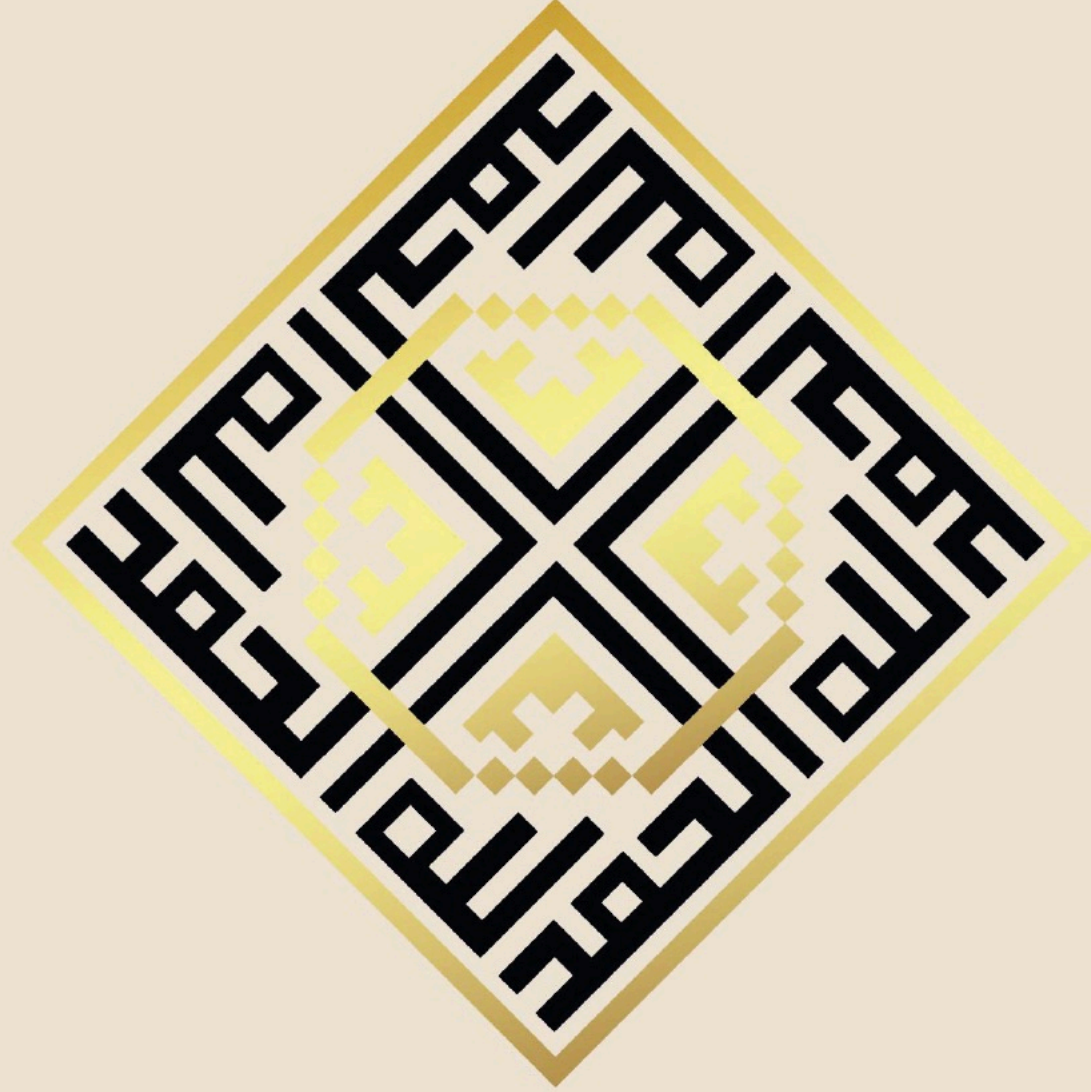


E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2023

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2023

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 6 Sayı: 2 (Aralık 2023)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayınlanan ulusal bilimsel hakemli elektronik
bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 - 600
kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve
İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan
kaynakça içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: 0 272 218 31 50 Fax: 0 272 218 31 53

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

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 6 Issue: 2 (December 2023)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)

Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national
peer-reviewed academic e-journal published twice a
year.

Articles contain an English title, an abstract (500 -
600 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: +90 272 218 31 50 Fax: +90 272 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>

Dizinleme Bilgileri/Indexing



Tr Dizin

Turkish National
Database
Indexing Start: 2020



**Index Copernicus
International Journal
Master List**

Indexing Start: 2019



DOAJ

Directory of Open
Access Journals
Indexing Start: 2023



ERIH PLUS

European Reference Index
For The Humanities And
Social Sciences
Indexing Start: 2021



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 6 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2023)

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

kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi/Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
<https://yayin.aku.edu.tr/kocatepe-islami-ilimler-dergisi/>

Afyon Kocatepe Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Afyon Kocatepe University

Prof. Dr. Mustafa Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mguler@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Münir Yaşar Kaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
munirkaya16@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
yakbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Alan Editörü (Felsefe ve Din Bilimleri)/ Field Editor (Philosophy and Religious Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
etas@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

Alan Editörü (İslam Tarihi ve Sanatları)/ Field Editor (Islamic History and Arts)

Doç. Dr. Abdullah Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
acakmak1634@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

Dr. Öğr. Üyesi Oğuz Yılmaz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
oguzylmz41@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3162-3924>

Alan Editörü (Temel İslam Bilimleri) / Field Editor (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Ercan Şen

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ercansen@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Görgün

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhamedemingorgun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

Öğr. Gör. Hüseyin Altıntaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
h.altintass@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3188-2486>

Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmethguler43@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9228-9563>

Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
fcakmak@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ahmetensar06417@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6133-2509>

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
nesrin.bagci@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2443-9806>

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
rrumeysabektas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7683-7729>

Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control

Arş. Gör. Alaaddin Göçer

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
alaaddingocer4242@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8018-7623>

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
kyesilkaya34@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6789-9327>

Arş. Gör. Mehmet Ünler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmetunlerr@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3870-3839>

Arş. Gör. Muhammed Ali Kaplan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhammedalikaplan60@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6990-9683>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE,
semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Mebrure Doğan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE,
mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Doç. Dr. Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Doç. Dr. Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Doç. Dr. Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic
Sciences
Ankara/TÜRKİYE, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminiz83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Faik Akçaoğlu

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, faikakca@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6695-4008>

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, fcakmak@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE, celikk@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükakalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, kasimkucukakalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and
Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TÜRKİYE, nebimehdiyev@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Remzi Kaya

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, remzikaya5@yahoo.com

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Istanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydınli

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, yasaraydinli@hotmail.com

Prof. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Istanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, ulusal hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, Kıraat alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Türk Din Musikisi alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 9.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 9.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalelerin Türkçe başlık, öz (500-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (500-600 kelime), key words (en az 5 kavram) ve İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national, peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature and Kıraat; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Turkish Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Turkish Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 9.000 words (excluding Turkish and English abstracts, bibliography, and appendix). Articles exceeding 9,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish abstract (500-600 words), key words in Turkish (at least 5 terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındadır. Bu tarihlerden sonra gelen başvurular kabul edilmeyecektir.

Atıf ve Referans Sistemi

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılmasını şart koşturmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system.

One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue. Applications received after these dates will not be accepted.

Citation and Reference System

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Copyright

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca iThenticate yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular "Ön Değerlendirme Formu"na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdikleri çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the iThenticate software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

2. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, yazardan gelen düzeltilmiş metni tekrar görmek istemesi durumunda inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

3. Yayın Süreci

a. Çıkar Çatışması Beyanı

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. Makale Yazım Şablonu) Bu işlemler için yazara, en fazla 5 gün süre tanınır.

b. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

c. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

d. Mizanpaj

Yayın kurulunun yayınlanabilir kararını verdiği çalışmalar mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

e. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

3. Publication Process

a. Extended Abstract and Conflict of Interest Declaration

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. (see Article Writing Template) The author has maximum 5 days for these processes.

b. Language Control

The articles completing the process of peer are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

c. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

d. Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for layout.

e. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 2

(Aralık / December 2023)

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

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

I Editörden / From The Editor
Mustafa Yasin AKBAŞ

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 359-392 **Fıkhi Açıdan Maaş Promosyonları ve Katılım Finans Sistemi İçin Alternatif Ürün Önerisi: Karz Limiti**
Salary Promotions from Fiqh Perspective and Alternative Product Suggestion for Participation Finance System: Qardh Limit
Münir Yaşar KAYA – Doğan ÖZTÜRK
- 393-418 **İslâm Hukuku Açısından İstanbul Sözleşmesi**
Istanbul Convention In Terms Of Islamic Law
Yunus ARAZ – Esmâ Merve ACAR
- 419-438 **Empowering Communities: Redefining Zakat Distribution in Bangladesh Post-Covid-19**
Toplulukları Güçlendirmek: Bangladeş'te Covid-19 Sonrası Zekât Dağıtımını Yeniden Tanımlamak
A H M Ershad UDDIN - Hüseyin OKUR
- 439-460 **Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım**
A Critical Approach to Fâdıl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân
Muhammet ÇELİK
- 461-478 **Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği**
The Depth of Meaning of The Concept of Samt in Arabic Language And Rhetoric
Emin UZ
- 479-498 **'Kaderiyye Bu Ümmetin Mecûsileridir' Hadisinin Mu'tezile'ye İsnâdı Bir Eş'ari-Mâtürîdî Savunusundan İbaret midir?**
Is the Attribution of the Hadith 'The Qadariyye is Majosis of this Ummah' to the Mu'tazila Consisting of an Ash'ari-Maturidi Advocacy?
Abdullah NAMLI

- 499-513 | **Kültürel Miras ile Uyuşturucu Madde Tartışmaları Arasında
Ayahuasca**
Ayahuasca Between Cultural Heritage and Drug Debate
Nadide ŞAHİN
- 514-540 | **İbadet Erteleme: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması**
Worship Procrastination: Scale Development Study
Sema ABANOZ – Fatıma Zeynep BELEN
- 541-565 | **Ailede Değerlerin İnşasına Psikolojik ve Pedagojik Yaklaşım: Sevgi,
Saygı, Sabır, Hoşgörü Değerleri Örneği**
*A Psychological and Pedagogical Approach for the Establishment of Values
in the Family: Sample of Love, Respect, Patience, Tolerance Values*
Mebrure DOĞAN
- 566-587 | **Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngörülerini ile Bir İmam Hatip Okulu
Tasavvur Etmek**
*Envisioning an Imam-Hatip School with Experience, Paradigm and Future
Predictions*
Ali Kemal ACAR
- 588-609 | **Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının Çoğulculuk Açısından
Mukayesesi**
*Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of Religion in Terms of
Pluralism*
Nesrin BAĞCI ERCİYAS

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 2

(Aralık / December 2023)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr

Editörden

Değerli okurlar,

Dergimizin altıncı yılındaki Aralık sayısı ile karşınızdayız. Kurulduğu günden itibaren alanında nitelikli yayınlara yer vermeye çalışan dergimiz gönderilen makalelere ön kontrol, çift taraflı kör hakemlik süreci ile yayın aşamasında gerekli özeni göstermektedir. Bu sayede hem çalışmalar ile yazarları hak ettiği değeri görmekte hem de alanında uzman hakemlerin ilmi birikimleri makaleler ile buluşarak derginin ve yazıların kalitesi artırılmaktadır.

Sürdürdüğümüz akademik dergicilik faaliyetinin kalitesini günden güne yükseltmek; özgün, bilimsel derinliğe sahip ve alana katkı sağlayan nitelikli yayınları siz okurlarla buluşturmak gayretindeyiz. Bu süreçte emeği olan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Aralık sayısında yayımlanmak üzere dergiye ulaşan 21 makale içerisinde 11 araştırma makalesi hakem sürecini tamamlayarak yayına kabul edilmiştir. Dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz.

2024 Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 1 Ocak – 1 Nisan arasındadır.

From The Editor

Dear Readers,

We are here with the December issue of our journal in its sixth year. Our journal, which has been trying to include qualified publications in its field since the day it was founded, shows the necessary care at the publication stage with the pre-control and double blind refereeing process. In this way, both the works and their authors see the value they deserve and the quality of the journal and the quality of the articles are increased by bringing together the scientific knowledge of the referees who are experts in their fields with the articles.

All our efforts are to improve the quality of the academic journal activities day by day; It aims to bring together with you, the readers, qualified publications that are original, have scientific depth and contribute to the field. We would like to thank the editorial, referee and advisory boards, especially the scientists who contributed to this process, and our editorial board for their hard work in the preparation of the issue.

Among the 21 articles received by the journal for publication in the December issue, 11 research articles have completed the referee process and have been accepted for publication. Thank you for your interest in our journal.

Article acceptance dates for the June 2024 issue are January 1 - April 1.

Editör/Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof. Mustafa Yasin AKBAŞ

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

yakbas@gmail.com

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue: 2 • (Aralık/December): 359-392

Fıkhi Açıdan Maaş Promosyonları ve Katılım Finans Sistemi İçin Alternatif Ürün Önerisi: Karz Limiti

Salary Promotions from Fiqh Perspective and Alternative Product Suggestion for Participation Finance System: Qardh Limit

Münir Yaşar KAYA

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Law

Afyonkarahisar/Türkiye

 munirkaya@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0002-7089-5634

Doğan ÖZTÜRK

Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi Bolvadin Meslek Yüksekokulu, Finans-Bankacılık ve Sigortacılık Bölümü

Lect., University of Afyon Kocatepe Bolvadin Vocational School, Department of Finance-Banking and Insurance
Afyonkarahisar/Türkiye

 doganozturk@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0001-8672-0436

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atf: Kaya, Münir Yaşar – Öztürk, Doğan. “Fıkhi Açıdan Maaş Promosyonları ve Katılım Finans Sistemi İçin Alternatif Ürün Önerisi: Karz Limiti”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 359-392. <https://doi.org/10.52637/kiid.1369226>

Cite as: Kaya, Münir Yaşar – Öztürk, Doğan. “Salary Promotions from Fiqh Perspective and Alternative Product Suggestion for Participation Finance System: Qardh Limit”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 359-392. <https://doi.org/10.52637/kiid.1369226>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Münir Yaşar KAYA – Doğan ÖZTÜRK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Fıkhi Açıdan Maaş Promosyonları ve Katılım Finans Sistemi İçin Alternatif Ürün Önerisi: Karz Limiti

Öz

Bankacılık ve ticaret sistemi işletme ve kâr maksimizasyonunu sağlamak üzerine kuruludur. Dolayısıyla bankalar müşteri sayısını artırabildiği ve müşterilerinin finansal birikimlerini yönetebildikleri oranda kendi işletme kapasitelerini artırabilmekte ve büyüebilmektedir. Müşteri potansiyelini artırmak amacıyla ise farklı stratejiler ve kampanyalar geliştirilebilmektedir. Günümüzde maaş promosyonu olarak bilinen uygulama da bu amaç doğrultusunda geliştirilmiş ve bankalar tarafından uygulamaya konulmuş olan bir üründür. Bankalar, maaş hesabı açtıran kamu çalışanı ile Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) tarafından emeklilik hakkı verilmiş bireylere ödül, hibe veya hediye adı altında promosyon vermektedir. Bazı bankalar bu ödüle ek olarak kredi kartlarına para puan da yüklemektedir. Ayrıca banka tarafından müşterilerine özel krediler, kredi kartları, sigorta ve emeklilik poliçeleri gibi hizmetler de sunulmaktadır. Promosyon Fransızca kökenli bir kelimedir ve bir ürünün geniş kitlelere tanıtılması ve sürümünün gerçekleştirilebilmesi amacıyla yapılan çalışmaların tamamını ifade eder. Finans sektörü içerisinde ise bankaların ürün ve hizmetlerinin kullanılmasını ve tanıtılması amacıyla kişilerin maddi açıdan lehine olabilecek her türlü kazandırmayı ifade etmektedir. Maaş ödemesi ve yapılacak ürün/hizmet tanıtımları karşılığında kurumların kendisi ya da personeline emtia tahsisi, nakit ödeme gibi kazandırmalar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bankaların yapmış olduğu bu kazandırmalara, finans sektöründe “promosyon” adı verilmektedir. Mevcut konvansiyonel sistemde uygulanan haliyle promosyon uygulaması güncel finans sektörü içerisinde İslâm’ın uygun gördüğü kurallar çerçevesinde sürdüren katılım finans sektörü için belirlenen kriterlere uymadığı kabul edilmekte ve bu sebeple konvansiyoneldeki biçimi danışma kurulları tarafından onaylanmamaktadır. Dolayısıyla birçok katılım finans kurumu konvansiyonel bankaların promosyon ödemeleri sayesinde müşteri çekme yarışına dahil olamamakta ve katılım finans kurumlarının finans sektörü içerisindeki payının büyümesine engel sebeplerden biri olarak görülmektedir. Öte yandan Türkiye’de görev yapmakta olan din görevlileri ve ilahiyat hocalarına halk tarafından bu bağlamda sorular yöneltilmekte ve buna dair çözüm üretilmesi talep edilmektedir. Ancak promosyon uygulamasında faiz ihtimalinin bulunduğu kanaat sebebiyle çoğunlukla olumsuz cevaplar verildiği görülmektedir. Bununla beraber mevcut uygulamaya ne katılım finans kurumları tarafından ne de danışma kurulları tarafından alternatif çözüm üretilmemektedir. Katılım finans kurumlarının hem katılım finans kriterlerine uygun hem de kişilerin katılım finans kurumunu maaş için tercih etmesini sağlayacak ikinci ihtimal ise promosyondan bağımsız geliştirilecek yeni uygulamalar ile mümkündür. Bu bağlamda geliştirilebilecek ürünlerden biri “Karz Limiti” uygulamasıdır. Geliştirilecek sistemin temelinde tamamen faizsiz bir uygulama olan ve katılım finans kriterlerinin dayanağı olan ayet ve hadislerle teşvik edilerek güzel borç olarak adlandırılan “karz-ı hasen” bulunmaktadır. Malum olduğu üzere karz-ı hasen zimmette borç olarak tahakkuk eden miktarın aynıyla ödenmesini içeren bir uygulamadır. İslâm bunun dışında herhangi bir karşılığı bulunmayan ve bahsi geçen borç sebebiyle fazladan alınan miktarı faiz olacağından dolayı yasaklamaktadır. Bu kapsamda maaşını almak üzere katılım finans kurumunu tercih etmesi istenen emekli ve çalışanları teşvik etmek üzere promosyon yerine karz-ı hasen vaadinde bulunmak ürünün çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çalışma hali hazırda uygulanmakta olan çalışanlara yönelik promosyonun fıkhi boyutunu detaylı şekilde incelemenin ve bu açıdan uygun olmayan yönlerin detaylı analizini yapmanın yanı sıra katılım finans stratejisi ile fıkhi açıdan uygun ve uygulanabilir bir ürün geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede toplum içerisinde İslâmi hükümlere uygun hareket ederek yaşamını sürdüren insanlara da alternatif bir ürün geliştirilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle kişilerin hak ettikleri kazançlarını daha meşru yolla alabilmeleri sağlanabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Katılım Finans, Bankacılık, Promosyon, Karz.

Salary Promotions from Fiqh Perspective and Alternative Product Suggestion for Participation Finance System: Qardh Limit

Abstract

The banking and commercial system is based on business and profit maximization. Therefore, banks can increase their business capacity and grow to the extent that they can increase the number of their customers and manage their customers' financial savings. Different strategies and campaigns can be developed to increase customer potential. The application known today as salary promotion is a product developed for this purpose and implemented by banks. Banks give promotions under the name of rewards, grants or gifts to private or public employees who open a salary account and to individuals who are granted retirement rights by the Social Security System (SGK). In addition to this reward, some banks also add points to credit cards. The bank offers services such as special loans, credit cards, insurance and pension funds to its customers. The word promotion, which came into our language from French, can generally be defined as all the work done to promote a product to large audiences and to ensure the release of that product. In the finance sector, the contributions made by banks to institutions in order to promote their products and services and make them available for use are included in this scope. In exchange for product and service promotions to be made within the framework of the salary payment protocol, cash payment to institutions and/or institution personnel, granting (allocation) of the use of vehicles belonging to the Bank or transfer of ownership of these vehicles, invoicing the construction, renovation, repair and decoration costs of the institution to the Bank. Payment by bank etc. Various contributions are provided. For all these works and transactions, banks provide benefits to the institutions in a broad sense. These benefits are called "promotions" in the banking sector. In its current form, the promotion practice does not comply with the criteria of Participation banking, which continues its activities within the current financial sector but excludes the activities prohibited by Islam, and for this reason it is approved by advisory boards. Therefore, many participation banks cannot participate in the race to attract customers thanks to the promotional payments of conventional banks, and their share in the financial sector cannot improve in this context. On the other hand, the public asks questions to many fiqh academics working in Turkey in this context and demands a solution to this issue. However, when it became obvious that the promotion practice involved interest, it was seen that the fatwa authority gave negative answers. However, neither participation banks nor advisory boards can produce alternative solutions to the current practice. The second possibility, which will enable participation banks to both comply with Participation Finance criteria and enable people to choose participation banks for salaries, is possible with new applications that will be developed independently of the promotion. One of the products that can be developed in this context is the "Karz Limit" application. The basis of the system to be developed is "karz-ı hasen", which is a completely interest-free practice and is called a good debt, encouraged by verses and hadiths, which is the basis of participation finance criteria. As is known, qard al-hasan obliges the payment of the amount accrued as a debt in the dhimmah, and prohibits taking an extra amount due to the said debt, which has no counterpart. In this context, the starting point of the product is to promise qard-ı hasen instead of promotion in order to encourage retirees who are asked to choose the participation bank to receive their salaries. The study aims to examine in detail the fiqh dimension of the currently implemented promotion practice for employees and to make a detailed analysis of its inappropriate aspects in this respect, as well as to develop a suitable and applicable product in terms of participation finance strategy and jurisprudence. In this way, an alternative product is being developed for people from the Turkish society who live their lives in accordance with Islamic rules. In this way, people will be able to receive the earnings they deserve using a more convenient way.

Keywords: Fiqh, Participation Finance, Banking, Promotion, Qardh.

GİRİŞ

Fransızca kökenli “promotion” kelimesinden dilimize geçmiş olan promosyonun; özendirme, kuruluşların hitap ettiği kitlenin ilgisini çekme ve üzerine adlarını ve logolarını yazdırarak hediye ettiği ürün ve satılan ürünlerin yanında ücretsiz verilen bir başka ürün olmak üzere üç farklı anlamı vardır.¹ Kaynaklarda ise genel itibarıyla promosyon, bir hizmet ya da ürünün daha fazla sayıda insan tarafından bilinirliğini artırmak ve o hizmet ya da ürünün piyasada tutunmasını sağlamak için gerçekleştirilen çalışmaların tamamı olarak ifade edilmektedir. Bankaların daha fazla müşteri kitlesine ulaşmak, bankacılık ürün ve hizmetlerinin bilinirliğini artırmak ve hedef kitle tarafından kullanılmasını sağlamak için yapmış oldukları tüm faaliyetler bu kapsamda değerlendirilmektedir.² Bu amaçla bankalar aracılığıyla ödenecek olan çalışan ya da emekli maaşlarının hangi bankadan alınacağına yönelik karar verilmesini sağlamak üzere bu kişilere ek ödeme vaadinde bulunulmasına da “promosyon” adı verilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nde aylık ve ücret ödemelerinin bankalar ya da finans kuruluşları aracılığı ile yapılması yasal zorunluluktur.³ Dolayısıyla kişiler maaş ve ücretlerini bu kurumlardan almak mecburiyetindedirler. Bankalardan ödenecek ücretlerin işleyişinde ise aylıkların ödenme gününden 4 gün önce kuruma ait cari banka hesaplarına ilgili meblağ toplu olarak yatırılmakta ve ödeme gününden 2 gün önce ise çalışanların maaş hesaplarının bulunduğu şubeye aktarımı yapılmaktadır.⁴ Ödeme gününden önce bankaların kullanımına geçen bu miktar bankalar tarafından repo vb. çeşitli finansal araçlar vasıtasıyla değerlendirilmekte, bu miktarlar üzerinden gelir elde edilebilmektedir. Öte yandan bankalar ücretlilerin banka müşterisi olması hasebiyle çeşitli çapraz satış gelirleri elde edebilmekte böylece kâr alanlarını genişletebilmektedir. Tüm bu gelirlere istinaden 2007 yılına kadar bankalar ile kurumlar arasında maaşların ödenmesine ilişkin protokoller imzalanarak kurum bünyesine bankaların elde edeceği gelirlere çeşitli hibeler yapılmaktaydı. 2007 yılından itibaren ise bu hibelerin kuruma değil banka aracılığıyla ücretlerini alacak olan personele promosyon adıyla dağıtılmasına karar verilmiştir.⁵ Günümüze kadar geçen süre içerisinde bahsi geçen promosyonların bankalar tarafından dağıtılması mecburi hale gelmiştir.⁶

Bankalardan dağıtılan promosyonların gelir kaynağının çoğunlukla faizli işlemde elde edilmesi ve verilen promosyonların potansiyel faiz getirisi üzerinden hesap edilerek dağıtılması gibi hususlar bu uygulamanın meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Nitekim bahsi geçen belli bir süre maaşın bankada kalma şartı ileri sürülerek yapılan sözleşme kaynaklı promosyon ödemeleri katılım finans kurumlarının danışma kurulları tarafından katılım finans ilke ve standartlarına aykırı bulunarak meşru kabul edilmemiş, sözleşmede şartın ileri sürülemeyeceği belirtilmiştir.⁷ Bu durum konvansiyonel bankaların promosyon ödemeleri sayesinde elde ettikleri müşteri ve kazancın katılım finans kurumları tarafından elde edilememesine ve katılım bankalarının finans sektörü içerisindeki payının gelişimine engel olmaktadır. Öte yandan Türkiye’de fıkıh alanında görev yapmakta olan

¹ *Türk Dil Kurumu: Sözlük*, “Promosyon”, ts. (Erişim 30 Eylül 2023).

² Ömer Elmas, “Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme”, *Bankacılar Dergisi* 63 (2007), 44.

³ Devlet Memurları Kanunu (DMK), *Resmî Gazete* 12056 (14 Temmuz 1965), Kanun No. 657, md. 164; Aylıkların Banka Aracılığıyla Ödenmesi Hakkında Genel Tebliğ (ABAÖHGT), *Resmî Gazete* 28356 (17 Şubat 2012); Ücret, Prim, İkramiye ve Bu Nitelikteki Her Türü İstihkakın Bankalar Aracılığıyla Ödenmesine Dair Yönetmelik (ÜPİBAÖD), *Resmî Gazete* 27058 (18 Kasım 2008).

⁴ Aylık ve Ücret Ödemeleri Hakkında Genel Yazı (AÜÖHGY), Türkiye: Maliye Bakanlığı Muhasebat Genel Müdürlüğü, 22 Aralık 2009.

⁵ Bk. Banka Promosyonları (BP-2007), Türkiye: Başbakanlık, 20 Temmuz 2007, 1.

⁶ Bk. Banka Promosyonları (BP-2008), Türkiye: Başbakanlık, 05 Ağustos 2008; Banka Promosyonları (BP-2010), Türkiye: Başbakanlık, 10 Ağustos 2010.

⁷ TKBB Danışma Kurulu, “Katılım Bankaları Tarafından Maaş Promosyonu Ödenmesi”, <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar/7> (31 Ekim 2019).

birçok akademisyene promosyonun meşruluğuna ilişkin sorular yöneltilmekte ve bankalar tarafında dağıtılan bu miktarların nasıl kullanılacağıyla ilgili çözüm üretilmesi talep edilmektedir. Ancak promosyon uygulamasının gayr-i meşru olacağı yönünde fetvalar verilmekle birlikte mevcut uygulamaya ne Katılım Finans Kurumları (KFK) tarafından ne de danışma kurulları tarafından meşru bir alternatif çözüm üretilmemektedir. Dolayısıyla çalışma kapsamında promosyona dair oluşan probleme çözüm olabilecek yeni bir ürün geliştirilmesi hedeflenmektedir.

Geliştirilen ürünün temelinde tamamen faizsiz ve katılım finans kriterlerinin dayanağı olan ayet ve hadislerle teşvik edilerek güzel borç olarak adlandırılan “karz-ı hasen” bulunmaktadır. Malum olduğu üzere karz-ı hasen zimmette borç olarak tahakkuk eden miktar ne kadarsa o kısmın ödenmesini zorunlu kılmakta, herhangi bir karşılığı bulunmayan ve bahsi geçen borç sebebiyle fazladan bir miktarın alınmasını ise yasaklamaktadır. Bu kapsamda maaşını almak üzere KFK’ları tercih etmesi istenen çalışan ve emeklileri teşvik etmek üzere promosyon yerine karz-ı hasen vaadinde bulunmak ürünün çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Bu çalışma kapsamında promosyon uygulamasının güncel mahiyeti ve geçirdiği finansal süreç ele alınacak, ardından promosyonun fıkhi meşruluğuna ilişkin görüşler tahlil edilecek ve son olarak katılım finans ilke ve kriterlerine uygun olacak şekilde promosyona alternatif olabilecek “Karz Limiti” adı verilen uygulama önerisinde bulunulacaktır. Ayrıca önerilen uygulamanın teorik alt yapısının zikredilmesinin yanında pratikte promosyon uygulaması ile karşılaştırılacak ve potansiyel uygulanabilirlik durumu irdelenecektir.

1. KONVANSİYONEL FİNANS İÇERİSİNDE PROMOSYON UYGULAMALARI

Bankalar, maaş ödemelerini yapmak üzere anlaştığı ve maaş hesabı açtırmış özel veya kamu çalışanları ile SGK tarafından emeklilik hakkı tanımlanmış bireylere promosyon adı altında belli bir miktar para vermekte karşılığında ise yatırılan maaş bedellerini sistem içerisinde belli bir süreyle kullanma hakkı elde etmektedir. Ayrıca bankaların maaş müşterilerine; finansman sağlama, kredi ve banka kartı verme, para ve kıymetli maden transferine aracılık etme gibi finansal hizmetleri kendilerinden yaptırmayı ve/veya bu kişilerin varsa yastık altı olarak tabir edilen finansal sisteme dahil olmamış varlıklarını kendileri aracılığıyla finansal sisteme aktarmayı amaçladıkları görülmektedir. Bu sayede bankalar bu işlemlerden gelir etmeyi ve kurumsal etkinliklerini artırmayı hedeflemektedir.

Bankalar tarafından ödenen promosyonlar daha önceki yıllarda nakit ya da emtia olarak kuruma ödenmekteyken günümüzde nakit ödemesi şeklinde yapılmaktadır. Bunun yanı sıra bankalar arası rekabetin ortaya çıkması sebebiyle promosyona ek olarak kredi kartı alınması ve kullanılması karşılığında kartlarına para puan tanımlaması ya da bankaların kredi oranlarında özel indirimler gibi taahhütlerde bulunabildikleri de görülmektedir.

1.1. Promosyon Uygulamasının Hukuki Arka Planı

Türkiye’de maaş promosyonları ile ilgili hukuki çerçeve 20 Temmuz 2007 tarihli 26588 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanan 2007/21 sayılı, 5 Ağustos 2008 tarihli ve 26958 sayılı resmî gazetede yayımlanan 2018/18 sayılı ve 10 Ağustos 2010 tarihli ve 27668 sayılı resmî gazetede yayımlanan 2010/17 sayılı “Banka Promosyonları” başlıklı Başbakanlık genelgeleriyle düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler bankalar aracılığıyla ödenmesi zorunlu tutulan aylıkların ödenmesinde hangi bankanın aracı olacağını belirlebilmesi için gerçekleştirilmesi gereken yasal süreci ifade etmektedir. Bu sürece göre kurumlar ve bankalar arasında protokol yapılmakta bu protokoller aracılığıyla verilecek bankacılık hizmetlerine ek olarak “promosyon” adı altında aynı ve nakdi mali olanaklar sunulmaktadır.

2007 yılında mevzuat belirlenmeden önce maaşların ödenmesine ilişkin süreç banka ile kurum arasında yürütülmekte ve kuruma ait farklı gider kalemleri promosyon bedeli olarak bankalar tarafından karşılanmaktaydı. 2007 yılında yayımlanan ilk Başbakanlık

genelgesi ile kamu personeliyle ilgili promosyonların kuruma değil personelin kendisine ödenmesi kararlaştırıldı.⁸ İlgili genelgede belirlenen kurallar şu şekilde sıralanabilir.

1. Kamu personelinin maaş ve diğer ücretleri Maliye Bakanlığının yayımladığı tebliğde⁹ belirtilen esas ve usuller çerçevesinde bankalar aracılığıyla ödenmeye devam edecektir.
2. Kamu personelinin maaşları ve diğer ücretlerinin ödemelerinde aracılık yapacak banka, kurum tarafından oluşturulacak üç kişilik bir komisyon tarafından istekli bankalardan teklif alınmak suretiyle belirlenecektir.
 - Komisyon başkanlığını kamu kurumundaki harcama yetkilisi yapacak, bunun dışında görev yapan toplam personelin %10'unun sendikalı olması halinde sendika temsilcisi ve birimde bulunan üst amir tarafından seçilecek bir kişi üye olarak bulunacaktır. Sendikanın bulunmaması halinde üçüncü üye yine üst amir tarafından seçilecektir.
 - Protokol komisyon tarafından belirlenen banka ile komisyon başkanı olan harcama yetkilisi tarafından imzalanacaktır.
3. Protokolün süresi iki yıldan az ve beş yıldan fazla olamayacaktır.
4. Sözleşme gereğince promosyonun tamamının kamu personeline verilmesi esastır. Ancak, üçte bir oranını geçmemek koşuluyla Kurum Promosyon Komisyonunca belirlenecek rakamın ilgili kamu personelinin ihtiyaçlarını gidermek üzere ayrılabilmesi belirtilmiştir. Bu paranın nasıl kullanılacağına çerçevesi merkez teşkilatlarda üst yönetici, taşra teşkilatlarında ise birimin bağlı olduğu üst amirlik tarafından belirlenecek ve çalışma ortamının iyileştirilmesi ve birim faaliyetlerinin sürdürülmesi gibi gerekli ve zaruri harcamalar yapılabilecektir.
5. Promosyonlar banka tarafından kamu personelinin bankada açacağı hesaba bütün personele eşit ve altı ayda bir olacak şekilde yatırılacaktır.
6. 20 Temmuz 2007 tarihli 2007/21 sayılı genelgenin yayımı tarihinden önce yapılan ve yürürlükte olan maaş promosyon sözleşmelerinin hükümleri aynen protokol süresi bitene kadar devam edecektir.
7. 2007/21 sayılı genelgeye dayanılarak yapılacak uygulamaların tüm aşamaları tüm personelin şeffaf bir şekilde takip ve bilgi edinebilmesi için aleniyet ilkesine riayet edilerek çeşitli vasıtalarla ilan edilecektir.

Maaş promosyonu ilk olarak 2007 yılında yürürlüğe giren genelgeyi takiben ikinci genelge 5 Ağustos 2008 tarihinde 26958 sayılı Resmî gazetede yayımlanmıştır. 2008/18 sayılı genelge ile 2007/21 sayılı genelgenin 5'inci maddesi aşağıdaki şekilde değiştirilmiştir.¹⁰

"5- Dağıtılacak promosyonlar, ilgili banka tarafından personel adına açılan hesaba aktarılmak suretiyle ödenecektir."

Buna göre promosyonların altı aylık periyotlar halinde ödenmesine ilişkin yükümlülük kaldırılmış ve protokolde ödeme biçimine ilişkin yapılacak anlaşma geçerli kabul edilmiştir. Böylece promosyonların peşin olarak ödenmesinin önünde engel kalmamıştır.

Banka promosyonlarının üçüncüsü 10 Ağustos 2010 tarihinde 27668 sayılı Resmî gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. 2010/17 sayılı başbakanlık genelgesi ile 2007/21 sayılı genelgenin 4'üncü maddesinin aşağıdaki şekilde revize edilmiştir.¹¹

"4- Banka tarafından verilecek promosyon miktarının tamamı personele dağıtılacaktır."

⁸ BP-2007.

⁹ ABAÖHGT.

¹⁰ BP-2008.

¹¹ BP-2010.

Bu kararla birlikte üçte biri aşmayacak ölçüde kurum tarafından kullanılabilen promosyon bedellerine ilişkin kurum imtiyazı da kaldırılmış ve yaşanabilecek suiistimallerin önüne geçilmiştir. Böylece protokolde anlaşma sağlanan promosyon bedellerinin tamamı birim personellerine dağıtmaya başlanmıştır.

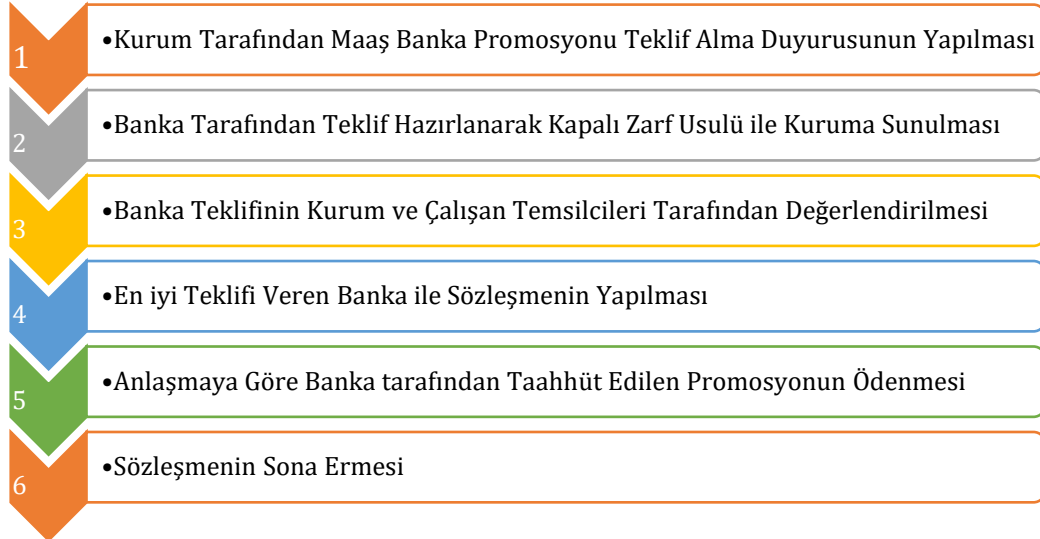
Emeklilere ilişkin promosyon süreci ise 2017 yılında yasal mevzuata kavuşturulmuştur. Buna göre Sosyal Güvenlik Kurumu maaşlarını kurumdan alan ilgili senedeki 11,5 milyon emeklinin maaş ödemelerine aracılık etmeleri için 14 banka ve PTT ile protokol imzalamış ve 2017 yılı mart ayından itibaren emeklilerin bu bankalar aracılığıyla maaşlarını ve buna bağlı olarak promosyonlarını alabilmeleri karara bağlanmıştır. Emeklilere protokolde bulunan bankalar arasından dilediklerinden maaşlarını almalarına imkân tanınmıştır. Sonraki yıllarda SGK ile bankalar arasında imzalanan protokole katılım finans kurumları da dahil olarak emeklilerin KFK'lar aracılığıyla maaşlarını alabilmelerinin önü açılmıştır.¹²

1.2. Mevcut Bankacılık Sisteminde Promosyon Uygulaması

Hukuki aşamalar zikredildikten sonra pratikte bankalar tarafından gerçekleştirilen promosyon uygulamalarını incelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre değinildiği üzere bankalar tarafından çalışanlar ve emeklilere yönelik promosyon uygulamalarında temel düzeyde farklılık bulunmasa da detaylarda farklı şekilde hareket edildiği söylenebilir.

1.2.1. Çalışanlara Yönelik Promosyon Uygulaması

Bankalar, kamuda kadrolu ve sözleşmeli olarak çalışan memur ve işçilerin yukarıda bahsi geçen genelge esaslarına göre maaşlarını kendi bünyelerinde ödenmesi karşılığında promosyon ödemesi yapmaktadır. Promosyon ödemelerine ilişkin süreç farklı tarihlerde yayımlanan Başbakanlık genelgelerine uygun biçimde yönetilir. Buna göre genellikle altı aşamalı bir süreçten geçilerek promosyon ödemelerinin nihayete erdirildiği görülmektedir. Süreç kurum tarafından maaş promosyon komisyonunun belirlenmesi ve teklif alma duyurusu yapılarak başlar ve en iyi teklif veren bankayla sözleşme imzalanmasıyla son bulur. Sürecin aşamalarına ilişkin detaylar aşağıda zikredilmektedir.



¹² Sosyal Güvenlik Kurumu SGK, "Emekli Promosyonu ile İlgili Basın Duyurusu", <https://www.sgk.gov.tr/Duyuru/Detay/Emekli-Promosyonu-Ile-Ilgili-Basin-Duyurusu-2022-10-10-05-40-16> (10 Ekim 2022).

1. Aşama: Kurum 2007/21-26588 sayılı başbakanlık genelgesi hükümlerine göre üç kişilik bir komisyon ihdas eder. Komisyon kurum çalışanlarının bankacılık hizmetlerini alabilmesine yönelik belli bir süreye yönelik (bu süre genellikle 36 ay olarak belirlenir) maaş ve ücret ödemeleri (prim, ek mesai ücreti vb.) hakkında yapılacak protokole ilişkin ihale duyurusunda bulunur. Bu protokol şartnamelerinde promosyon miktarının belirlenmesi ve personele bankacılık hizmetleri sunulması; para transferlerinden komisyon alınmaması, banka ve kredi kartlarından aidat alınmaması, hesap işletim ücreti alınmaması, konut ve araç kredileri gibi bireysel kredilerde özel indirim ve tarifelerin uygulanmasına yönelik esas ve yükümlülükleri içeren bilgiler bulunmaktadır.

2. Aşama: Banka kurumun çağrısı ve teknik şartnamesinde yer alan taleplerine istinaden bir değerlendirme yapar ve promosyon teklifini kapalı zarf usulüyle kuruma iletir. Bankanın teklifinde talep edilen süre boyunca maaş müşterilerine teknik şartnamede belirtilen hizmetler ve ürünlerdeki indirim, avantaj ve imkânlar bulunmaktadır. Buna karşılık maaşların iki ile beş gün önce bankaya yatırılması, banka debit kartları ve kredi kartlarının çalışanlar tarafından kullanılması, kredili mevduat hesaplarının ihdas edilmesi ve diğer çapraz satış unsurunu barındıran hizmet ve ürünler talep edilmektedir. Bunlara ek olarak kurum, maaş müşterisi ve bankanın yükümlülüklerine ilişkin diğer maddeler yer almaktadır.

3. Aşama: Banka tarafından hazırlanmış olan ve üzerinde bankanın adı, adresi ve imzaya yetkili kişinin imzası bulunan teklif zarfları komisyon tarafından ilan edilen tarih ve saatte, tüm teklif sahiplerinin ve tarafların bulunduğu ortamda açılarak okunur. Bütün teklifler başvuru sırasına göre teklif tutanağına kaydedilir. Bu aşamada iki farklı durum ortaya çıkabilir. Teklifler şartnamede ilan edilen ve beklenen tutarın altında kalırsa komisyon tarafından yeniden teklif şartnamesi hazırlanması amacıyla toplantının ileri bir tarihe alınmasına karar verilir. Teklifler yeterli görülürse açık artırma usulüyle tekliflerin yenilenmesi kısmına geçilir. Açık artırmaya başvuruda bulunan bankalar arasında son banka kalana kadar devam edilir. Şayet teklif veren banka bir tane ise bu durumda pazarlık usulü ile teklif nihai hale getirilir.

4. Aşama: Açık artırmayı kazanan ya da en avantajlı teklifi veren banka tarafından şartnamede belirtilen tüm şartlar ve verilen en yüksek promosyon bedeli komisyon tarafından sözleşmeye yazılır. İlgili banka sözleşme yapılmak üzere belli bir tarihe kadar davet edilir. Belirlenen tarihe kadar taraflar şartnamede yer alan yükümlülükleri yerine getirmek üzere hazırlıklarını tamamlar ve ilgili tarihte banka ile komisyon arasında promosyon sözleşmesi imzalanır. En iyi teklifi veren banka sözleşme imzalamaya gelmezse bir sonraki en yüksek teklifi veren banka sözleşme imzalamak üzere davet edilir ve sözleşme imzalanır.

5. Aşama: Banka ile sözleşme imzalandıktan sonra sözleşme şartnamesinde belirtilen tarihte çalışanların hesaplarına taahhüt edilen promosyonun ödemesi banka tarafından gerçekleştirilir. Öte yandan banka indirim ve avantajlarla ilgili sözleşmede yer alan hükümlere sözleşme sona erene kadar sadık kalmak zorundadır. Sözleşme süresince hükümlere aykırı bir durum ortaya çıkarsa şartnamede ve kanunda belirtilen cezai müeyyideler taraflara uygulanır.

6. Aşama: Sözleşme süresince şartname yükümlülüklerine göre tahakkuk edecek her türlü damga vergisi, kdv vb. resim, harç ve ücretler banka tarafından ödenir. Yine banka tarafından kurum çalışanlarına sözleşmede belirtilen süre boyunca maaş ve ücret ödemeleri yapılır ve süre bitiminde sözleşme hükümleri kendiliğinden sona erer.

1.2.2. Emeklilere Yönelik Promosyon Uygulaması:

Emekliler için yapılan promosyon sözleşmesi ise çalışanlara nazaran daha bireysel niteliktedir. Buna göre SGK ile bankalar arasında yapılan protokol uyarınca emeklilerin maaşlarının ödenmesine karşılık bankalar tarafından verilecek promosyon bedelleri asgari

olarak belirlenmiştir. 2022 yılında yapılan son protokol uyarınca 01.11.2022 tarihinden itibaren geçerli olmak üzere maaşı 3500 TL'ye kadar olan emeklilere 3000 TL, 3500-7500 TL arasında olanlara 3500 TL, 7500-10000 TL arasında olanlara 4500 TL, 10000 TL ve üzerinde olanlara ise 5000 TL asgari promosyon ödemesi yapılacağı kararlaştırılmıştır.¹³ Bankaların bu miktarın üzerinde promosyon vermeleri ise kendilerine bırakılmıştır. 2023 yılı itibariyle en düşük emekli maaşının 7500 TL olarak belirlendiği¹⁴ hesaba katılırsa bankalar tarafından en az 4500 TL promosyon verilmesinin zorunlu olduğu anlaşılabacaktır.

Asgari bu şartlar üzerinden bankalar ile emekliler arasında bireysel sözleşme imzalanarak maaşların SGK protokolünde bulunan bankalardan alınması da mümkündür. Bu bireysel sözleşmelerde ise bankalar emeklilere promosyon bedellerinde iyileştirme ve ek bankacılık avantajları sunabilmektedir.

1.3. Bankaların Maaş Promosyon Müşterilerine Sundukları Ek Hizmetler ve Nedenleri

Bankalar promosyon anlaşması yapılan müşterilerine promosyon dışında ek hizmet ve avantajlar sunabilmekte ve bu hizmetler sayesinde kendi gelirlerinde artış sağlayabilmektedir. Buna göre promosyon müşterilerine ayrıcalıklı banka kartları, ihtiyaç, araç ve konut kredisi gibi bireysel kredilere ilişkin avantajlar, sigorta ve emeklilik poliçeleri konusunda ayrıcalıklı hizmetler verdikleri görülmektedir.

Bankalar, ürün ve hizmetlerini tanıtmak, yeni müşterilere ulaşmak, mevcut müşterilerine ürün ve hizmet çeşitlendirmesine gitmek amacıyla çeşitli tanıtım ve pazarlama faaliyetleri yürütmektedir. Bu faaliyetlerin temelinde daha fazla müşteri edinerek hizmet ve ürünlerini daha fazla kişiye kullandırmak ve kârlılığı artırmak bulunmaktadır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde maaş müşterileri hem yeni ürün ve hizmet kullandırmak için nicel ve nitel artışı sağlamak hem de kullandırmış olduğu hizmetin bedelini alma konusunda bankalara belirli bir konfor alanı sağlamaktadır.

Maaş müşterileri bankacılık ürün ve hizmetlerine ihtiyaç duyduğunda hali hazırda hizmet aldığı banka ile daha kolay iletişim kurabilmekte, ek ürün ve hizmetlerle ilgili kendisine sms, e-posta ya da banka personeli tarafından yapılan bilgilendirmelerde çoğunlukla maaşını aldığı bankayı tercih ettiği gözlemlenmektedir. Böylece banka, maaş ödemesi yaptığı müşteriye cüzi bir pazarlama maliyetiyle ek ürün ve hizmetlerini satabilmektedir.

Ayrıca promosyon sözleşmesi ile maaşın verileceği kamu personeli kesiminin diğer müşterilere nazaran banka açısından sorunlu müşteri sınıfında olmadığı söylenebilir. Bankayı promosyon ihalesine girmesine teşvik eden sebeplerden biri de bu kesimin diğer kesimlere nazaran harcama, ödeme ve gelir düzenine, KKB (Kredi Kayıt Bürosu) skorları en yüksek ortalamaya ve konut, araç gibi en yüksek bireysel finansman talebine sahip olması gibi özelliklerinin bulunmasıdır. Ayrıca bu kesimin maaşının banka tarafından ödenmesi ve finansman geri ödemesinde riskin bertaraf edilebilmesi de bu sebepler arasında sayılabilir.

Bankanın tüm bu avantajlarına ek olarak maaş müşterilerine çapraz satışlarla kârlılık oranını artırabilecek potansiyele sahip olması da promosyon ihalelerine girmeye ve maaş ödemelerine aracı olmaya isteklendiren sebepler arasındadır. Bankaların maaş müşterilerine ek hizmet vererek kârlılık oranının katlanmasını sağlayan çapraz satış işlemleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

¹³ SGK, "Emekli Promosyonu ile İlgili Basın Duyurusu" (10 Ekim 2022).

¹⁴ İstiklal Madalyası Verilmiş Bulunanlara Vatani Hizmet Tertibinden Şeref Aylığı Bağlanması Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (BKDYDK), 32154/7447 (30 Mart 2023), Kanun No. 12.

1.3.1. Banka Kartları

Banka tarafından maaş hesabı açtıran müşterilerine ATM (Automated Teller Machine) cihazlarından yedi gün yirmi dört saat istedikleri zaman hesaplarına para yatırmayı, çekmeyi, para transfer etmeyi, döviz ve kıymetli maden alım veya satımına imkân sağlayan bir debit kart tanımlanmaktadır. Bu kartla ilgili müşterilere nakit çekim limitine ve limit aşım ücretine tabi olmadan maaşın tamamını tek seferde çekebilme imkânı sunulabilmektedir. Ayrıca promosyon sözleşmesinde yer alması da genellikle maaş müşterilerinin kullanımı için kredi kartı tahsis etmektedir. Hem debit kart hem de kredi kartı çoğunlukla ücretsiz olarak müşterilerin kullanımına sunulmakta; kredi kartı özelinde belli bir miktar puan yüklemesi ya da kredi kartıyla harcama yapıldıkça artan oranlarda puan yükleme kampanyaları yapılabilmektedir.

1.3.2. Kredi

Bankaların maaş müşterilerine yönelik kredili mevduat hesaplarını ve başta konut, araç ve ihtiyaç olmak üzere eğitim, sağlık, evlilik emeklilik, tatil, EYT, konut ısı yalıtım, arsa, tarla, bireysel iş yeri veya eşya gibi bireysel kredileri genellikle diğer müşterilerden ve bankalardan ucuz maliyetle sunduğu görülmektedir.

1.3.2.1. Kredili Mevduat Hesabı

Maaş müşterisi ihtiyaç halinde bankamatiklerden tahsis edilen limit kadar nakit avans çekebilmektedir. Genelde bu limit maaşları kadar olmaktadır. Kredili mevduat hesabı sayesinde bankalar müşterilerinin hesaplarında hiç para olmadığı ya da yetersiz bakiyeye sahip olduğunda bile müşterinin ihtiyaç duyduğu finansmanı günün her anında ve herhangi bir prosedürle karşılaşmadan müşteriye faizli biçimde borç alma imkânı sunmaktadır.

Bankalar maaş müşterilerine hesap açarken Kredili Mevduat Hesabı (KMH) ya da Kredili Nakit Avans Hesabı adı altında acil ihtiyaç duyulduğunda nakit para çekebilmesi için belirli miktarda ve belirli faiz oranlarında nakit para çekmesi için ek bir hesap açmaktadır. Açılan bu ek hesapların faizleri bireysel ihtiyaç kredilerinden oransal olarak çok yüksektir. Bankalar bu sayede herhangi bir pazarlama operasyonu gerçekleştirilmeden normalin üzerinde bir faizle kredi kullanılarak kârlılığını artırabilmektedir.

1.3.2.2. İhtiyaç Kredileri

Bankalar tarafından Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK)'nın dönemsel olarak belirlemiş olduğu kriterlere riayet etmek şartıyla maaş müşterilerine hazır ve kolay erişilebilir özel faiz indirimli finansman imkânı sunulmaktadır. Tablo 1'de Maaş promosyon müşterisi ile normal bir müşteriye sunulan örnek bireysel kredideki bu indirim farkının karşılaştırması yer almaktadır.

Tablo 1: Maaş Müşterisi ile Normal Müşteriye Sunulan Bireysel Kredi Finansman Maliyet Karşılaştırması

	Normal Müşteri	Maaş Müşterisi	Fark
Kredi Tutarı	₺50.000,00	₺50.000,00	-
Faiz (%)	3,35%	3,00%	0,35%
Vade (Ay)	36	36	-
Taksit (TL)	₺2.775,79	₺2.607,84	₺167,95
Tahsis Ücreti	₺250,00	₺250,00	-
Sigorta	₺250,00	-	₺250,00
Yıllık Maliyet Oranı (%)	67,60%	59,02%	8,58%
Kredinin Maliyeti	₺99.928,28	₺93.882,31	₺6.045,97
Kredinin Toplam Maliyeti	₺100.428,28	₺94.132,31	₺6.295,97

Kaynak: Araştırmacı tarafından güncel bankacılık verilerinden derlenerek oluşturulmuştur.

Tablo 1'de 50.000.-TL 36 ay vadeli bireysel ihtiyaç finansmanı kullanan maaş müşterisi ile normal müşterinin karşılaştırması yer almaktadır. Görüldüğü üzere normal müşteriye nazaran maaş müşterisi promosyon şartnamesine uygun olarak daha avantajlı finansman ihtiyacını gidermektedir. İlgili finansmanın normal müşteriye faiz oranı %3,35 iken maaş müşterisinin %3 olmakta; yıllık maliyeti normal müşterinin %67,6 iken maaş müşterisinin %59,02'dir. Bu finansman işleminde maaş müşterisi normal müşteriye kıyasla yıllık olarak %8,58 oranında daha uyguna kredi kullanabilme imkânına sahiptir. Ayrıca bu farklılıklar dışında 250,00 olan sigorta bedeli alınmamaktadır. Normal müşteri ile maaş müşterisinin kredi taksitlerinin toplam farkı 6.045,97 iken kredinin toplam maliyet farklılığı 6.295,97'yi bulmaktadır. Sonuç olarak banka maaş müşterisine normal müşteriye nazaran çok daha avantajlı finansman sağlamış olmaktadır.

1.3.2.3. Araç ve Konut Kredisi

Banka maaş müşterisine Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun (BDDK) belirlemiş olduğu vade ve limitler dahilinde avantajlı kredi seçenekleri sunmaktadır. Normal müşterilerden farklı olarak ekstra indirimli oran ve/veya vadeler tanımlamaktadır. Örneğin Normal müşteri ikinci el araç için en fazla 48 ay vadeli kredi kullanabilirken maaşlı müşterinin kullanacağı vadenin süresi 144 aya kadar uzayabilmektedir. Aynı durum konut finansmanında da görülebilmektedir. Konut finansmanı için maaş müşterilerine indirimli oranlar, daha uygun kredi tahsis ve ekspertiz ücreti, daha uzun vade uygulanarak müşterinin banka ile olan ilişkisi genişletilebilmektedir.

1.4. Fatura Ödeme Talimatı

Bankalar için otomatik ödeme talimatı bir defa pazarlama operasyonu ve maliyetine katlandıktan sonra yıllarca herhangi bir maliyet ve operasyon maliyeti olmadan mevduat elde edebildiği bir işlemdir. Bu nedenle çapraz satış işlemlerinde en çok kullanılan ürünlerden biri sayılır. Fatura ödeme talimatları neticesinde bankalar elde ettiği mevduat ile finansal piyasalarda ve bankacılık sistemi içerisinde işlem yapar ve kâr tamamıyla bankaya kalır. Aşağıdaki tabloda bankaların fatura ödeme talimatlarından elde edebildiği mevduata ilişkin bir örnek tasvir edilmiştir.

Tablo 2: Otomatik Fatura Talimatı Aracılığıyla Bankada Toplanabilecek Mevduat (*1000)

Faturalar	Elektrik	Su	Telefon	İnternet	Doğalgaz	Dijital Platform	Toplam
Fatura Bedeli	450	200	250	200	750	150	2.000
Ödeme Tarihi	Her Ayın 5'i	Her Ayın 10'u	Her Ayın 15'i	Her Ayın 18'i	Her Ayın 25'i	Her Ayın 30'u	
Bankada Kalma Süresi	20 Gün	25 Gün	0	3 Gün	10 Gün	15 Gün	Ortalama 15 Gün
Bin Müşteri*	450	200	250	200	750	150	2.000
5 Bin Müşteri*	2.250	1.000	1.250	1.000	3.750	750	10.000
20 Bin Müşteri*	9.000	4.000	5.000	4.000	15.000	3.000	40.000
50 Bin Müşteri*	22.500	10.000	12.500	10.000	37.500	7.500	100.000
500 Bin Müşteri*	225.000	100.000	125.000	100.000	375.000	75.000	1.000.000
5 Milyon Müşteri*	2.250.000	1.000.000	1.250.000	1.000.000	3.750.000	750.000	10.000.000

Kaynak: Araştırmacı tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 2'de bir banka müşterisinin altı farklı fatura için otomatik ödeme talimatı vermesi ve bu faturaların banka tarafından ödenmesi durumunda bankaya kazandıracağı

mevduat gösterilmektedir. Senaryoya göre bir ailenin ortalama olarak iki bin liralık bir faturası ödeme tarihleri farklılık gösterse de ortalama olarak 15 gün mevduat olarak bankada kalmaktadır. Banka bu şartları taşıyan bin müşteriye sahip olursa iki milyon lira, beş bin müşteri bulunursa on milyon lira, yirmi bin müşteri olması halinde kırk milyon lira, elli bin müşteriye sahip olursa yüz milyon lira, beş yüz bin müşteriye sahip olursa bir milyar lira ve beş milyon müşteriye sahip olursa on milyar lira mevduata erişmiş olacaktır. Dolayısıyla banka bir defa pazarlama operasyonu yaparak ortalama 15 gün boyunca sadece kendisinin kullanabileceği bir mevduata ve bu mevduattan yıllarca tek başına elde edebileceği kâra sahip olmaktadır. Bu sebeple bankaların otomatik ödeme talimatı verecek potansiyel müşterileri bulma ve onları ikna etme sürecini kapsamlı şekilde yürütmesi gerekecektir. Maaş müşterilerinin ikna edilmesi daha az maliyetli bir operasyonel süreç barındırmasının yanında fatura ödeme talimatı veren müşteri sayısında ciddi artış sağlamakta ve banka kârlılığına önemli katkı sağlamaktadır.

1.5. Sigorta ve Emeklilik Poliçeleri

Bankalar maaş müşterilerine yönelik hayat, emeklilik, konut vb. sigorta poliçelerinde çeşitli indirimler sunmaktadır. Örneğin konut sigortalarında %20, kaskoda %15, seyahat ve sağlık sigortalarında %10 ve sağlık sigortalarında %5 civarında indirim uygulandığı görülmektedir.

Bir banka şubesi 5684 sayılı Sigortacılık Kanunu ve 5411 sayılı Bankacılık Kanununa göre aynı zamanda sigorta acentesi olarak hizmet veren bir kurumdur. Dolayısıyla bir sigorta acentesinin vermiş olduğu bütün sigorta ve emeklilik ürünlerinin satışını yapma hakkına sahiptir. Bankalar maaş müşterilerine yönelik olarak; özel sağlık sigortası, tamamlayıcı sağlık sigortası, yurt dışı seyahat sigortası, doğal afet sigortası (DASK), konut paket sigortası, yangın sigortası, bireysel emeklilik sigortası, hayat sigortası, kredili hayat sigortası, bireysel ferdi kaza sigortası, kara yolları mali sorumluluk sigortası (zorunlu trafik sigortası), kasko ve hukuki koruma, finansal kayıplar, bitkisel ürün sigortası, sera sigortası, büyük ve küçükbaş hayvan sigortası olmak üzere onlarca sigorta ürününü bu hak sayesinde satabilmektedir. Tablo 3'te verilen bankaların 2011 ile 2018 yılları arasında toplam prim üretimi ve Türkiye geneli sigorta prim adedine oranla aldığı paya ilişkin bilgiler bankaların bu kapsamda ne kadar kâr elde edebildiklerine ışık tutmaktadır.

Tablo 3: 2011-2018 Yılları Bankacılık Sektörünün Sigorta Sektörü Prim Üretiminden Aldığı Pay (Milyon ₺)¹⁵

Yıl	Banka Toplam (₺)	Toplam Sigorta (₺)	Bankanın Oranı (%)
2011	3.985	17.165	23,22
2012	4.504	19.826	22,72
2013	5.670	24.229	23,40
2014	5.868	25.989	22,58
2015	6.913	31.025	22,28
2016	8.843	40.486	21,84
2017	11.313	46.554	24,30
2018	12.265	54.653	22,44

Bankaların toplam sigorta poliçe üretimine baktığımızda 2011 ve 2013 yıllarında %23'lük bir paya sahip olduğu görülürken 2012, 2014 ve 2018 yıllarında %22, 2016 yılında %21, 2017 yılında ise %24'lük bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır. 2011 ile 2018 yılları

¹⁵ Hakan Özcan, "Türk Sigortacılık Sistemindeki Banka Kaynaklı Prim Üretimine Banka Şube Sayılarının Etkisi Üzerine Bir Araştırma" 8/15 (2019), 327-342.

özelinde bankalar yaklaşık olarak ortalama %23'lük bir paya sahip olmuştur. Dolayısıyla bu yılların ortalamasına göre her dört pirimin bir tanesinin bankalar aracılığıyla üretildiği söylenebilmektedir.

Tablo 4: 2019-2023 Yılları Arası Bankaların Sigortacılık Sektörü İçerisinde Branş Bazında Prim Üretiminden Aldığı Pay (Milyon ₺)

	Yıl	Banka Toplam (₺)	Toplam Sigorta (₺)	Bankanın Oranı (%)
HAYAT DIŞI TOPLAM	2019	8.770	57.881	15,15
	2020	10.007	68.143	14,69
	2021	13.042	87.580	14,89
	2022	26.897	204.140	13,97
	2023*	25.964	185.889	13,97
HAYAT TOPLAM	2019	9.477	11.359	83,43
	2020	12.125	14.432	84,01
	2021	13.889	17.726	78,35
	2022	23.283	30.858	75,02
	2023*	18.485	24.639	75,02
SEKTÖR TOPLAMI	2019	18.247	69.241	26,35
	2020	22.133	82.575	26,80
	2021	26.930	105.307	25,57
	2022	50.180	234.998	21,11
	2023*	44.449	210.529	21,11

Not * 1.1.2023-30.06.2023 Dönemi Verileri

Kaynak: Türkiye Sigorta Birliği İstatistikleri <https://tsb.org.tr/tr/istatistikler>¹⁶

Hayat Poliçesi= Ferdi Kaza, Seyahat Sağlık, Sağlık, Tamamlayıcı Sağlık, Yatarak Tedavi, Yatarak ve Ayakta Tedavi, Emeklilikten oluşmaktadır.

Bankaların Sigortacılık sektörü içerisinde branş bazında prim üretiminden aldığı payı gösteren Tablo 4 incelendiğinde hayat dışı branşlarda ortalama %14, hayat branşında %80, toplamda ise %24'lük bir paya sahip olduğu görülmektedir. Hayat branşındaki bu oran bankacılık sektörünün sigortacılık sektörüne olan ciddi katkısını göstermektedir. Tablo 3 ve Tablo 4'de yer alan veriler incelendiğinde bankaların toplam sigortacılık sektörünün prim üretiminden aldığı payın son 5 yılda %24'e çıkarak önceki 5 yıla nispeten arttığı gözlemlenmektedir.

Tablo 3 ve Tablo 4'ün en önemli göstergesi bankaların 2011'den 2023 haziran ayına kadar ortalama yıllık 15 Milyar TL'lik bir prim, 2022 yılında 50 Milyar TL'ye, 2023 yılının ilk altı ayında ise 44 Milyar TL'yi aşmış yıl sonuna kadar 80 Milyar TL'yi bulabilecek kapasiteye sahip olduğudur. Ayrıca yıllık ortalama üretimin %75'ini bankacılık kanalıyla yapan hayat ve emeklilik branşında ise son beş yılda ortalama 15 Milyar TL'yi aşan bir değere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bankaların prim üretiminin elementer branşta %22'lerde olmasına karşın hayat ve emeklilik branşında %75'lerde olmasının ana nedeni ise bankadan finansman kullanan müşteriye çapraz satış yoluyla sigorta ürünlerinin satılmasıdır.

¹⁶ Türkiye Sigorta Reasürans ve Emeklilik Şirketleri Birliği TSB, "Türkiye Sigorta Birliği İstatistikleri", ts. (Erişim 02 Ekim 2023).

Tablo 5: Bankaların Yıllar İtibariyle Sigorta Prim Üretiminden Aldığı Kâr (Milyon ₺)

SEKTÖR TOPLAMI					
Kârlılık Oranı	2019	2020	2021	2022	2023*
	₺18.247	₺22.133	₺26.930	₺50.180,00	₺44.449
3%	₺547,41	₺663,99	₺807,90	₺1.505,40	₺1.333,47
5%	₺912,35	₺1.106,65	₺1.346,50	₺2.509,00	₺2.222,45
10%	₺1.824,70	₺2.213,30	₺2.693,00	₺5.018,00	₺4.444,90
15%	₺2.737,05	₺3.319,95	₺4.039,50	₺7.527,00	₺6.667,35

Not * 1.1.2023-30.06.2023 Dönemi Verileri

Kaynak: Araştırmacı tarafından resmi veriler kullanılarak hesaplanmıştır.

Bankaların 2019 yılından 2023 yılı haziran ayı sonuna kadar sigorta sektörü prim üretiminden elde ettiği muhtemel kâr Tablo 5'te gösterilmektedir. Bu verilerin ışığında 2019 yılında %3 kârlılık düzeyinde elde edilen tutar 547,41 Milyon liradır. Bu rakam 2022 yılına gelindiğinde 1,5 Milyar liraya çıkmaktadır. 2022 yılında %5 kârlılık düzeyinde 2,5 Milyar TL, %10 kârlılık payında 5 Milyar TL'ye %15 kârlılık düzeyinde ise 7,5 Milyar liraya ulaşmaktadır. 2023 yılının sadece ilk altı aylık verileri üzerinde %3 kârlılık düzeyinde 1,3 Milyar lira, %5'lik kârlılık düzeyinde 2,2 Milyar lira, %10 kârlılık düzeyinde 4,4 Milyar lira, %15 kârlılık düzeyinde ise 6,6 Milyar lira gibi çok ciddi bir gelir elde etmektedir.

Bu sonuç bankaların maaş promosyonu yoluyla müşteri sayısını artırması durumunda başta konut ve araç kredisi olmak üzere birçok finansman gerçekleştirebileceğini dolayısıyla başta sigorta olmak üzere birçok üründe çapraz satış yaparak karlılığını artırabileceğini göstermektedir.

2. FIKHİ AÇIDAN PROMOSYON UYGULAMASI

Türkiye'de promosyon uygulaması, bankaların müşterilerini ve buna bağlı olarak potansiyel kârlarını artırma amacına matuf ortaya çıkarılmış bir uygulamadır. Ancak bankacılık sisteminin faize dayalı olması ve Türk toplumunda faiz hassasiyetine sahip hatırı sayılır bir kesimin bulunması bu uygulamanın fihki açıdan meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu amaçla fikhî alanında uzman birçok kişiye ve Din İşleri Yüksek Kurulu vb. fetva işlevi haiz kurumlara bu uygulamanın meşruiyetine yönelik sorular sorulmuş ve sorulmaya da devam etmektedir.

Güncel bir mesele olan promosyon uygulaması yakın tarihte ortaya çıktığı için klasik fikhî literatüründe onunla ilgili doğrudan bir hükme rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzde fikhî akademisyenleri ve uzmanları klasik uygulamalara benzeterek ya da fikhî ilkelerden yola çıkarak promosyonun hükmünü tespiti çalışmaktadır. Genel olarak promosyon hakkında serdedilen görüşler ve ulaşılan sonuçlar irdelendiğinde faiz, karz, hibe, ödül, vaat gibi fikhî konulardan hareketle promosyonun hükmünün açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca promosyonu veren kurumun niteliği de meşruiyeti konusundaki fikirlere etki etmektedir. Bu açıdan faizli işlemlerin yoğunlukta olduğu konvansiyonel bankalar ile katılım finans kurumlarının ayrı değerlendirildiği görülmektedir.

2.1. Konvansiyonel Bankalar Tarafından Verilen Promosyonlar

Promosyonun hükmünü tespit edebilmek için uygulamanın mahiyetini tespit etmek zorunludur. Promosyonun mahiyeti sözleşmenin tarafları açısından farklı şekilde tezahür eder. Buna göre konvansiyonel bankalar açısından promosyonlar değinildiği üzere müşteri potansiyelinin ve buna bağlı olarak çeşitli ürün ve hizmetler sunularak gelirin artırılması amacına matuftur. Bankaların işleyişi mudiler tarafından kendilerine mevduat olarak yatırılan paraların çoğunlukla birey ya da kurumlara faizli borç verilmesi neticesinde gelir elde edilmesi şeklindedir. Bu işleyiş bir ya da iki gün gibi kısa vadeli ya da birkaç yıl gibi uzun

vadeli mevduatlarda değişiklik göstermez. Farklı detaylar ve uygulamalar bulunmakla birlikte genel olarak konvansiyonel bankalar kısa vadeli mevduatlarda daha çok gecelik repo vb. uygulamalar üzerinden, uzun vadeli mevduatlarda ise uzun vadeli kredi işlemleri üzerinden faiz geliri elde etmektedir. Maaş promosyonlarının verilebilmesinde her iki vade hesaplaması dikkate alınmakla birlikte çoğunlukla kısa vadeli mevduat gelirleri bankalar tarafından öncelikli olarak hesaba katılmakta ve yapılan gelir hesaplamaları neticesinde promosyon miktarları belirlenmektedir. Bunun yanı sıra potansiyel çapraz satış işlemlerinden elde edilecek gelirlerin de promosyon hesaplamalarında kullanıldığı görülmektedir. Bu şekilde hesaplanan gelirin bir bölümü promosyon adıyla mevduat sahibi olan maaş müşterisine verilmektedir.

Promosyon uygulamasına mudi tarafından bakıldığında ise iki farklı durumla karşılaşılır. Bunlardan birincisi çalışanların promosyonları, diğeri emeklilerin promosyonlarıdır. Çalışanların promosyonlarında uygulama genel olarak banka ile kurum arasında yapılan sözleşme ile gerçekleştirilir. Yapılan sözleşme neticesinde çalışanlara belirtilen promosyon ücretleri banka tarafından verilir.

Emeklilerin promosyonlarında süreç bireysel mahiyet arz eder. Buna göre Sosyal Güvenlik Kurumu ile on dokuz banka ve KFK arasında güncellenen protokole göre emekli maaşları için verilecek promosyon miktarlarında asgari miktar belirlenmiş ve bunun üzerindeki miktarlarda bankaların serbest oldukları belirtilmiştir. Ayrıca promosyon sözleşmelerinin üç yıllık olacağı kabul edilmiştir.¹⁷ Emekliler bahsi geçen protokol uyarınca diledikleri bankadan maaşlarını alabileceklerdir.

Bahsi geçtiği biçimde yapılan promosyon sözleşmelerinin fıkhi açıdan uygunluğuna ilişkin detaylarda farklılık olmakla birlikte temelde faiz veya hibe olduğuna dair İslâm hukukçuları arasında iki kanaatin oluştuğu söylenebilir.

2.1.1. Promosyonların Faiz Olduğu Görüşü

Hayreddin Karaman ve Faruk Beşer gibi isimler tarafından dile getirilen bu görüşe göre bankalar sözleşme neticesinde hesaba yatırılan maaşları faizli uygulamalarda kullanmakta ve buradan elde edilen gelirin bir kısmını promosyon olarak maaş sahiplerine vermektedir. Dolayısıyla elde edilen faizin bir kısmının çalışanlara verilmesi anlamı taşıdığı için faizdir ve kişiler tarafından alınması ve kullanılması haramdır. Ancak mümkün olduğu sürece promosyonlar kişisel harcamalarda kullanılmamalı, mümkün olmadığı takdirde ise promosyonlar bankalardan alınıp yoksullara ya da güncelde faizin sarf edilebildiği yerlere verilmelidir.¹⁸

Bu görüşte İslâm hukukçularının kanaatlerinin sebebi promosyonun bir sözleşme neticesinde veriliyor olmasıdır. Dolayısıyla ister kurumlardaki harcama sorumlusunun başkanlığında oluşturulan bir komisyon ile banka arasında ister bireysel olarak kişiler ile banka arasında yapılan bir sözleşme ile yapılmış olsun sonuç itibarıyla ortada bir akit bulunmakta ve bu akit gereğince promosyonlar hak sahiplerine dağıtılmaktadır. Dolayısıyla burada faiz olmadığını söylemek mümkün olmayacaktır. Çünkü yapılan sözleşme gereği bankaların bu maaş sayesinde elde edecekleri gelir faizli bir gelirdir ve bu gelirden promosyon adı altında kişilere ödeme yapılmaktadır.¹⁹

Promosyonun faiz olduğu konusunda aynı kanaati taşımakla birlikte tercih imkânına göre farklı hüküm içereceğini düşünenler de bulunmaktadır. Buna göre kamu personelleri gibi çalışanların tek başına söz sahibi olamayıp kurum yetkilileri tarafından yapılan sözleşmeler neticesinde alınan promosyonların kullanılması caizdir. Çünkü burada her ne

¹⁷ SGK, "Emekli Promosyonu ile İlgili Basın Duyurusu" (10 Ekim 2022).

¹⁸ Hayreddin Karaman, "Bankaların Promosyonu", <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0260.htm> (09 Ekim 2018); Faruk Beşer, "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fıkhi Durumuna İlişkin Değerlendirmeler" (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III, Afyonkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 89.

¹⁹ "Bankaların Verdiği Maaş Promosyonları Caiz Mi?", haz. Mustafa Karataş, *YouTube* (Erişim 10 Ekim 2023).

kadar sözleşme bulunsa da sözleşme promosyonu alan kişiler ile banka arasında yapılmaz. Dolayısıyla bu kişilerin aldıkları promosyon kendilerinin dahil olmadığı bir sözleşme neticesinde zorunlu olarak çalışanlara verilmiştir. Bu da sözleşme her ne kadar faiz içerse de promosyonu alan kişilerin talep ettiği bir durum olmadığı için kullanmalarında sakınca oluşturmaz. Ancak emeklilerde olduğu gibi bireysel olarak banka ile kişi arasında yapılan sözleşmelerde kişinin tercih hakkı bulunmaktadır. Bu durum alınacak promosyonlarda kişinin sorumluluğunu ortaya çıkarır. Bu ise kişinin kendi tercihi ile promosyon aldığını gösterir ve bu haliyle faizli kazanç elde edilmiş olur ki bu da haramdır.²⁰ Ancak kurumsal olarak yapılmış olsa da kişileri etkileyen bir sözleşme neticesinde faiz olduğu bilinen bir gelirin zaruret sebebiyle caiz olması akıllardaki şüpheyi gidermeye yeterli değildir.

Genel anlamıyla bahsi geçen kanaatten anlaşıldığına göre kişinin bankayı tercih etme imkânı bulunduğu müddetçe KFK üzerinden maaşını almayı tercih etmesi öncelikli olmalıdır. Bu da SGK tarafından yapılan protokolle banka tercihinde serbest bırakılan emeklilerin faizli işlem yapmayan kurumları tercih etmesi gerektiğini gösterir. Ancak çalışan kesimin bu şekilde bir tercih olanağı bulunmadığı için yapmaları gereken promosyonu alıp faiz gelirinin kullanılabilirdiği yerlere ya da yoksullara vermeleridir. Faiz gelirinin kullanılmasına dair bir cevazın olup olmadığı ve kullanılacaksa nerelerde kullanılabileceği ise bu görüşten çıkarılamamaktadır.

2.1.2. Promosyonların Hibe Olduğu Görüşü

İslâm hukukunda hibe bedelsiz olarak gerçekleştirilen akitlere verilen isimdir. Bu anlamda taraflardan birinin karşılığında bir şey almaksızın malını vermesi hibe kapsamına girecektir. Dolayısıyla ister zekât, fitre, sadaka gibi dini bir zaruret sebebiyle olsun, ister hediye, bağış vb. gibi vicdani veya başka sebeplere dayalı olsun karşılıklı bir bedel değişimi bulunmayan bu akitlerin tamamı tek taraflı akit olması hasebiyle bir nevi hibe gibi kabul edilebilir.

Orhan Çeker ve Mehmet Talu içerisinde olduğu İslâm hukukçularından bir kısmı promosyonların bankalar tarafından karşılıksız verilmesinden hareketle hediye niteliği taşıdığı ve bu sözleşmenin hibe kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü bir akdin faizli alışveriş kapsamında sayılabilmesi için mübadele niteliği taşıması temel şarttır. Dolayısıyla karşılıklı bedellerin değişiminin bulunmadığı akitlerde faizden bahsedilemez. Promosyon uygulaması incelendiğinde ise karşılıklı bir bedel değişimi olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla tek taraflı bedel naklinin gerçekleştiği hibe akdi faiz içermeyecektir. Salt promosyon sözleşmesi üzerinden değerlendirildiğinde akitte faizin bulunduğu söylenemez. Ancak promosyonu yani hediye veren kurumun kazançları incelendiğinde bu hibe bedelinin çoğunlukla faizli akitler üzerinden elde edildiği görülmektedir. Bu da haram yolla kazanılan bir gelirin hediye olarak verilmesinin haram olacağı ilkesine girmektedir. Bu nedenle her ne kadar promosyon sözleşmelerinde faiz olmadığı belirtilse de haram yolla elde edilen gelirin hediyesi olduğu için bu bedeller yine haram olmakta ve kullanılması caiz olmamaktadır. Dolayısıyla bu tür gelirlerin kullanılmaması ve ihtiyaç sahiplerine verilmesi daha uygun olacaktır. Kişinin kendisinin kullanımına yönelik bir zaruretinin olması durumunda ise gıda vb. asli ihtiyaçlarda kullanılmaması gerektiği fatura vb. şeylerin bu para ile ödenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.²¹

Zikredilen görüş her ne kadar promosyonu faiz olarak nitelemese de faiz kazancının bir hediyesi sayıldığı için haram olduğunu zikretmekle faiz görüşü ile aynı sonuca ulaşmaktadır. Fakat hibenin gayr-i lâzım bir akit olması sebebiyle tek taraflı feshedilebilmesi

²⁰ Abdülaziz Bayındır, "Bankaların Maaşlarımız Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?", <https://www.fetva.net/yazili-fetvalar/bankalarin-maaslarimiz-karsiliginda-verdigi-promosyon-helal-midir.html>, ts. (Erişim 10 Ekim 2023).

²¹ "Promosyon - Diriliş Sohbetleri", haz. Orhan Çeker, *YouTube* (Erişim 10 Ekim 2023); "Bankaların Maaşlar İçin Başlattığı Promosyon Parası Caiz midir?", haz. Mehmet Talu, *YouTube* (Erişim 10 Ekim 2023).

gerekmektedir. Ancak promosyonu alan kişi ya da veren kurum bu sözleşmeden tek taraflı vazgeçmemektedir. Bu görüş sahipleri zikrettiğimiz hususa dair bir açıklama getirmemektedir.

Öte yandan alınan promosyonların nerelerde harcanabileceğine yönelik hibe görüşünde olanların kanaatleri faiz görüşü ile paralellik arz eder. Bu görüş sahipleri de promosyonların faiz olmasa da haram gelirden verilmesinden hareketle kişisel harcamalarda kullanılmayacağını ve ihtiyaç sahiplerine verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu görüş sahiplerinden bazılarında göre promosyon bazı durumlarda caiz olabilmektedir. Buna göre devlet memurlarının kamu bankalarından alacağı, banka çalışanlarının çalıştıkları bankalardan alacakları ya da banka sahipliği bulunan holding ve şirketlerde bulunan çalışanların holdingin sahip olduğu bankalardan alacakları promosyonlar maaşa ek tazminat vb. ilaveler gibi addedilir. Dolayısıyla bu şartları taşıyacak biçimde alınmış olan promosyonların kullanılması caiz olacaktır.²² Ancak bu şekilde alınacak bir promosyonda da faizli kazanç bulunması zihinlerde oluşan soru işaretlerini tam olarak gidermeye yetmemektedir.

Promosyon ile ilgili benzer şekildeki kanaatini belirten Din İşleri Yüksek Kurulu bu uygulamada faizin net olmadığını ancak faiz şüphesi barındırdığı için uzak durulması gerektiğini şu cümlelerle vurgulamaktadır:

Bankaların, kamu veya özel sektörde çalışanlara, çalıştığı kurumlar tarafından maaşlarını kendilerinden almayı tercih etmeleri karşılığında vermiş oldukları promosyonlar, işleyiş bakımından faize tam olarak benzememekle birlikte faiz şüphesinden de tümüyle uzak değildir. Bu itibarla, temel ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olanların bu parayı kendileri ve bakmakla yükümlü oldukları yakınları için kullanmamaları; bilakis ihtiyaç sahibi fakirlere vermeleri uygun olur.²³

Bu açıdan bakıldığında faiz şüphesi barındırması kanaatinden hareketle Din İşleri Yüksek Kurulu'nun da promosyonun faizli gelirden verilen bir tür hibe olduğu fikrini benimsediği söylenebilir. Ayrıca Kurul bu paraların havâic-i asliyesini karşılamaya gücü yetenler tarafından kullanılmamasını ve ihtiyaç sahibi yoksullara verilmesini zikretmekle faiz veya hibe görüşünde olanlarla aynı sonuca ulaşmaktadır.²⁴

2.1.3. Görüşlere İlişkin Değerlendirme

Promosyon uygulamasının oldukça güncel bir mesele olması sebebiyle İslâm hukuk literatüründe doğrudan hükmü bulunmamaktadır. Bu kapsamda bu alanın günümüzdeki uzmanları tarafından farklı kanaatler dile getirilmiş olsa da her bir görüşün kendi içerisinde eksik bıraktığı bir yön ya da cevaplamadığı soru bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki görüşün de İslâm'ın emirleri doğrultusunda hayatını sürdüren bireylerin zihnindeki problemleri tam olarak gideremediği söylenebilir.

Güncel promosyon uygulamasının hukuki aşamaları incelendiğinde bu bedellerin bir sözleşmeye dayalı olarak kişilere verildiği görülmektedir. Bu nedenle sözleşmenin detaylarından hareketle niteliği ortaya konabildiğinde fıkhi açıdan akit olup olmadığı ya da ne tür bir akit olduğu hakkında yorumda bulunulabilir. Promosyon sözleşmelerinin detayları ile ilgili yayımlanan yönetmelik ve kararlar incelendiğinde tarafların karşılıklı biçimde hukuki yükümlülük altına girdikleri bir sözleşmenin yapıldığı görülmektedir. Banka ve kurum arasında hukuken bağlayıcı şekilde imzalanan sözleşmeye göre banka belli bir süre müddetince maaşların kendisi üzerinden alınması taahhüdüne karşılık belli bir meblağ vermeyi taahhüt etmekte ve bu meblağı bazen peşin bazen ise vadeli biçimde ödemektedir.

²² "Promosyon - Diriliş Sohbetleri".

²³ Din İşleri Yüksek Kurulu, "Bankaların Promosyonu caiz midir?", <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1313/banka-promosyonu-caiz-midir> (18 Ağustos 2017).

²⁴ Promosyona dair fıkhi görüşler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Memet Zeki Uyanık, "Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fıkhi Durumu", *Marife* 18/2 (2018), 633-650.

Bankanın taahhüt ettiği miktar ise bu süre zarfında maaşlar üzerinden elde edeceği çoğunluğu faiz olan gelirinden hesap edilerek verilmektedir. Dolayısıyla yapılan promosyon sözleşmeleri ile kişilerin banka ile yaptığı vadeli mevduat sözleşmesi arasındaki fark mevduata yatırılan miktarın tek seferde değil her ay düzenli olarak yatırılma garantisidir. Bu açıdan yapılan sözleşmeye bakıldığında bir vaat sözleşmesi niteliği taşıyacağı söylenebilir. Ancak her ne kadar vaat gibi görünse de karşılıklı olarak vaat bulunmasına rağmen fıkhi açıdan vaadin tek taraflı irade beyanı içermesi, kişinin haram bir fiile yönelik yaptığı vaadin yerine getirilmesinin haram olması, vaadin kazai/hukuki bir bağlayıcılığının bulunmaması gibi sebeplerle promosyon sözleşmesinin vaat kapsamında değerlendirilmemesi gerekir. Kaldı ki Hanefî ulemasının çoğunluğu tarafından karşılıklı bir vaatleşmenin bulunduğu en yakın örnek olan istisnâ' sözleşmesi gayr-i lâzım olmakla birlikte akit olarak kabul edilmiş ve vaat sayılmamıştır. Bu nedenle promosyon uygulamasının, taraflarını banka ve maaş müşterisinin ya da kurumun oluşturduğu bir akit olarak değerlendirilmesi makul tercih olacaktır.²⁵

Akit kabul edilmesi makul olmakla birlikte nasıl bir akit olduğunun tespiti ayrı bir çabayı gerektirmektedir. Uygulamanın detayları incelendiğinde maaşın yatırılması taahhüdüne karşılık verilen bir hibe olarak görülmesi mümkündür. Bu durum akdin ivazlı hibe olabileceğini akllara getirmektedir. İvazlı hibelerin mahiyeti tartışılmakla birlikte genel kanaat bu akitlerin bey' akdi gibi çift taraflı bir akit olması yönündedir.²⁶ Promosyon sözleşmelerinin tarafları bağlayıcı nitelikte yapılması ve maaşların belli bir süre verilmesi şartıyla promosyonun hibe edilmesi akdin lazım bir muâvazât akdi olmasının akla daha yakın olduğunu göstermektedir. Bu nedenle promosyon sözleşmelerinin ivazlı hibeye benzediği söylenebilir.

Promosyon sözleşme süreci de bu anlamda ivazlı hibeye benzetilebilir. Özet olarak sürecin işleyişine bakıldığında çalışanlar özelinde promosyon sözleşmeleri harcama yetkilisi önderliğinde memur temsilcilerinin de bulunduğu komisyon ile bankalar arasında ihale süreci yürütülerek en yüksek promosyon teklifi veren banka ile yapılmaktadır. Anlaşmanın tarafı olan komisyon çalışanların zorunlu vekili konumundadır. Dolayısıyla her ne kadar tercihe dayalı olmasa da anlaşmayı memur tarafından vekalet verilen kişiler yapmaktadır. Banka bu sözleşme gereğince belli bir süre boyunca kendileri aracılığıyla kullanılacak maaşların karşılığında promosyonu hibe etmektedir. Bu şartın gerçekleşmemesi durumunda ise hibeden vazgeçebilmektedir. Dolayısıyla bu süre zarfında kendisine yatırılacak maaşlardan elde edeceği gelirin bir kısmını memurlara hibe etmektedir. Bu durumda banka tarafından karşılığı olmadan verilen bir hediyeden söz edilemez.

Bankanın elde edeceği gelire karşılık bu hediye verdiği ve bu gelirin ise çoğunlukla faizli gelir olacağı sözleşmeyi yapan taraflarca bilinmekte ve anlaşma buna göre yapılmaktadır. Bu ise faiz geliri elde etmek üzere banka ile bir ortaklık kurmak anlamına da gelebilecektir. Fakat paranın henüz çalışanın mülkiyetine geçmeden bankanın kullanımına giriyor olması ve maaşların banka aracılığıyla alınmasının yasa ile zorunlu tutulması bireysel faiz ortaklığından söz edilmesine engel olmaktadır. Öte yandan banka açısından bakıldığında yatırılan bu paraların banka tarafından kullanımına müsaade edilmesi bu akdin bir çeşit karz olduğunu da göstermektedir. Kurum ya da devlet tarafından memurun istihkakı bankaya borç olarak verilmektedir. Banka aldığı bu borç ile faizli işlem yaparak gelir sağlamak ve elde ettiği bu gelirin bir kısmını da promosyon adı altında istihkak sahibi çalışana hibe etmektedir. Dolayısıyla çalışan tarafından doğrudan banka ile yapılmış ikili bir sözleşme bulunmamakta, çalışan, hak sahibi olarak kurum tarafından bu sözleşmeden faydalanacak taraf olarak belirlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında bankaya borcu veren kişi doğrudan

²⁵ Mustafa Demiray, "Vaad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012); Hamza Aktan, "İstisnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001).

²⁶ Vehbe ez-Zuhayfî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 5/28-30.

çalışan değil, kurumdur. Fakat bu borcun çalışanın hak sahibi olduğu paradan verilmesi ve bu paraya karşılık çalışana promosyon adıyla faizli gelirin bir bölümünün aktarılması alınan bu miktarların helal olmayacağı kanaatine ulaştırmaktadır.

Emekliler için de durumun çok farklı değildir. Hak sahibi olunan maaş alacakları SGK tarafından yapılan protokolde bulunan bankalardan biri aracılığıyla alınmaktadır. Protokol yapılan bankalar arasından birini emeklinin tercih etme hakkı bulursa da protokol dışı bir kurumdaki tercih etme şansı bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada da sınırsız bir tercih hakkı yoktur. Ancak yine de çalışanlardan farklı olarak protokol içerisinde KFK'ların bulunuyor olması ve emeklilerin bu bankaları seçebilme hakları onların kısmi sorumluluğu bulunduğu izlenimini doğurur. Bu nedenle emekliler tarafından bu özgürlüğün kullanılarak KFK'lardan maaş alımının tercih edilmesi mevcut durumda en makul davranış olacaktır.

Özetle söylemek gerekirse -her ne kadar hangi akit altına gireceği konusunda ihtilaf bulursa da- promosyonla ilgili görüşler ve uygulamanın güncel süreçleri detaylı olarak incelendiğinde promosyonun caiz olmayacağı konusunda hem fikir olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen pratikte promosyon uygulamasının iptal edilmesi ve ortadan kaldırılması mevcut hukuki işlemler ve kurallar sebebiyle mümkün olmamaktadır. Bu nedenle promosyon uygulaması faizin gayr-i meşru kabul edilmediği, aksine faizli işlemlerin bir şekilde zorunlu tutulduğu mevcut iktisadi kurallar ile faizin kesin biçimde yasaklandığı fıkhi hükümlerin çatışma alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar fıkhi açıdan promosyon uygulamasının yasak olması gerektiği ve gayr-i meşru olduğu belirtilse de pratikte bu yasağın uygulanması mümkün olmamakta ve bireylerin hak sahibi olduğu maaşlar üzerinden çoğunluğunu faizin oluşturduğu banka gelirleri elde edilmektedir. Meşru kazançlar üzerinden elde edilen gayr-i meşru gelirlerin bir kısmı da bireylere dağıtılmaya devam etmektedir. Temelde daha derinlikli bir problemin semerelerinden olması sebebiyle promosyon meselesinin çözümü de oldukça meşakkatli bir durumu barındırmaktadır. Ancak yine de toplum nezdinde kabule mazhar olmaya devam eden fıkhi hükümlerin bireylerin davranışına yön vermesi, promosyon uygulamasının hükmünü tespit etmeyi ve alınan promosyonların ne yapılabileceği konusunda fikir yürütmeyi zorunlu tutmaktadır.

Bahsi geçen hükmi tahliller neticesinde yapılması gerekenlere dair söylenebilecek ilk husus promosyon sözleşmelerinin hak sahibi olan çalışan ve emeklilerin özgür iradeleriyle maaşlarını alacakları kurumu belirleyebilmeleri gerektiğidir. Bunun için devlet tarafından yapılacak kapsamlı bir düzenleme ile maaş ödemelerinin yapılacağı aracı kurumun ve maaşların alınma biçiminin kişilerin tercihine dayalı bir altyapının tesis edilmesi gerekmektedir. Böylece promosyonun meşruiyeti konusunda yaşanacak ihtilaflar ortadan kalkabilecek ve mesele nihai bir çözüme kavuşabilecektir. Ancak bu şekildeki bir çözümün gerçekleşeceği zamana kadar bu sözleşmelerin yapılmasında çalışan ve emeklilerin mutlak sorumluluğunun bulunmadığı söylenebilir.

Promosyon sözleşmeleri sırasında bireylerin zaruret sebebiyle sorumluluğunun düşeceği kabul edilmekle birlikte promosyonun alınmasından sonraki kullanım için böyle bir zarureten söz edilemez. Çünkü zaruret hali ortadan kalkmış ve promosyon miktarları kişilerin özgür iradesi ile kullanımına bırakılmıştır. Hal böyle olunca bu paraların konvansiyonel bankaların elde ettikleri faiz gelirin bir parçası olduğu ve bu faiz gelirin de hak sahibi olunan maaşlar üzerinde elde edildiği bilinmelidir. Dolayısıyla promosyonların kullanımında buna göre hareket edilmek gerekmektedir. Paranın zaruri olarak veriliyor olması kullanılmasına dair bir meşruiyet sağlamayacaktır. Zorunlu olarak alınmış olan bu paraların alınmayıp bankaya bırakılması, kişisel ihtiyaçlar için kullanılması ya da kişisel ihtiyaçlar dışında başka bir yöne harcanması olmak üzere üç seçenek ortaya çıkmaktadır.

Promosyonların alınmaması bir seçenek olarak düşünülebilirse de bu durum da mevcut yönetmelikler ve yapılan sözleşme gereği mümkün olmamaktadır. Bankalar tarafından o bankadan maaş alacak her kişi için promosyon bedellerinin maaş hesaplarına

yatırılması yasal zorunluluktur.²⁷ Dolayısıyla ancak alınan bu bedellerin geri verilmesi seçeneği söz konusu olabilir. Ancak bu seçeneğin seçilmesi meşruiyet bakımından uygun olmayacaktır. Çünkü bu durum kişilerin kullanımına bırakılmış olan promosyon bedellerinin ihtiyari biçimde bankaya yeniden faizde kullanmak üzere verilmesi demek olacaktır. Bu da faiz geliri elde eden kurumun bu fiilini teşvik etmek ya da en azından engel olabilme imkânı varken bunun yapılmaması anlamına gelecektir. Bu ise def-i mefâsid prensibine aykırılık teşkil etmektedir.

İkinci seçenek olan kişisel harcamalarda kullanılabilmesi ise değinildiği üzere helal olmadığında yüksek şüphe barındıran bir paranın harcanması olacağından meşruluğu da şüpheli olacaktır. Bu haliyle kişinin kendi helal kazancına helal olmayabilecek bir geliri karıştırmaması söz konusu olacaktır.

Geriye kalan son seçenek ise bu miktarın başka yollarla mülkiyetten çıkarılmasıdır. Bu seçenek mevcut promosyon uygulamasında ehven-i şer olarak kabul edilebilir. Burada da üç farklı durum söz konusudur. Birincisi promosyon paralarının gerçek sahiplerine iade edilmesidir. Promosyonların gelir kalemi dikkate alındığında bu gelirin banka tarafından kredi sözleşmesi ile borç verilen kişi ya da kurumlardan faiz adıyla alınan fazlalık olduğu görülecektir. Bu yönüyle düşünüldüğünde bu fazlalık miktarın asıl sahibinin faizli şekilde bankaya borç ödeyen kişi/kurum olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle dolaylı yoldan promosyon adıyla çalışanların eline geçen bu fazlalık miktarın asıl sahibi bankadan kredi kullanarak fasit akit yapmış olan kişilerdir. Fasit bir akdin sahihe dönmesi ise fesat sebebinin ortadan kaldırılması ile yani faiz olan fazlalık miktardan vazgeçilip sahiplerine iadesi ile mümkündür.²⁸ Dolayısıyla promosyon bedellerinin öncelikli olarak harcanması gereken yer burasıdır. Ancak mevcut durumda bankaların bu gelirlerinin bir havuzda toplandığı düşünüldüğünde paranın hakiki sahibi tespit edilememekte ve promosyonun bu yolla gerçek sahiplerine geri verilip kredi sözleşmelerinin sahih hale getirilmesi mümkün olmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında sahibi bulunamayan malların (lukata) hükümleri ile ilişkilendirilmesi mümkün olacaktır.²⁹ Bu kapsamda sahibi doğrudan bulunamasa da belki bir seçenek olarak çeşitli mecburiyetler sebebiyle daha önceden faizli kredi işlemine bulaşmış olan kişilerin borçlarındaki faiz miktarının silinmesi amacıyla kullanılabilir. Ancak bu durumun kişilerin faizli kredi işlemlerine tevessülünü artıracak bir nitelik oluşturması halinde bu tercih def-i mefâsid gereği uygun olmayacaktır.

Promosyonların kullanılabilmesi ikinci durum bu paranın yasal zorunluluk neticesinde verilmesinden hareketle tekrar devlete geri ödenmesidir. Lukata hükümlerinde hâkim yani devletin bilgisi dahilinde buluntu malın muhafaza edilmesi anlayışından hareketle promosyonların da devlete iadesi söz konusu olabilir. Bu durumda promosyonlar vergi vb. resmi giderler ile devlete iade edilebilir. Çünkü vergiler devletin kişilerden çoğunlukla kamu hizmeti ve harcamalarında kullanmak üzere aldığı gelirlerdir. Promosyonların vergilerde kullanılması ile gerçek hak sahiplerine ulaştırılması mümkün olmayan bu tür paraların toplumun tümüne iade edilmesi söz konusu olabilecektir.

Üçüncü durum ise bu paraların ihtiyaç sahipleri için kullanılmasıdır. Bu durumun tercih edilmesi en makul olandır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus lukata hükümlerinde olduğu üzere başkasının malının tasadduk edildiğinin bilincinde olunmasıdır. Promosyonu alan kişiler meşru bir sebebi bulunmadan elinde bulunan bu miktarı ihtiyaç sahiplerine, hayır kurumlarına, cami vb. vakıf müesseselerine veya doğal afet, savaş vb. sebeplerle ihtiyaç duyulan imar faaliyetlerine hayır amacı gütmeyen vermeli ve bu harcamalarını zekât, sadaka, kefaret vb. yükümlülükler yerine saymamalıdır.

²⁷ BP-2007.

²⁸ Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/22-27.

²⁹ Saffet Köse, "Lukata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

2.2. Katılım Finans Kurumları (KFK) Tarafından Verilen Promosyonlar

Konvansiyonel bankalar tarafından verilen promosyonlar konusundaki hükmi çekinceler Katılım Finans Kurumları (KFK) tarafından verilecek promosyonlara ilişkin alınan kararlarda da kendisini göstermektedir. Buna göre Türkiye Katılım Bankaları Birliğı (TKBB) Danışma Kurulu tarafından KFK'ların verecekleri promosyonlara ilişkin 31.10.2019 tarihinde aşağıda zikredilen hüküm karar bağlanmıştır.

TKBB Danışma Kurulu: KATILIM BANKALARININ VERECEĞİ PROMOSYON

TALEP ÖZETİ:

Katılım bankalarının maaş ödemelerine aracılık yapmaları ve bu bağlamda promosyon ödemelerinin meşruiyeti konusunda Danışma Kurulu görüşünün bildirilmesi talep edilmektedir.

KARAR:

Katılım bankalarının, katılım bankacılığı ilke ve standartlarına aykırı olmayan alanlarda faaliyet yürüten kurumların çalışanlarına ait maaşların/ücretlerin dağıtılmasına aracılık yapmalarında ve kurum çalışanlarına promosyon ödemelerinde bir sakınca yoktur. Ancak katılım bankası ile maaş dağıtan kurum veya çalışanları arasında yatırılan maaşın belli bir süre bankada kalmasına dair bir şart ileri sürülemez.

GEREKÇE:

Maaş dağıtım hizmetinde aracılık eden kurumlar, birtakım avantajlar elde ettiğinden bu tür aracılık hizmetlerine talip olmaktadır. Katılım bankaları da elde edecekleri avantajları dikkate alarak kendi ilke ve standartlarına uygun alanlarda faaliyet gösteren kuruluşların maaş/ücret dağıtımına aracılık edebilir ve kuruma ve/veya çalışanlarına promosyon şeklinde ödeme yapabilirler. Bu ödemeler hibe kapsamında değerlendirildiğinden katılım bankacılığı ilke ve standartlarına aykırılık teşkil etmez. Fakat sözleşmede katılım bankası ile maaş dağıtan kurum veya çalışanları arasında yatırılan maaşın belli bir süre bankada kalmasına dair bir şart yer aldığı takdirde ödenen promosyon paranın bekleme süresinin karşılığı olacağından katılım bankacılığı ilke ve standartlarına uygun değildir.

En doğrusunu Yüce Allah bilir.³⁰

Zikredilen karardan anlaşıldığına göre TKBB Danışma Kurulu da promosyonların hibe mahiyetini içerdiği kanaatindedir. Dolayısıyla promosyonların verilmesinde hibe hükümlerinin geçerli olması gerektiği ve KFK'lar tarafından bu kapsamda promosyon ödenmesinde herhangi bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak gerekçeli kararda da açıklandığı üzere hibe hükümlerinin dışına çıkabilecek ve promosyonu hibe kapsamında değerlendirmeye engel olacak bir şart ya da sözleşme maddesinin eklenmesi halinde katılım finans ilkelerine aykırılık taşıyacağı kabul edilmektedir. Bu minvalde promosyon karşılığında belli bir süre maaşın kalmasına ilişkin sözleşme yapılması karşılıklı bedellerin değiştiği ivazlı hibe gibi bir akde çevirecek ve faizli işlem şüphesini ortaya çıkaracaktır.

Bu karara istinaden KFK'lar sözleşme sırasında maaşın belli bir süreyle bankada kalması konusunda herhangi bir şart ileri sürülmeden promosyon ödemeleri yapabilmektedir. Ancak değinildiği üzere maaşların bankalar üzerinden ödenmesi gerektiğine ilişkin kanun³¹ ve tebliğler³² bu şartın ileri sürülmesini zımnen zorunlu tutmaktadır. Dolayısıyla maaşlar ilgili mevzuat uyarınca belli bir gün öncesinde bankaya yatırılmakta ve KFK'lar tarafından kullanılmaktadır. TKBB Danışma Kurulu tarafından alınan kararda ise maaşın belli bir süre bankada kalmasına ilişkin şartın kurumun taraf olduğu sözleşmelerde de bulunamayacağı açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla sözleşmede her ne kadar açıkça yer almasa da mevzuat uyarınca önceden yatırılması ve maaşın belli bir sürede

³⁰ TKBB Danışma Kurulu, "Katılım Bankaları Tarafından Maaş Promosyonu Ödenmesi" (31 Ekim 2019).

³¹ DMK, 1965, md.164

³² ÜPİBAÖD, 2008; AÜÖHGY, 2009; ABAÖHGT, 2012.

bankada kalması zorunlu olduğu taraflarca bilinmekte ve buna göre hareket edilmektedir. Mevzuatın gerekliliklerini bir örf gibi kabul etmek mümkün olursa bu durum “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir”³³ külli kaidesi kapsamına gireceğinden sözleşmede şart kılınmış gibi sayılacaktır. Bu açıdan bakıldığında KFK’lar tarafından verilen promosyonlarda da karşılıksız bir hibeden öte önceden yatırılacağı bilinen maaşların karşılığı olarak verildiği şüphesi ortaya çıkacaktır.

KFK’lar tarafından belli bir süre bankada kalan maaşlar faizli işlemde kullanılmadığı için verilen promosyonların faizli gelirin payı olduğu söylenemez. Ancak maaşın KFK tarafından kullanılması neticesinde elde edilecek kârın personele verilmesi söz konusudur. Bu durumda bir hibeden ziyade ortaklık (mudarebe) sözleşmesinden bahsedilebilecektir. Bu da KFK tarafından henüz kâr ya da zarar edileceği belli olmadan ve elde edilmemiş potansiyel kârın ortağı olduğu peşin olarak maaş müşterisine verilmesi problemini ortaya çıkaracaktır. Mudarebe akdinde ise kâr belli olmadan dağıtım yapılması meşru değildir. Kanaatimizce bu sebeple TKBB Danışma Kurulu tarafından maaşın bankada kalmasına yönelik şart ileri sürülemeyeceği belirtilmiştir.

Sonuç olarak alınan bu karar ile konvansiyonel bankalar tarafından yapılmış olan promosyon sözleşmelerinin TKBB Danışma Kurulu’nca da meşru görülmediği dolaylı olarak çıkmaktadır.

3. PROMOSYONA ALTERNATİF KATILIM FİNANS ÜRÜN TEKLİFİ: KARZ LİMİTİ

Bankalar ve kurumlar tarafından yapılmakta olan promosyon uygulamalarının yukarıda değinildiği üzere, fıkhi açıdan meşru olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Nitekim bu nedenlerden ötürü KFK tarafından promosyon sözleşmeleri, TKBB Danışma Kurulu’nun kararından da anlaşılacağı üzere güncel şekli ile yapılamayacaktır. Bu ise KFK’ların çalışan ya da emeklilerin maaşlarının dağıtımında aracı olmasını oldukça sınırlamakta ve konvansiyonel bankaların maaşların dağıtımında söz sahibi olmasına sebep olmaktadır. Bu durum KFK’ların ulusal ve global finans sistemi içerisindeki paylarının genişletilerek faize alternatif üretme çabalarını da sekteye uğratmaktadır. Öte yandan toplum içerisinde azımsanmayacak oranda faiz hassasiyeti bulunan kişilerin promosyon ile zorunlu olarak faizli bir işleme yönelmesine neden olmakta ve bu kişiler için faiz dışı bir alternatif sunulamamaktadır. Bu durum promosyon uygulamasına alternatif olabilecek ve gerek devletin gerek KFK’ların gerekse toplumun bu yöndeki talep ve arzularını karşılayabilecek bir uygulamanın geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde fıkhi açıdan meşru ve dolayısıyla katılım finans ilke ve kurallarına uygun olacağı düşünülen ve promosyon yerine kullanılabilecek alternatif bir ürün olan “Karz Limiti” uygulaması teklif edilmektedir. Uygulamanın teorik mahiyeti ve finans sektörüne pratik açıdan katkısı aşağıda açıklanmaktadır.

3.1. Uygulamanın Teorik Altyapısı

Karz Limiti uygulamasının temeli İslâmi sözleşmeler arasında oldukça geniş yer bulan ve hem dünyevi hem de uhrevi açıdan fayda yönü olan karz-ı hasen uygulamasına dayanmaktadır. Bilindiği üzere karz-ı hasen İslâmi finans sisteminin temel sözleşmeleri arasında bulunmakta ve ihtiyaçların faizsiz şekilde giderilmesini sağlayan bireysel borçlanma imkânını sağlamaktadır. Dolayısıyla karz, faizsiz borç verme uygulamasıdır ve verilen borç sayesinde ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmekte bu sayede gelir dağılımındaki dengenin korunabilmesi gerçekleşebilmektedir. Öte yandan borç veren kişi tarafından ise maddi karşılık beklenmeden yapılan bu işleme yönelik karşılığın Allah tarafından maddi ve manevi olarak verileceği bilinmektedir. Bu sebeple bu kavram “güzel

³³ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle) (ts.), md. 43.

borç” anlamında “Karz-ı hasen” adıyla İslâm finans sistemi içerisinde yer edinmiştir. Hem dünyevi hem de uhrevi bakımdan fayda sağlaması da buradan neşet etmektedir.³⁴

Karz-ı hasen uygulamasından yola çıkılmakla birlikte güncel finans sektörünün ihtiyaçları ve kişilerin maddi kaygıları da dikkate alınarak bu uygulama geliştirilmiştir. Buna göre teklif edilen uygulama ile KFK’ların finans sektörü içerisindeki payında ciddi artışlar gerçekleşebilecek, fıkhi meşruiyet mümkün olduğunca sağlanabilecek ve finansmana ihtiyacı olan kişilerin mikro düzeyde finansman ihtiyaçları karşılanabilecektir. Tüm bunların yanında mevcut konvansiyonel bir ürün katılım finansa uygun hale getirilmeden doğrudan katılım finans ilkelerine uygun yeni bir ürün geliştirilecektir.

Karz limiti uygulamasının teorik aşamaları şu şekildedir:

- 1- Katılım finans kurumu ile kişi ya da kurum temsilcileri arasında promosyon sözleşmelerinde olduğu gibi belli bir süre üzerinden maaş ödeme sözleşmesi yapılacaktır.
- 2- Bu sözleşme süresince müşteri KFK’dan maaş almaya devam edeceğini taahhüt edecektir. Bu taahhüde uyulmaması halinde müşteri sözleşme gereğince elde edeceği haklardan vazgeçmiş olacaktır.
- 3- KFK müşteriye sözleşme süresini aşmayacak vade ile bir karz limiti tanımlayacaktır. Bu limite istinaden müşteri sözleşme süresi içerisinde dilediği zaman kullanabileceği bir karz hakkı elde edecektir. Vade süresinin azami ne kadar olacağı yapılan sözleşmede açıkça belirtilecektir. Sözleşme vadesi ile azami karz vadesinin aynı süre olacak şekilde belirlenmesi sistemi daha işlevsel kılacaktır. Örneğin 3 yıl süre ile yapılan sözleşme neticesinde karz limiti vadesi azami 36 ay olarak belirlenebilir.
- 4- KFK tarafından verilecek karzın azami miktarı yatırılan maaşın belli bir katı olacak şekilde belirlenecektir. Örneğin 1 yıllık yapılan sözleşmelerde maaşın 3 katı, iki yıllık sözleşmede 5 katı, 3 yıllık sözleşmelerde 8 katı gibi bir miktar belirlenebilir. Sözleşme vadesinin uzunluğuna göre belirtilen oran artırılabilir.
- 5- Taraflarca sözleşme üzerinde mutabık kalınan karz limiti sözleşme süresi boyunca maaşlarda gerçekleşecek artışlar oranında güncellenecektir. Sözleşme başında belirlenen limit/maaş oranı bu yolla korunmaya devam edecektir. (Örnek: Sözleşme sırasında 12000 TL olan bir emekli maaşının karz limiti maaşın beş katı olan 60000 TL olarak belirlenmişse maaş 15000 TL ye çıktığında 75000 TL olarak güncellenecektir.)
- 6- Belirlenen karz limiti müşteri tarafından sözleşmenin geçerlilik süresince istenilen tarihte kullanılabilir. Ancak karzın vadesi sözleşme vadesini geçemeyeceğinden sözleşme tarihinden sonraki aylarda kullanılan karzın vadesi azami süre olarak kısıllacaktır. (Örnek: 1 yıllık yapılan sözleşme tarihini müteakip 6. ayda kullanılan karzın vadesi doğal olarak en fazla 6 ay olabilecektir.)
- 7- Müşteri belirlenen karz limitinin tamamını kullanabildiği gibi bir kısmını da kullanabilecektir. Yine alacağı karza ilişkin azami vadeyi seçebileceği gibi daha kısa vade de talep edebilecektir.
- 8- Kullanılan karzların geri ödeme toplamı mutlaka kullanılan miktar kadar olacaktır. Dolayısıyla kâr payı, dosya masrafı, enflasyon farkı vb. herhangi bir isim altında fazladan bir miktar kesinlikle alınmayacaktır.
- 9- KFK tarafından kullanılan karzın geri ödemelerinin teminat altına alınabilmesi için aylık geri ödeme miktarları yatırılan maaş üzerinden otomatik ödeme talimatı ile alınacaktır.
- 10- KFK gerekli gördüğü hallerde karz limitinin kullanılabilmesi için rehin, ipotek vb. gibi ek teminatlar talep edebilecektir.

³⁴ H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/520.

- 11- Kullandırılan karzın geri ödemelerinin vade bitimi ya da erken kapama gibi yollarla tamamlanması halinde karz limiti güncellenecek ve yeni bir karz işlemi yapılabilecektir. Ayrıca limitin altında bir kullanım söz konusu olması halinde kalan limit kadar ikinci bir karz kullandırma da yapılabilecektir.
- 12- KFK sözleşme sırasında karz limitini taahhüt etmenin yanında karz limitinin kullanımına ilişkin ek tekliflerde bulunabilecektir. (Müşterinin diğer finans kurumlarına ya da bankalara olan kredi ve kredi kartı borçlarının karz limiti uygulamasıyla kapatılarak borcun karz yoluyla yapılandırılması teklif edebilir.)
- 13- KFK tarafından karz limiti uygulamasına özel bir katılım fonu oluşturulacaktır. Oluşturulan bu özel katılım fonunun işleyişinde çoğunlukla KFK'nın kendi iştirakleri ile yapacağı mudarebe ve müşareke türü ortaklık ürünleri ve emtia, sukûk, kira sertifikası gibi yatırım kanalları kullanılacaktır. Güncelde KFK'lar tarafından çoğunlukla kullanılan murabaha işlemleri fon içerisinde asgari düzeyde bulunacaktır. Böylelikle fonun risk/kazanç durumu konvansiyonel bankaların faiz oranlarından olumlu yönde farklılık arz edebilecek ve KFK'ların faize benzediği yönündeki algının önüne geçilebilecektir.
- 14- KFK oluşturulan bu fona kullandırılan karzların yatırılmasını müşteriye teklif edebilecektir. Böylece karz limitini kullanmaya ihtiyaç hissetmeyen müşterilerin alacağı karz ile bu fona yatırım yapması sağlanabilecektir. Bu sayede kişiler bireysel tasarrufa yönlendirilecektir. Öte yandan KFK kendi yatırım portföyünü geliştirecektir.

Bir örnek üzerinden sistemin işleyişini anlatabiliriz. En düşük emekli maaşı 2023 yılı itibarıyla 7500 TL olarak belirlenmiştir. Katılım finans kurumu bu maaşın 10 katı oranındaki meblağ olan 75000 TL'yi karz limiti olarak belirler. Emekli ile yapılan 36 aylık sözleşme neticesinde bu meblağ maksimum 36 ay vade ile karz olarak verilebilecektir. Emekli tarafından alınan karz 75000 TL / 36 Ay = 2083 TL aylık taksit olarak her ay geri ödenmek üzere maaşından kesilecektir. Müşteri aldığı bu karzı dilediği şekilde kullanabileceği gibi banka tarafından oluşturulmuş olan özel fonda yatırım olarak değerlendirmesi müşteriye teklif edilebilecektir.

3.2. Promosyon Uygulaması ile Karz Limiti Uygulaması Arasında Finansal Karşılaştırma

Kamu personeli genellikle 36 ay boyunca maaş ve ücretlerini kurumları tarafından yapılan promosyon anlaşmalarına göre belirlenen bankalardan almaktadır. Maaş protokolünün imzalanmasıyla birlikte hesaplarına belirlenen promosyon tutarları yatmaktadır.

Tablo 6: Bankalarca Kamu Personeline Ödenen Toplam Promosyon (₺000)

Toplam Kamu Personeli	Promosyon	Toplam Promosyon
5.098.693	₺15	₺76.480.395
	₺20	₺101.973.860
	₺25	₺127.467.325
	₺30	₺152.960.790

Kaynak: Araştırmacı tarafından resmi veriler kullanılarak hesaplanmıştır.

Türkiye'de 2023 yılı haziran ayı verilerine göre 5 Milyon 98 bin 693 kişi Kamu personeli olarak görev yapmaktadır. Tüm kamu personelleri ile anlaşma sağlandığı düşünüldüğünde bankaların ortalama 15 bin lira promosyon vermesi durumunda toplam ödenecek promosyon tutarı 76,5 milyar lira, 20 bin lira üzerinden anlaşma yapılması durumunda 101,9 milyar lira, anlaşmanın 25 bin lira üzerinden yapılması durumunda 127,4

milyar lira, 30 bin lira üzerinden sözleşme imzalanması toplam 152,9 milyar lira promosyon olarak ödemesi gerekmektedir.

Tablo 7: Bankaların Karz Vermesi Durumunda Elde Edebileceği Mevduat (₺000)

Toplam Kamu Personeli	Karz	Toplam Karz	Karzın Bankaya Fon Ol. Dön. %	Katılım Hesabına Yat. Fon
5.098.693	₺100	₺509.869,3	10%	₺50.986.930
			20%	₺101.973.860
			30%	₺152.960.790
			40%	₺203.947.720
			50%	₺254.934.650

Kaynak: Araştırmacı tarafından resmi veriler kullanılarak hesaplanmıştır.

Önerilen modele göre bankalar geri ödenmemek üzere verdiği promosyon tutarı kadar fonu, yüz bin lira karz verip sadece bu karzın %30'unu katılım fonu hesabına yatırması durumunda elde etmektedir. Mevcut sistemde 152,96 milyar lirayı karşılıksız olarak maaş müşterilerine verirken önerilen sistemde 509,86 milyar lirayı geri almak üzere maaş müşterilerine verecek ve verdiği paranın sadece %30'luk bir kısmının oluşturulacak fona ya da katılım hesabına müşterilerin yatırması halinde 152,96 milyar lira fona kavuşmuş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir çapraz satış işlemi hesaba katılmadan KFK fona sahip olma imkânını elde edebilecektir.

Türkiye başta olmak üzere gelişmekte olan finansal piyasalarda tasarruf noksanlığının bulunduğu bilinen bir gerçektir. Öyle ki hane halkı gelirleri 10 birim ise giderleri 13 birim olmakta ve aradaki farkı kişiler kredi kartları ya da banka kredileri ile kapatmaya çalışmaktadır. Bankalar bu fonu bulmak ve kredi taleplerini karşılayabilmek için ülke içerisinde tasarruf fazlası olan kesimlerden yüksek kâr veya faiz karşılığında fon toplamaya çalışsa da yetersiz kalmaktadır. Talebi karşılayacak gerekli fona ulaşmak için gelişmiş ülke finansal sistemlerinden sendikasyon kredisi almaktadır. Çünkü gelişmiş ülkelerin finansal sisteminde tasarruf fazlalığı yani fon fazlalığı vardır. Bu sistemde bulunan finansal aracı kurumlar ise bu fonları en yüksek getiri imkânı veren finansal araçlara yatırarak değerlendirmeye çalışmaktadır. Türkiye'de faaliyet gösteren bankalar bu finansal aracı kurumlarla yüksek faizli anlaşmalar sağlayarak orada bulunan fonları sendikasyon kredisi aracılığıyla Türkiye'ye getirdiği tablo-8'deki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Tablo 8: 2023 Yılında Bankaların Kullanmış Olduğu Sendikasyon Kredileri

Banka	Tarih	Tutar (Milyon)		
		Euro	USD	Vade
İş Bankası	6.06.2023	388,30 €	\$ 224,00	367 Gün
Garanti	2.0.6.2023	218,50 €	\$ 199,00	367 Gün
Yapı Kredi	1.06.2023	353,40 €	\$ 201,50	367 Gün
Qnb Finansbank	17.05.2023	143,50 €	\$ 171,00	367 Gün
Vakıf Bank	15.05.2023	575,50 €	\$ 189,50	367 Gün
Akbank	14.04.2023	233,00 €	\$ 24,50	367 Gün
Ziraat Bankası	7.04.2023	779,00 €	\$ 423,00	367 Gün
Denizbank	09.06.2023	183€	\$ 295,5	367 Gün
Türkiye Varlık Fonu	16.03.2023	790,00 €	\$ 428,97	2 Yıl
Toplam		3.664,20 €	\$ 1.432,50	

Kaynak: Blomberg HT,³⁵ tvf.com.tr³⁶

İş bankası 6 Haziran 2023 tarihinde Amerika, Avrupa, Ortadoğu ve Asya'da bulunan 16 ülkeden 33 bankanın 367 gün vadeli 388,3 milyon euro ve 224 milyon ABD doları sendikasyon kredisi almıştır.³⁷ Garanti bankası 13 ülke 26 bankanın oluşturduğu konsorsiyumdan 367 gün vadeli 199 milyon ABD doları ve 218,5 milyon euro sendikasyon kredisi almıştır.³⁸ Yapı Kredi bankası 21 ülke 35 bankadan 367 günlük 580 milyon ABD doları değerinde 201,5 milyon ABD doları ve 353,4 milyon euro sendikasyon kredisi kullanmıştır.³⁹ QNB Finansbank 20 bankadan 367 gün vadeli 143,5 milyon euro ve 171 milyon ABD doları cinsinden sendikasyon kredisi kullanmıştır.⁴⁰ Vakıfbank 20 farklı ülkeden 26 bankanın katılımıyla oluşturulan fondan 189,5 milyon ABD doları ve 575,5 milyon euro değerinde 367 gün vadeli sendikasyon kredisi almıştır. Ziraat bankası 25 ülke 52 bankadan 367 gün vadeli 423 milyon ABD doları ve 779 milyon euro sendikasyon kredisi almıştır.⁴¹ Akbank 16 ülkeden 30 bankanın desteğiyle 367 gün vadeli 500 milyon ABD doları sendikasyon kredisi almıştır.⁴² Türkiye Varlık Fonu, Asya, Avrupa ABD ve Ortadoğu'dan 9 farklı ülke 11 bankadan 790 milyon euro iki yıl vadeli sendikasyon kredisi almıştır.⁴³ Denizbank 13 farklı ülkeden 22 bankanın desteğiyle 367 gün vadeli olarak 183 milyon euro ve 295,5 milyon ABD doları ve 255 milyon Çin Yuan'ı sendikasyon kredisi sağlamıştır.⁴⁴

Türkiye'nin önde gelen bankaları Tablo 8'de görüldüğü üzere ülkenin tasarruf noksanlığından kaynaklı fon ihtiyacını karşılamak ve bankalara başvuru yapan gerçek ve tüzel kişilere fon sağlayabilmek için 3.664,4 Milyon Euro ve 1.432,5 Milyon ABD Doları sendikasyon kredisi kullanmıştır. Sonuç itibarıyla Türk finans sektörünün fon kullandırma sorunu olmayıp fon sağlama sorunuyla karşı karşıya olduğu söylenebilir. Bu yüzden belirli bir miktarda promosyon vererek fon dağıtmak yerine 36 ay sonunda verdiği tutarın tamamını geri alabileceği ve bu fonun %30'luk bir kısmını katılım hesabı olarak bankada tutmasını sağlayabildiği anda toplam dağıtacağı promosyon kadar fona erişmiş olup o fonu ihtiyaç duyanlara finansman olarak kullandırabilecektir. Böylece daha fazla fona sahip olabilecektir. Ayrıca maaş müşterisi olarak anlaşma sağlanacak çalışan ya da emekliler ile ilgili promosyon sözleşmelerinde gerçekleştirilen çapraz satış işlemleri de uygulanabilecektir. Bu yöntem neticesinde KFK'lar hem daha fazla müşteriye ulaşır çapraz satışlar gerçekleştirecek hem de daha fazla finansman kullandırdığı için karlılığını

³⁵ Bloomberg HT, "Türk Bankalarının Son Dönem Sendikasyon Görünümü", <https://www.bloomberght.com/turk-bankalarinin-son-donem-sendikasyon-gorunumu-2332625> (07 Haziran 2023).

³⁶ Türkiye Varlık Fonu TVF, "Türkiye Varlık Fonu 790 Milyon Avro Tutarında İki Yıl Vadeli Sendikasyon Kredisi Sağladı", <https://www.tvf.com.tr/iletisim/duyurular/2023/turkiye-varlik-fonu-790-milyon-avro-tutarinda-iki-yil-vadeli-sendikasyon-kredisi-sagladı> (22 Mart 2023).

³⁷ Türkiye İş Bankası, "İş Bankası'na 388,3 Milyon Euro ve 224 Milyon ABD Doları Tutarında Sürdürülebilirlik Bağlantılı Sendikasyon Kredisi", <https://www.isbank.com.tr/bankamizi-taniyin/is-bankasina-surdurulebilirlik-iliskili-sendikasyon-kredisi> (07 Haziran 2023).

³⁸ Garanti BBVA, "Garanti BBVA Sendikasyon Kredisi", <https://www.garantibbva.com.tr/kurumsal-iletisim/sendikasyon-kredisi-haziran-2023> (01 Haziran 2023).

³⁹ Yapı Kredi Bankası, "Yapı Kredi'ye 580 Milyon Dolarlık Sosyal Sendikasyon Kredisi", https://www.yapikredi.com.tr/medium/file/sosyal-sendikasyon-kredisi_67369/download, ts. (Erişim 13 Ekim 2023).

⁴⁰ QNB Finansbank, "Sürdürülebilirlik Bağlantılı Sendikasyon Kredisi", <https://www.qnbfinansbank.com/surdurulebilirlik/surdurulebilirlik-haberleri/bizden-haberler/surdurulebilirlik-baglantili-sendikasyon-kredisi> (17 Mayıs 2023).

⁴¹ Anadolu Ajansı AA, "Ziraat Bankası 1,3 Milyar Dolarlık Sendikasyon Kredisi Temin Etti", <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/ziraat-bankasi-1-3-milyar-dolarlik-sendikasyon-kredisi-temin-etti/2866200> (07 Nisan 2023).

⁴² Akbank, "Akbank'tan Türkiye'nin İlk Sosyal Temalı Sendikasyon Kredisi", <https://www.akbankinvestorrelations.com.tr/haberler/detay/Akbanktan-Turkiyenin-Ilk-Sosyal-Temali-Sendikasyon-Kredisi/673/1898/0> (13 Nisan 2023).

⁴³ TVF, "Türkiye Varlık Fonu 790 Milyon Avro Tutarında İki Yıl Vadeli Sendikasyon Kredisi Sağladı" (22 Mart 2023).

⁴⁴ Denizbank, "Sendikasyon Kredisi Sözleşmesi", <https://www.kap.org.tr/tr/Bildirim/1157613> (09 Haziran 2023).

artırabilecektir. Aşğıda yer alan Tablo 9’da KFK’ların güncel olarak finansman oranları ile bireysel ihtiyaç finansmanı detayları ve nihayetinde elde edeceği kâr gösterilmiştir.

Tablo 9: Katılım Finans Kurumlarının karşılaştırmalı finansman kullandırmaları

	A KFK Finansman	B KFK Finansman	C KFK Finansman	D KFK Finansman	E KFK Finansman	F KFK Finansman
Kullanılan İhtiyaç Finansmanı	50.000.-TL					
Vade (Ay)	36					
36 Ay Vade Finansman Oranı	3,09	3,46	3,79	3,50	3,18	3,29
Aylık Finansman Taksiti (TL)	₺2.650,57	₺2.829,54	₺2.993,44	₺2.849,19	₺2.693,62	₺2.746,61
36 Ay Sonunda Ödenecek Toplam Tutar (TL)	₺95.420,52	₺101.863,44	₺107.763,84	₺102.570,84	₺96.970,32	₺98.877,96
*100.000.-TL Finansman Kullanımında ödenecek Toplam Tutar (TL)						
	₺190.841,04	₺203.726,88	₺215.527,68	₺205.141,68	₺193.940,64	₺197.755,92
Banka Kârı	₺19.527,20	₺35.649,48	₺49.858,28	₺40.813,28	₺30.524,48	₺42.901,28

*BDDK’nın kararları gereğince İhtiyaç Finansmanı 50.000.-TL üzeri vadesi 24 aydır. Burada 36 aylık promosyon anlaşması yapıldığı için 100.000.-TL 36 ay vadeye göre hesaplanmıştır.

Kaynak: Araştırmacı tarafından güncel bankacılık verileri kullanılarak hesaplanmıştır.

Konvansiyonel bankalar fon fazlası olanlardan faiz karşılığında fonu toplayıp fon noksanı olanlara faiz karşılığında fon kullandıran finansal aracı kurumlardır. Katılım finans kurumları ise İslâm hukukuna göre faaliyet gösteren ve bu çerçevede fon fazlası olanlardan mudarebe akdi ile (kâr ve zararı paylaşma) fon toplayıp fon noksanı olanlarla çoğunlukla murabaha akdi yaparak (vadeli satış yaparak) fonu kullandıran ve elde edilen kârı ya da zararı fon fazlası olanlarla paylaşan finansal aracı kurumlardır. Her iki türde de fon fazlası olanlardan fon noksanı olanlara doğru fon akışı gerçekleşip fon noksanı olandan fon fazlası olana doğru da getiri akışı sağlanmaktadır. Bu aşamada konvansiyonel bankalar belirli oranda faiz getirisi elde ederken KFK’lar murabaha akdi ile elde edilen kârı fon fazlası olanla mudarebe akdine göre paylaşmaktadır. Tablo 9’da yer alan “Banka Kârı” satırında bulunan kârı elde etmektedir.

Güncel bankacılık uygulamalarında promosyon müşterilerine verilen finansmanlar, normal müşterilere verilen finansmanlar ile karz limiti uygulamasına ilişkin karşılaştırma yapılması müşteri açısından avantajları göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tablo 10: Karz, Maaş Promosyon ve Normal Müşteri Bireysel Finansman Karşılaştırması

	Karz	Maaş Müşterisine İndirimli Bireysel Finansman	Normal Müşteri Bireysel Finansman
Karz Miktarı (₺)	₺100.000	₺100.000	₺100.000
Finansman Oranı (%)	0	3,00%	3,35%
Vade (Ay)	36	36	36
Taksit (₺)	₺2.777,77	₺5.215,68	₺5.551,57
Tahsis Ücreti (₺)	₺0	₺250	₺500
Sigorta (₺)	-	-	₺250
Yıllık Maliyet Oranı (%)	0,00%	%59.02	%59.02
Dönem Sonu Ödenecek Toplam Tutar (₺)	₺100.000,00	₺188.014,62	₺200.606,55

Kaynak: Araştırmacı tarafından güncel bankacılık verileri kullanılarak hesaplanmıştır.

Tablo 10'da görüldüğü üzere Bankanın 36 ay vadeli 100.000.-TL karz verdiğinde müşteriye herhangi bir ek maliyeti bulunmamakta toplamda aldığı miktarı aynı ile geri ödemektedir. Bankalar ise 2023 yılı itibarıyla promosyon ödemediği ve indirimli olarak kredi imkânı sunduğu maaş müşterisine sigorta muafiyeti sağlamakta ve %50 indirimli tahsis ücreti olan 250.-TL ile birlikte toplamda 188.014,62.-TL ödeme almaktadır. Öte yandan normal bireysel müşterisinden ise 500.-TL kredi tahsis ücreti, 250.-TL sigorta olmak üzere 100.000 TL krediye karşılık toplamda 200.606,55.-TL tahsil etmektedir. Bu tabloya göre maaş müşterisi, normal bireysel müşteriye nazaran 12.591,93.-TL avantajlı bireysel finansman kullanırken karz alan müşteri 100.606,55.-TL avantajlı finansmana ulaşmış olacaktır. Yine karz ile finansmana erişen bir kişi maaş promosyon müşterisi olup avantajlı finansmana ulaşabilen bir kimseye göre 88.014,62.-TL daha uygun finansman sağlamış olacaktır. Görüldüğü üzere ortalama 20.000.-TL promosyon almasına karşın ihtiyacı olan finansmana indirimli olarak erişmiş olsa bile müşterinin geri ödeme miktarı karz limitiyle kıyaslanmayacak derecede fazla olacaktır. Kaldı ki konvansiyonel banka için düşünüldüğünde kredinin faizli olduğunda şüphe bulunmadığından hassasiyeti olan kesimin bu finansmanı ihtiyacı olsa dahi kullanmayacağını ayrıca belirtmek gerekmektedir. Son tahlilde karz limitiyle ihtiyacı olan finansmanı giderebileceği gibi bu ihtiyacını meşru yolla da karşılamış olacaktır. Bu sebeple çalışmada önerilen karz modeli bütün finansman seçeneklerinden daha ucuz, daha kolay erişilebilir ve meşru olması bakımından yüksek tercih niteliğine sahiptir.

Müşteri açısından bakıldığında karz limiti uygulamasının diğer bir avantajı katılım finans sistemi içerisinde oluşturulacak olan fona aktarılmasında ortaya çıkmaktadır. Özel olarak çıkarılacak bu fonun mevcut katılım hesabında uygulanmakta olan murabahadan farklı modellerde kullanılmasıyla daha yüksek getiri potansiyeli olmakla birlikte güncelde uygulanmakta olması bakımından bir örnek olarak katılım hesabında kullanılması halinde oluşabilecek getiriye ilişkin veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 11: Katılım Finans Kurumlarının karşılaştırmalı kâr payı

	A KFK Kar Payı	B KFK Kar Payı	C KFK Kar Payı	D KFK Kar Payı	E KFK Kar Payı	F KFK Kar Payı
Katılma Hesabına Yatırılan Fon	₺100.000.					
Vade (Ay)	1					
Net Kâr Payı (TL)	₺1.980,94	₺1.891,04	₺1.863,41	₺1.786,90	₺1.761,56	₺1.523,74
Brüt Yıllık Oran Oranı (%)	24,55%	23,44%	23,09%	21,04%	21,83%	18,89%
Net Yıllık Oranı (%)	23,32%	%22,27	21,94%	19,99%	20,74%	17,94%
36 Ay Sonunda Elde Edilebilecek Toplam Kâr Payı (TL)	₺71.313,84	₺68.077,40	₺65.669,40	₺64.328,40	₺63.416,16	₺54.854,64

Kaynak: Araştırmacı tarafından güncel bankacılık verileri kullanılarak hesaplanmıştır.

Maaş müşterilerine tanımlanan yüz bin liralık karz müşteri tarafından katılım finans kurumlarının katılım hesabına yatırılırsa KFK'ların 2023 yılı Temmuz ayındaki kâr payı verilerine göre; A KFK'dan 1.980.-TL, B KFK'dan 1.891.-TL, C KFK'dan 1.863.-TL, D KFK'dan 1.786.-TL, E KFK'dan 1.761.-TL, F KFK'dan ise 1.523.-TL kâr payı alabilmektedir. Müşteri aldığı karzı 36 ay boyunca aylık olarak katılım hesabına yatırması halinde toplam; A KFK'dan 71.313.-TL, B KFK'dan 68.077.-TL, C KFK'dan 65.669.-TL, D KFK'dan 64.328.-TL, E KFK'dan 63.416.-TL, F KFK'dan 54.854.-TL kâr payı alabilme imkânına sahip olabilecektir. Bir maaş müşterisi 36 ay boyunca maaş almak üzere yirmi bin tl civarında promosyon alması yerine bu model ile 36 ay sonunda ödeyeceği yüz bin lirasını 36 ay boyunca katılım hesabına yatırması halinde 71.313.-TL ile 54.854.-TL arasında kâr alabilecek ve neredeyse promosyonun 3-4 katı bir fona sahip olabilecektir.

Önerilen karz limiti uygulamasında KFK'lar ekonomik konjonktüre ve müşterinin şartlarına bağlı olarak karz miktarını artırabileceği gibi diğer bireysel ihtiyaç finansmanlarına da uyarlayabileceklerdir. Örneğin evlenmek üzere düğün hazırlıkları yapan ya da konut veya araç almak isteyen maaş müşterisine; 100.000.-TL'ye kadar peşinat desteği, toplam ödenecek tutardan 100.000.-TL indirim, ilk taksitten 100.000.-TL'ye kadar taksit tutarının banka tarafından karşılanması gibi finansmana erişimde kolaylık sağlamak üzere çeşitlendirme yapılabilecektir. Ayrıca:

- Eğitim: Müşterinin özel okulda veya yükseköğretimde okuyan çocukları için eğitim masraflarına yönelik karz verebilir.
- Sağlık: Ameliyat veya herhangi bir sağlık sorunundan ötürü finansmana ihtiyaç duyan müşterisine 100.000.-TL veya sağlık giderlerinin belirli bir kısmı ya da tamamı için karz verebilir.
- Ev eşyalarını yenileme: Deprem, sel, çığ düşmesi gibi doğal afet sonucunda sigortası olmayan ve mağdur olmuş veya eskiyen eşyalarını yenilemek isteyen müşterisine yönelik karz verebilir.
- Hac ve umre ibadeti: Dini ibadetini gerçekleştirmek isteyen ve finansal olarak güçlük çeken müşterisine belirli bir miktar ya da hac umre maliyetinin tamamını karşılayacak miktarı karz olarak verebilir. 2023 temmuz dönemi umre fiyatları yaklaşık olarak 1.250.-USD=34.375.-TL (1USD=27,50.- TL) iki kişi olursa 68.750.-TL. 2023 yılı hac bedeli kişi başı 12.000 – 30.000 Suudi Arabistan Riyali (SAR) olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilan edilmiştir. Türk lirası karşılığı 12.000.-SAR = 87.960.-TL (1 SAR=7,33.-TL) Ortalama olarak 21.500 SAR =157.595.-TL

yapmaktadır. Bu rakamlar göz önünde bulundurularak günün döviz kurlarına göre finansman sağlanabilir.

3.2. Modelin Faydaları

Araştırmada önerilen model hem KFK'nın hem de maaş müşterisinin kazandığı bir yapıya sahiptir. Öte yandan bireysel faydalarının yanı sıra toplumsal açıdan da yarar sağlama potansiyeli barındırmaktadır. Buna göre modelin faydaları aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

- 1- KFK'lar geliştirilen bu yeni ürün sayesinde ilk etapta emeklilerin maaşlarını kendi bankalarından almalarını teşvik edebilecektir. Sonrasında ise özel sektör firmalarının ve kamu kurumlarının ihale şartnamelerine yerleştirilebilecek madde ihale süreçlerine dahil olabileceklerdir.
- 2- Kurumların maaş promosyon ihalelerinde alternatif olarak karz limiti belirleme şartını da ekleyecek olmaları beraberinde konvansiyonel bankaların da promosyona ek olarak karz limiti uygulamasını ürün gamına eklemelerini sağlayacaktır.
- 3- Bireyler açısından;
 - a. Karz limiti sistemi sayesinde ihtiyaç duyulan anda faize bulaşmadan borç alma ve ihtiyaçlarını giderme imkânı elde edilecek, tüketici, ihtiyaç kredileri gibi faizli bir ürüne başvurmak zorunda kalınmayacaktır.
 - b. Herhangi bir sebepten dolayı faizli kredi kullanmak durumunda kalmış ve ödeme imkânı bulunmadığından dolayı katlanarak faizi daha da artmış kredi ya da kredi kartı borçları ödenebilecek ve böylece gelir gider dengesi sağlanabilecektir.
 - c. İhtiyaçları bulunmayan ya da süreç içerisinde ihtiyaçlarını karşılayarak artıya geçmiş olan bireyler alacakları karzı katılım finans kurumlarında oluşturulacak fonlarda değerlendirerek tasarruf yapma, gelir düzeyini artırma ve finansal özgürlüklerini gerçekleştirme imkânını elde edebileceklerdir.
- 4- Katılım finans kurumları açısından;
 - a. Karz limiti sistemi ile KFK'lar katılım finans ilke ve standartlarına uymama sebebiyle farklı biçimde girebildikleri promosyon ihalelerine daha meşru biçimde dahil olabilecek ve mevduatlarını kendilerine gelen müşterilerin maaşları sayesinde artırma imkânı elde edebilecektir.
 - b. Mevduatlardan edilen kârlardan promosyon şeklinde karşılıksız dağıtılarak gider yazılan miktar kadar ya da ondan çok daha düşük bir meblağ, karz limiti sistemi sebebiyle alınamayacak kâr payından dolayı zarar yazabilecektir. Ancak banka mevduatlarında bulunan maaşlardan bankanın promosyon haricinde kendisine kalacak kârı elde etme imkânı kazanabilecektir. Bu sistemin hali hazırda uygulanmadığı durumda KFK'ların maaş mevduatı bulunmadığı için bu kârları da bulunmamaktadır.
 - c. Karz limitinin maaşa oranlanarak tanımlanması ve karzın kullanılırken maaştan vadesi gelen borcun otomatik kesilebilmesi gibi detaylar sayesinde geri ödenmemiş borçlara dair risk en aza indirilmiş olacaktır. Bu haliyle icra ve haciz gibi alacakların temin edilebilmesi için gerekli olan masraflı prosedürlerin de önüne geçilerek gider kalemlerinde azalma gerçekleşecektir.
 - d. İhtiyacı bulunmayan müşterilerin almış oldukları karzın geri yatırım ile bankanın fonunda kullanılması sayesinde ek mevduat sağlanabilecek ve bu sayede bankanın gelir kalemleri artış gösterebilecektir.
 - e. KFK'lar bu uygulama ile sahip oldukları maaş müşterilerine çapraz satış işlemleri gerçekleştirebilecek ve bu yolla kârlılık oranlarını artırma imkânı bulabilecektir.

- f. Maaş müşterilerinin KFK'yı tercih etmeleri sayesinde KFK'ların nihai amaçlarından biri olan sektördeki pay artışına da ciddi oranda katkı sağlanabilecektir.
- 5- Toplumsal açıdan;
 - a. Finans ve bankacılık sektörü içerisinde faizin bulunmadığı bir uygulamanın mümkün olduğu ortaya çıkabilecektir.
 - b. Toplumun faiz konusunda hassasiyeti bulunan ve çoğunlukta olan bireylerin bu hassasiyetlerine uygun bir alternatif ortaya konabilecektir.
 - c. Toplumun tüm kesimleri maddi açıdan daha avantajlı olacak bu sisteme teşvik edilebilecektir.
 - d. KFK'lar tarafından çokça uygulanan murabaha sistemi sebebiyle konvansiyonel bankalara benzediğine yönelik eleştiriler azalacak, toplumun KFK'ların faaliyetlerine bakış açısının değişmesine katkı sağlanabilecektir.
 - e. Önerilen bu ürün ile zengini daha zengin fakiri ise daha fakir yapan faiz sebebiyle paranın belli kesimlerde toplanmasının önüne geçilmesine ve dolayısıyla toplumsal gelir adaletsizliğinin engellenmesine katkı sağlanacaktır.
 - 6- Konvansiyonel bankaların süreç içerisinde bu uygulamayı kendi istekleri ile kabul ederek uygulamaları sayesinde faizsiz bir uygulamanın mevcut iktisadi düzende de var olabileceği kanıtlanmış olacaktır.
 - 7- Karz akdinin fıkhîta gayr-i lâzım bir akit olması bir sorun olarak görülebilirse de kanaatimizce modelin faydalarından bir diğerini oluşturacaktır. Karzın tek taraflı feshedilebilir bir akit olması taraflara diledikleri takdirde akdi sonlandırma hürriyeti sağlayacaktır. Bu durumda karz alan müşteri eli bollaştığı veya borcu peşin ödeme imkanına kavuştuğu anda dilerse erken kapatarak borcunu bitirebilecektir. KFK'lar ise borcun ödenmesinde yaşanabilecek herhangi bir problem veya gecikme sebebiyle zarara uğrama durumu ortaya çıkması halinde borcun tamamının erken ödenmesini talep edebilecektir.

SONUÇ

Günümüz dünyasında finansal sistemin temelini bankacılık ve faiz oluşturmaktadır. Türkiye'de de buna paralel olarak bankacılık sistemi gelişmiş ve artık mevcut ekonominin ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilmektedir. Bu minvalde ücretli çalışanların maaş ödemeleri tamamıyla bankacılık sistemi üzerinden yapılmakta ve çalışanların ödemelerine bankalar aracılık etmektedir. Bankalar yapmış oldukları bu ödeme aracılığı sayesinde belli bir süre mevduata erişmekte ve bu mevduatı çoğunlukla faizli işlemlerde kullanarak gelir elde etmektedir. Bankalar maaşlara yönelik mevduatlardan ve müşteri portföyünün gelişmesiyle elde ettikleri potansiyel çapraz satış gelirlerinden dolayı kurumsal veya bireysel anlaşmalar ile maaş ödemelerinde aracı olmayı talep etmekte ve bankalar arası bir rekabet oluşmaktadır. Bu rekabet neticesinde 2007'den itibaren maaşlarını bankalardan alacak ücretlilerin de banka gelirlerinden pay sahibi olabildiğini öngören promosyon sistemi geliştirilmiş ve bankaların daha yüksek meblağ promosyon ödeyerek maaş ödeme ihalelerini kazanabilecekleri bir yasal düzenleme oluşturulmuştur.

Maaşlardan elde ettiği mevduata karşılık bankaların elde edeceği gelirin bir kısmını promosyon adı altında çalışanlara vermesi fıkhi açıdan meşruiyet tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bankanın sahip olduğu mevduatı çoğunlukla faizli borçlandırmada kullandırması ve elde ettiği gelirlerin çoğunun faiz olması verilen promosyonların da faiz geliri üzerinden verildiği sonucunu çıkartmaktadır. Dolayısıyla fıkhi açıdan alınması ve kullanılması yasaklanmış olan faizin promosyon adıyla verildiğinde de kullanılmasında sakınca bulunmaktadır. Bu sebeple Din İşleri Yüksek Kurulu başta olmak üzere İslâm hukuku uzmanlarının tamamı (farklı hukuki işlemlere kıyas etmekle birlikte) promosyonların helal

olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak mevcut Türkiye finansal sistemi içerisinde maaşların bankalar aracılığıyla alınmasının ve bankalar tarafından promosyon ödemelerinin yapılmasının yasal zorunluluk altına alınması çalışanlar tarafından bu bedellerin zorunlu olarak alınmasına ve kullanılmasına yol açmaktadır. Bu durum ise gayr-i meşru bir gelirin istenmediği halde kullanımı sonucunu doğurmaktadır.

Promosyon gelirlerine yönelik bir başka çıkmaz ise katılım finans kurumları ile ilgilidir. İslâmi finans standartlarına göre işlem yapmaya çalışan KFK'lar konvansiyonel bankaların uyguladıkları biçimde promosyon sözleşmelerini gerçekleştirememektedir. Çünkü bu durumda promosyon bedeli olarak verilen miktara karşılık maaşın zımnen bankada tutulmasını şart koşmuş olmaktadır ve bu şekilde bir şartın ileri sürülemeyeceği TKBB Danışma Kurulu tarafından da meşru kabul edilmemiştir. Bu durum KFK'ların maaşların ödenmesine yönelik ihale süreçlerine daha az dahil olabilmesine ve maaşların kaynaklık ettiği mevduata sahip olamamasına yol açmaktadır.

Promosyon uygulamasıyla zikredilen tüm bu olumsuzluklar ve çözümsüzlükler bu uygulamanın daha gerçekçi ve fıkhi açıdan meşru bir alternatifini geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde Karz Limiti adıyla teorik altyapısı geliştirilen modelin problemin çözümüne katkı sunabileceği düşünülmektedir. Araştırmada önerilen model meşruiyet tartışmalarından uzak katılım finans ilke ve standartlarına uygun bir yöntemin uygulanabilirliğini göstermesinin yanı sıra dini açıdan hassasiyeti olan bireylerin teveccühünü kazandıracak/artıracak, katılım finans açısından toplumsal farkındalık oluşturacak ve “katılım finans kurumlarının konvansiyonel bankalardan farkı olmadığı” yönündeki eleştirilere cevap olabilecek niteliktedir. Öte yandan önerilen uygulamanın KFK'lar tarafından pratikte karşılığını bulması halinde konvansiyonel bankaların da bu sisteme geçmesi söz konusu olabilecek ve faizin asıl kabul edildiği bir finans sistemi içerisinde faizsiz bir borç verilmesinin mümkün olduğu gösterilecektir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MYK (%50), İG (%50) Veri toplanması / Data collection: MYK (%50) DÖ (%50) Veri Analizi / Data Analysis: MYK (%50), DÖ (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: MYK (%50) DÖ (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MYK (%50), DÖ (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazarlar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The authors who are on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

KAYNAKÇA

- AA, Anadolu Ajansı. "Ziraat Bankası 1,3 Milyar Dolarlık Sendikasyon Kredisi Temin Etti". <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/ziraat-bankasi-1-3-milyar-dolarlik-sendikasyon-kredisi-temin-etti/2866200>. 07 Nisan 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- Akbank. "Akbank'tan Türkiye'nin İlk Sosyal Temalı Sendikasyon Kredisi". <https://www.akbankinvestorrelations.com/tr/haberler/detay/Akbanktan-Turkiyenin-Ilk-Sosyal-Temali-Sendikasyon-Kredisi/673/1898/0>. 13 Nisan 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- Aktan, Hamza. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bankaların Maaşlarımız Karşılığında Verdiği Promosyon Helal Midir?" <https://www.fetva.net/yazili-fetvalar/bankalarin-maaslarimiz-karsiliginda-verdigi-promosyon-helal-midir.html>, ts. Erişim 10 Ekim 2023
- Beşer, Faruk. "Kredi Piyasalarındaki Bazı Uygulamaların Fıkhi Durumuna İlişkin Değerlendirmeler". Afyonkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Bloomberg HT. "Türk Bankalarının Son Dönem Sendikasyon Görünümü". <https://www.bloomberght.com/turk-bankalarinin-son-donem-sendikasyon-gorunumu-2332625>. 07 Haziran 2023. Erişim 10 Ekim 2023
- Demiray, Mustafa. "Vaad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/403-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Denizbank. "Sendikasyon Kredisi Sözleşmesi". <https://www.kap.org.tr/tr/Bildirim/1157613>. 09 Haziran 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- Din İşleri Yüksek Kurulu. "Bankaların Promosyonu caiz midir?" <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1313/banka-promosyonu-caiz-midir>. 18 Ağustos 2017. Erişim 10 Ekim 2023
- Elmas, Ömer. "Bankacılık Kanunu Açısından Bağış ve Yardımlar ile Promosyonlara İlişkin Değerlendirme". *Bankacılar Dergisi* 63 (2007), 40-50.
- Garanti BBVA. "Garanti BBVA Sendikasyon Kredisi". <https://www.garantibbva.com.tr/kurumsal-iletisim/sendikasyon-kredisi-haziran-2023>. 01 Haziran 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- Karaman, Hayreddin. "Bankaların Promosyonu". <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0260.htm>. 09 Ekim 2018. Erişim 10 Ekim 2023
- Köse, Saffet. "Lukata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/223-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mecelle, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (ts.).
- Mevsilî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Özcan, Hakan. "Türk Sigortacılık Sistemindeki Banka Kaynaklı Prim Üretimine Banka Şube Sayılarının Etkisi Üzerine Bir Araştırma" 8/15 (2019), 327-342.
- QNB Finansbank. "Sürdürülebilirlik Bağlantılı Sendikasyon Kredisi". <https://www.qnbfinansbank.com/surdurulebilirlik/surdurulebilirlik-haberleri/bizden-haberler/surdurulebilirlik-baglantili-sendikasyon-kredisi>. 17 Mayıs 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- SGK, Sosyal Güvenlik Kurumu. "Emekli Promosyonu ile İlgili Basın Duyurusu". <https://www.sgk.gov.tr/Duyuru/Detay/Emekli-Promosyonu-Ile-Ilgili-Basin-Duyurusu-2022-10-10-05-40-16>. 10 Ekim 2022. Erişim 20 Ekim 2023
- TKBB Danışma Kurulu. "Katılım Bankaları Tarafından Maaş Promosyonu Ödenmesi". <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar/7>. 31 Ekim 2019. Erişim 10 Ekim 2023
- TSB, Türkiye Sigorta Reasürans ve Emeklilik Şirketleri Birliği. "Türkiye Sigorta Birliği İstatistikleri", ts. Erişim 02 Ekim 2023

- Türkiye İş Bankası. “İş Bankası’na 388,3 Milyon Euro ve 224 Milyon ABD Doları Tutarında Sürdürülebilirlik Bağlantılı Sendikasyon Kredisi”. <https://www.isbank.com.tr/bankamizi-taniyin/is-bankasina-surdurulebilirlik-iliskili-sendikasyon-kredisi>. 07 Haziran 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- TVF, Türkiye Varlık Fonu. “Türkiye Varlık Fonu 790 Milyon Avro Tutarında İki Yıl Vadeli Sendikasyon Kredisi Sağladı”. <https://www.tvf.com.tr/iletisim/duyurular/2023/turkiye-varlik-fonu-790-milyon-avro-tutarinda-iki-yil-vadeli-sendikasyon-kredisi-sagladi>. 22 Mart 2023. Erişim 13 Ekim 2023
- Uyanık, Memet Zeki. “Bankaların Memur, İşçi ve Emeklilere Verdiği Maaş Promosyonlarının Fikhi Durumu”. *Marife* 18/2 (2018), 633-650.
- Yapı Kredi Bankası. “Yapı Kredi’ye 580 Milyon Dolarlık Sosyal Sendikasyon Kredisi”. https://www.yapikredi.com.tr/medium/file/sosyal-sendikasyon-kredisi_67369/download, ts. Erişim 13 Ekim 2023
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühü*. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 1985.
- AÜÖHGY, Aylık ve Ücret Ödemeleri Hakkında Genel Yazı. Türkiye: Maliye Bakanlığı Muhasebat Genel Müdürlüğü, 22 Aralık 2009.
- ABAÖHGT, Aylıkların Banka Aracılığıyla Ödenmesi Hakkında Genel Tebliğ. *Resmî Gazete* 28356 (17 Şubat 2012).
- BP-2007, Banka Promosyonları. Türkiye: Başbakanlık, 20 Temmuz 2007.
- BP-2008, Banka Promosyonları. Türkiye: Başbakanlık, 05 Ağustos 2008.
- BP-2010, Banka Promosyonları. Türkiye: Başbakanlık, 10 Ağustos 2010.
- “Bankaların Verdiği Maaş Promosyonları Caiz Mi?” haz. Mustafa Karataş. *YouTube*. Erişim 10 Ekim 2023
- “Bankların Maaşlar İçin Başlattığı Promosyon Parası Caiz midir?” haz. Mehmet Talu. *YouTube*. Erişim 10 Ekim 2023
- DMK, Devlet Memurları Kanunu (Kanun No. 657). *Resmî Gazete* 12056 (14 Temmuz 1965).
- BKDYDK, İstiklal Madalyası Verilmiş Bulunanlara Vatani Hizmet Tertibinden Şeref Aylığı Bağlanması Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 12). 32154 7447 (30 Mart 2023).
- Türk Dil Kurumu: Sözlük*, ts. Erişim 30 Eylül 2023
- “Promosyon - Diriliş Sohbetleri”. haz. Orhan Çeker. *YouTube*. Erişim 10 Ekim 2023
- ÜPİBAÖD, Ücret, Prim, İkramiye ve Bu Nitelikteki Her Türlü İstihkakın Bankalar Aracılığıyla Ödenmesine Dair Yönetmelik. *Resmî Gazete* 27058 (18 Kasım 2008).

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt/volume: 6 • sayı/issue: 2 • (Aralık/December): 393-418

İslâm Hukuku Açısından İstanbul Sözleşmesi

Istanbul Convention In Terms Of Islamic Law

Yunus ARAZ

Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Islamic Law
Eskişehir/Türkiye

✉ yaraz@ogu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-1582-3176

Esmâ Merve ACAR

Bilim Uzmanı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
MA, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
Eskişehir/Türkiye

✉ esmamervesonmez@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-5051-4857

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Araz, Yunus – Acar, Esmâ Merve. “İslâm Hukuku Açısından İstanbul Sözleşmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 393-418. <https://doi.org/10.52637/kiid.1366624>

Cite as: Araz, Yunus – Acar, Esmâ Merve. “Istanbul Convention In Terms Of Islamic Law”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 393-418. <https://doi.org/10.52637/kiid.1366624>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Yunus ARAZ – Esmâ Merve ACAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İslâm Hukuku Açısından İstanbul Sözleşmesi*

Öz

İstanbul Sözleşmesi'nin asıl adı 'Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi'dir. 11 Mayıs 2011'de İstanbul'da imzaya açılmış olması nedeniyle kısaca "İstanbul Sözleşmesi" denmektedir. Türkiye, sözleşmeye imza atan ilk devletlerden biri olmuştur. Sözleşmenin duyulması ve incelenmesi sonucunda hem hukukî hem de dinî ve kültürel açıdan bazı olumsuzluklar ihtiva ettiği görülmüştür. Bu nedenle 20 Mart 2021 tarihinde Resmî Gazetede yayımlanan 3718 sayılı cumhurbaşkanı kararıyla ve Sözleşme'nin 80. maddesinin müsaade ettiği şekilde, Türkiye sözleşmeden çekilme kararı almıştır. Sözleşme konusu ve amacı itibariyle tüm insanlar için önem arz etmektedir. Özellikle şiddet ve kadına karşı şiddeti önlemek bütün insanların görevidir. Toplumun en küçük birimi olan ailedeki eğitimden, devleti yönetenlerin çıkaracağı kanunlara kadar bütün katmanlarda önemsenmesi gereken ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu bağlamda şiddetin giderilmesi için hem ulusal hem de uluslararası alanlarda çalışmalar yapılmalıdır. Fakat bu çalışmalar yapılırken toplumların değer yargıları göz önüne alınmalı ve alınan kararların doğuracağı olumlu ve olumsuz durumlar iyi incelenmelidir. Sözleşme imzalandığı günden beri tartışma konusu haline gelmiştir. Her ne kadar sözleşmeden çekilmeyi eleştirenler varsa da sözleşmenin mevcut haliyle Türk aile yapısına, dinî ve kültürel değerlerine uymayan maddeler ihtiva ettiği ile ilgili ciddi çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda sözleşmenin bazı olumlu taraflarına değinilmekle birlikte sakıncalar ve olumsuz sonuçları ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Sözleşme, İslam hukuku açısından birkaç çalışmaya konu olmuş ve farklı açılardan değerlendirilmiştir. Bu çalışmamızda da sözleşme İslam dini ve İslam hukuku açısından ele alınarak değerlendirilecek ve görülen birçok soruna değinilecektir. Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sözleşmede geçen bazı kavramlar kısaca incelenmiş, ikinci bölümde ise yedi başlık altında sözleşmedeki maddeler ele alınarak İslam hukuku açısından değerlendirilmiştir. İstanbul Sözleşmesi ile kadına karşı şiddetin önlenmesi hedeflenmekle birlikte sözleşme içeriği incelendiğinde bazı sakıncalar görülmektedir. Bu sakıncaların başında aile kavramının yok sayılması, nikâh sonucu olmayan birlikteliklerin meşru görülmesi, eşcinselliğin normalleştirilmesi, küçük yaşlardan itibaren cinsiyetsizleştirmenin zemininin hazırlanması gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca 18 yaş altı çocukların evlilik dışı ilişkilerinin suç sayılmamasının yanında 18 yaş altı rızaya dayalı evliliklerin suç sayılması gibi durumlar da bu bağlamda düşünülebilir. Sözleşme eşcinsellerle ilgili doğrudan bir madde içermese de satır aralarında cinsiyetsizliğe çokça atıflar bulunmaktadır. Aile ve nikâh kavramları neredeyse hiç önemsenmemekte hatta nikâhsız birlikteliklere meşruiyet arz edecek tutumlar görülmektedir. Sözleşmede toplumların değer yargıları bazen açıkça bazen ise üstü kapalı bir şekilde eleştirilmekte hatta küçümsenmektedir. Bütün bu sorunlar çerçevesinde sözleşmenin özelde İslam hukuku genelde İslam dini açısından sıkıntılar barındırdığı aşikârdır. Hatta sözleşme bu haliyle sadece İslam dininin değil diğer semavi dinlerin de değerleri ve hükümleri ile çelişkiler arz etmektedir. Yapılması gereken bu sözleşme vesilesiyle hukukî, dinî, sosyal ve psikolojik boyutlarıyla, şiddetin sadece kadın özelinde değil bütün boyutlarıyla ele alınarak incelenmesidir. Sonuç olarak öncelikle ahlakî eğitimle, ekonomik düzenlemelerle ve kanun çalışmalarısıyla şiddet, toplumda en aza indirilmeye hatta yok edilmeye çalışılmalıdır. Bu yapılırken kadın ve erkeğin birbirinin rakibi değil tamamlayıcısı olduğu, ailenin kadınların özgürlüğünü engelleyen bir kurum değil de toplumu sulh ve selamete kavuşturacak bir kurum olduğu bilinmelidir. Ayrıca kadın ve erkek cinsiyeti dışında bir cinsiyetin olmadığını ve eşcinselliğin toplumsal, psikolojik sebeplere dayalı bir rahatsızlık olduğunu ve giderilmesi için çalışmalar yapılması gerektiğini göz önüne almak gerekir. Sözleşmeye dayalı olarak bazı

* Bu çalışma Yunus Araz danışmanlığında Esmâ Merve Acar tarafından 2021 yılında tamamlanan "İstanbul Sözleşmesi Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir.

feminist ve LGBTİ taraftarı grupların İslam'ın kadına değer vermediği veya kadını aşağıladığı ile ilgili görüşler de ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Oysaki Cahiliyye toplumunda kadının durumu ve İslam geldikten sonra koyduğu ilkeler ele alındığında kadına verilen değer ne kadar yüksek olduğu açıkça görülecektir. Müslümanlar arasında uygulamalarda bazı sorunların olması İslam dinine yüklenemez. Bu ayrım iyi yapılmalı ve konular birbirine karıştırılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam'da Kadın, İstanbul Sözleşmesi, Şiddet, Eşcinsellik.

Istanbul Convention In Terms Of Islamic Law*

Abstract

The original name of the Istanbul Convention is the "Council of Europe Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence." It was opened for signature in Istanbul on May 11, 2011, and is commonly referred to as the "Istanbul Convention" due to this event. Türkiye was one of the first states to sign the Convention. Upon awareness and examination of the Convention, it was seen to contain certain drawbacks from both a legal and religious and cultural perspective. Therefore, on March 20, 2021, by a presidential decree published in the Official Gazette under Law No. 3718 and in accordance with Article 80 of the Convention, Türkiye decided to withdraw from the Convention. The subject and purpose of the Convention are important for all people. Preventing violence, especially violence against women, is the responsibility of everyone. It is an issue that should be emphasized in all layers, from education in the family, which is the smallest unit of society, to the laws to be enacted by those who govern the state. In this context, efforts should be made at both national and international levels to eliminate violence. However, when these efforts are made, the values of societies should be taken into consideration, and the positive and negative consequences of the decisions made should be carefully examined. Since the signing of the Convention, it has become a topic of great controversy. While there are critics of withdrawing from the Convention, serious studies have been conducted regarding the non-conformity of certain articles with Turkish family structure, religious, and cultural values. This study consists of an introduction and two sections. In the first section, some of the terms mentioned in the Convention are briefly examined, and in the second section, the articles in the Convention under seven headings are evaluated from the perspective of Islamic law. The Istanbul Convention aims to prevent violence against women; however, when the content of the Convention is examined, some drawbacks can be identified. These drawbacks include the negation of the concept of family, the legitimization of non-marital unions, the normalization of homosexuality, and the preparation of the ground for gender neutrality from an early age. In addition, situations such as the criminalization of consensual marriages under the age of 18 as well as the decriminalization of extramarital relations of children under the age of 18 can also be considered in this context. While the Convention does not contain a direct article regarding homosexuals, there are numerous references to gender neutrality between the lines. Concepts of family and marriage are hardly given importance and even attitudes that would legitimize non-marital unions are observed. In the Convention, the value judgments of societies are sometimes explicitly and sometimes implicitly criticized and even belittled. Within the framework of all these problems, it is evident that the Convention poses difficulties for Islamic law specifically and for the Islamic religion in general. In fact, the Convention, in its current form, contradicts not only the values and judgments of Islam but also the values and judgments of other Abrahamic religions. What needs to be done is to examine violence comprehensively, considering its legal, religious, social, and psychological dimensions through this Convention. As a result, firstly, through moral education, economic regulations, and legal work, violence should be minimized in society, even eradicated. It should be understood that

* This study was produced from the data of the master's thesis titled "Evaluation of the Articles of the Istanbul Convention in Terms of Islamic Law", completed in 2021 by Esma Merve Acar under the supervision of Yunus Araz.

men and women are not each other's competitors but complements, and the family is not an institution that restricts women's freedom but an institution that brings peace and salvation to society. Additionally, it should be considered that there is no gender other than male and female, and homosexuality is a disorder based on social and psychological reasons, and efforts should be made for its treatment. In addition to this, the opinions of some feminist and pro LGBTI groups based on the Convention that Islam does not value or degrades women should also be considered. But it should be emphasized that when the situation of women in the Jahiliyyah society and the principles set by Islam after its arrival are considered, it will be clearly seen how superior the value given to women is. The presence of some problems in practice among Muslims cannot be attributed to the Islamic religion. This distinction should be made well and the issues should not be confused.

Keywords: Islamic Law, Women in Islam, Istanbul Convention, Violence, Homosexuality.

GİRİŞ

Yaşadığımız çağda toplum hayatına yönelik bazı gelişmelerin olumlu sayılacak birçok yönü bulunmakla birlikte; insanî değerler ve İslam dini dinamikleri açısından birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle kadın-erkek ilişkileri, aile kurumu, nikâh, anne ve baba rolleri, çocuk yetiştirme gibi birçok konuda dinî, kültürel ve toplumsal değerlerin erozyona uğradığı görülmektedir. Bu değerler ele alınırken geçmişte var olan ve dinin aslından sayılmayan bazı kültürel anlayışlar sonucu din de suçlanmıştır. Modern çağda ahlakî değerlerin önemsenmemesine ve dinî, kültürel yozlaşmaların meşrulaştırılmasına yönelik çok yoğun çalışmalar görülmektedir. Buna karşın bu sorunları gören ve bunların giderilmesine yönelik çalışmalar yürüten başta devlet kurumları, sivil toplum örgütleri, akademisyenler vb. bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan kadına şiddet konusunda da birçok çalışma bulunmaktadır. Bu sorun görmezden gelinemeyecek bir boyuta gelmiştir. Her gün kadına karşı şiddet içerikli onlarca haber duyulmaktadır. Sorunun kaynağının tespiti ve giderilmesine yönelik çalışmalar desteklenmeli ve en aza indirilmesi hatta yok edilmesi için bütün tarafların yoğun çabası gerekmektedir. Fakat sorunların çözümünde yeni sorunlar oluşturulmamalı ve mesele, içinden çıkılmaz bir hale getirilmemelidir. Başta aile eğitimi, çocuk yetiştirme, ahlakî eğitim olmak üzere en alt birimlerden başlanarak kanun metinlerine kadar bütün aşamalarda sorun ele alınmalı ve bütün yönleriyle dikkatli bir çalışma yürütülmelidir. Aksi takdirde mesele bir boyutu itibarıyla çözülmeye çalışılacak fakat diğer yandan oluşabilecek olumsuzluklar göz ardı edilecek ve böylece toplumsal sorunlar, içinden çıkılmayacak bir hale gelecektir. Kadına karşı şiddeti ele alan İstanbul Sözleşmesi de bu bağlamda yapılan çalışmalardan biridir. Bu sözleşmede mesele önemsenmiş, birçok devletin katılımı ile metin imzalanmıştır. Bu yönü ile İstanbul Sözleşmesi, önemli ve üzerinde durulması gereken bir sözleşmedir. Fakat gerek metnin içeriğinde bulunan bazı durumlar gerekse problemler birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Çalışmada İstanbul Sözleşmesinin maddeleri ele alınarak İslam Hukuku açısından değerlendirilecek ve sözleşmeye dayalı olarak oluşabilecek bazı sorunlara değinilmeye çalışılacaktır.

İstanbul Sözleşmesi ile ilgili çalışmalar genellikle hukuk alanı ile ilgilidir. Sözleşmeyi İslam hukukunun açısından ele alan yazıların da bulunduğu en önemli çalışma 2020 yılında yayınlanan 'Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi' adlı eserdir. Bu çalışma, başta hukuk olmak üzere sosyal bilimlerin muhtelif alanlarına ait birçok araştırmayı birleştiren bir eserdir. Eser, İslam Hukuku alanındaki iki çalışmayı ihtiva etmekte olup, bu çalışmalarda daha çok İslam ve kadın hakları konuları işlenmiştir. Ayrıca sözleşmede İslam dini açısından sakıncalı görülen bazı konulara temas edilmiştir. Yine İslam Hukuku alanında 2021 yılında Akif Dursun tarafından '*İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi*' adıyla bir makale çalışması yapılmıştır. Çalışmada, sözleşmede geçen bazı kavramlar ele alınmış ve detaylı açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca sözleşme maddeleri ele alınarak İslam Hukuku açısından değerlendirilmiştir. Makale daha çok; şiddet, cinsel eğilim ve kadın-erkek ilişkileri üzerinde durmaktadır.

1. GENEL OLARAK İSTANBUL SÖZLEŞMESİ

İstanbul Sözleşmesinin maddelerini ele almadan önce sözleşmenin meydana geliş süreci ile ilgili kısaca bilgi verilecek daha sonra sözleşmede geçen bazı kavramlar kısaca ele alınacaktır.

1.1. Sözleşme ile İlgili Genel Bilgi

Adı “Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi” olan ve genel olarak ‘İstanbul Sözleşmesi’ olarak bilinen sözleşme, 12 bölüm ve 81 maddeden oluşmaktadır. Sözleşme, İstanbul’da gerçekleşen Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi’nin 121. toplantısında kabul edilmiştir. 11 Mayıs 2011’de İstanbul’da imzaya açılmış olması nedeniyle kısaca “İstanbul Sözleşmesi” olarak bilinmektedir ve 1 Ağustos 2014 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Türkiye, 2011 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde 246 kabul oyu, 1 çekimser oy ile kabul edilerek ilk imzacı devletlerden olmuştur. Sözleşmeyi, Avrupa konseyi ülkelerden 46 ülke kabul etmiş ve imzalamıştır.¹ Sözleşmeyi ilk imzalayanlar arasında olmasına rağmen Türkiye, gerek aile yapısını tehdit eden bir içeriğe sahip olması gerekse eşcinsel birlikteliklere ilişkin bazı maddeler ihtiva etmesi gibi sebeplerden dolayı 21 Mart 2021 tarihinde sözleşmeyi 80. madde gereğince² feshetmiştir.

Kadınlara yönelik şiddete karşı çıkan sözleşme, ev içi şiddeti hedef alan ilk Avrupa sözleşmesi olma niteliği taşımaktadır. Dünya’da 1970’li yıllardan sonra önem kazanan şiddet sorunu, Türkiye’de 1980’li yılların ortalarından sonra tartışılmaya başlanmıştır. 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren, ilgili ulusal mevzuat gözden geçirilmiş ve çeşitli yasal düzenlemeler yapılmıştır. İstanbul Sözleşmesi, daha önce kadına karşı ayrımcılığın önlenmesi amacıyla düzenlenen ‘Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)’ ne dayanmaktadır.

GREVIO³, kadın ve LGBTİ örgütleri tarafından hazırlanan gölge raporlarıyla sözleşmenin uygulanma tablosunu değerlendirmektedir. Gölge rapor; uygulanma sonrası durumu analiz eden ve sivil toplum kuruluşları tarafından hazırlanan bir rapordur. Bu rapor, resmî rapordan farklı bir rapordur. Çoğu zaman ise resmî raporda belirtilemeyenleri ifade eder. İstanbul Sözleşmesi Türkiye İzleme Platformu’nun GREVIO’ya sunmak üzere hazırlanan Türkiye’nin 2017 ilk gölge raporuna göre bir ilerleme olmadığı kaydedilmiştir.⁴

1.2. Sözleşmenin Amaçları

İstanbul Sözleşmesinin en temel amacı kadına yönelik şiddeti ve aile içi şiddeti engellemek, kadın ve erkek arasındaki eşitliği sağlamaktır. Sözleşmede her ne kadar kadın mağdurların yanında diğer bazı mağdurlar zikredilmiş olsa da maddeler ele alınırken sadece kadın mağdurlar üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla sözleşme sadece kadına şiddeti kapsamaktadır. Ayrıca; şiddetin kendisi değil, kadına şiddetin önlenmesi amaçlanmaktadır. Sözleşmede, kadına şiddetin ve aile içi şiddetin önlenmesi için gerekli olan yasaların hazırlanarak ulusal ve uluslararası tedbirler alınması hedeflenmiştir.

1.3. Sözleşmenin Feshedilmesi (Türkiye’nin Sözleşmeden Çekilmesi)

2011 yılında imzalanan İstanbul Sözleşmesi, kamuoyunun ilgisini bir süre çek(e)memiştir. Sözleşme, maddelerinin neden olduğu ve neden olacağı olumsuzlukları dile getiren bir kesim aracılığıyla gündeme getirilmiş ve tartışma konusu haline gelmiştir. Çeşitli mecralarda tartışılan sözleşmenin tenkit edildiği konular; eşcinselliğin meşrulaştırılması ve aileyi tehdit eden unsurları barındırmasıdır. Bazı muhafazakâr kesimler ve cemaatler de bu sürece dâhil olmuşlar ve sözleşmenin feshedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. LGBTİ ve kadın hakları örgütleri ise sözleşmeye destek verenler arasında ilk sıralarda yer almaktadırlar.

¹ Tuğba Bayraktar, “İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (2018), 89.

² ‘Her taraf istediği zaman Avrupa Konseyi Genel Sekreteri’ne yapacağı bir bildirimle bu Sözleşmeyi feshedebilir.’

³ İstanbul Sözleşmesinin faaliyetini izleyen uzman ekiptir.

⁴ Bayraktar, “İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporu”, 97-108.

Devlet yetkililerince tekrar değerlendirilen İstanbul Sözleşmesi'nin Şubat 2020 tarihinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından gözden geçirileceği ifade edilince; bilhassa kadın cinayetlerinin artması ya da basında daha çok yer alması sebebiyle, İstanbul Sözleşmesinin feshedilme ihtimali özellikle kadın hakları örgütleri tarafından protesto edilmiştir. 20 Mart 2021 tarihinde Resmî Gazetede yayımlanan 3718 sayılı Cumhurbaşkanı kararıyla ve sözleşmenin 80. maddesinin müsaade ettiği şekilde, sözleşmeden çekilme kararı verilmiştir.

Sözleşmeden çekilme kararı; muhalefet partiler, yabancı devlet liderleri, Avrupa Konseyi üyeleri, STK örgütleri ve bazı sosyal medya kullanıcıları tarafından eleştirilene tabi tutulmuştur. Avrupa Konseyi, Türkiye'yi fesih kararından dönmeye davet etmekte ve sözleşmenin LGBTİ haklarını koruma altına aldığı fakat önceliğinin bu olmadığını, bu yüzden Türkiye'nin çekincelerinin olmaması gerektiğini öne sürmektedir.

1.4. Sözleşmede Geçen Bazı Kavramlar

Aşağıda ele alınan kavramların sözleşmedeki anlamlarının bilinmesi, konuyu anlamak adına önem arz etmektedir. Sözleşmenin İslam Hukuku açısından değerlendirmesini bu kavramlar üzerinden gerçekleştireceğiz.

1.4.1. Toplumsal Cinsiyet

"Gender" kelimesi cinsiyet şeklinde bire bir tercüme edilse de, bu kelime kişinin "cinsel kimliği" de diyebileceğimiz "toplumsal cinsiyet" kavramıyla ifade edilmektedir. Sözleşmeye göre bu kavram, bir toplumun kadın ve erkek için biçtiği rollerdir. Cinsiyete uygun olarak görülen her türlü davranışlar bu kategoridedir. Şiddetin asıl sebebi, toplumsal cinsiyettir. Dinin, örfün ya da namus anlayışının biçtiği cinsiyete bağlı roller, kadına şiddetin sebepleridir. Kadının özellikle sosyal alanlarda daha aşağı bir konumda olması sebebiyle erkek, sosyal rolünü kullanarak şiddete başvurmaktadır. Burada kadının, erkekten daha aşağı konumda olduğunu belirleyen filler ya da ölçütler belirtilmemiştir. Sözleşmede, toplumun kişiye biçtiği cinsiyete bağlı rol kalıpları eleştirilmiştir. Zira sözleşmeye göre kişi kadın veya erkek doğmaz; kadın veya erkek olur. Kişinin topluma kendini nasıl sunduğu itibara alınmalıdır.

1.4.2. Şiddet

Sözleşmede şiddetin tam bir tanımı bulunmamaktadır. Şiddet kavramı daha çok, kadına şiddet kapsamında değerlendirilmiştir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayanan, kadını daha alt düzeyde değerlendiren ve fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik zarar ve acı verilmesi sonucunu doğuran her türlü eylem, şiddet kapsamında değerlendirilmiştir.⁵

1.4.3. Ev İçi Şiddet/ Aile İçi Şiddet

Sözleşmede 'domestic violence' şeklinde geçen ifade, Türkçe tercümesinde 'aile içi şiddet' şeklinde tercüme edilmiştir. Bu kelimenin 'hane içi şiddet' ya da 'ev içi şiddet' şeklinde tercüme edilmesi daha uygundur. Çünkü hane içerisindekiler, aile(nikâh akdine dayalı birliktelikler) olabilir de olmayabilir de. 'Aile içi' şeklinde tercüme edilince, nikâh akdine dayanan birliktelikler akla gelmektedir. Fakat sözleşmede birlikte yaşamayı onaylayan tek ölçüt rızadır, nikâh akdi değildir. Sözleşmeye göre önemli olan, şiddetin aynı hane içerisindeki bireyler arasında gerçekleşmiş olmasıdır.

1.4.4. Cinsel Yönelim/Tercih

Cinsel yönelim şeklinde tercüme edilen 'sexual orientation' ifadesindeki "orientation" kelimesi "yönelim" olarak tercüme edilmiştir. Buna göre cinsel oryantasyon; yani kadının erkek cinsiyetine, erkeğin kadın cinsiyetine oryantasyonu mümkündür. Cinsiyet tercihi, kadın veya erkek olmak kadar doğaldır. Fıtratın uygun gördüğü biyolojik cinsiyet önemsenmemektedir. Sözleşmenin 4/3. maddesinde cinsel yönelimine bakılmaksızın

⁵ Bk. Md. 3/a.

mağdurların haklarının korunacağı ifade edilmektedir. Böylece cinsel oryantasyon şeklinde ifade edilen cinsel tercihlerin sonuçları korunma altına alınmaktadır.⁶

2. SÖZLEŞME MADDELERİNİN İSLAM HUKUKU BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde İstanbul Sözleşmesi'nin İslam Hukuku açısından değerlendirilmesi gereken maddeleri tespit edilmiş ve bu maddelerden başlıklar oluşturulmuştur. Her bir başlıkta öncelikle maddelerin ifade ettiği anlamlar açıklanmıştır. Bu maddeler, İslam Hukuku açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İslam Hukuku açısından değerlendirilmesinin yanı sıra; yeri geldikçe maddelerin uygulanması halinde meydana gelebilecek sosyolojik, psikolojik vb. etkilerine de yer verilmiştir.

2.1. Cinsel Tercihler ve Eğitim Müfredatıyla İlgili Düzenlemeler

İstanbul Sözleşmesi, 4/3 maddesi gereği, şiddete maruz kalan bireyleri koruma altına almaktadır. Sözleşmenin ilgili maddesinde şiddete maruz kalan bireylerin korunması; cinsel yönelimleri, medeni halleri gibi rollerine bakılmaksızın garanti altına alınmaktadır. Bu madde, insan haklarını korumak bağlamında değerlendirilebilir. Temel insan haklarının koruma altına alınması, devlet yetkilileri tarafından yerine getirilmesi gereken bir görevdir.

Hiçbir ayırım gözetmeksizin mağdurların koruma altına alınacağı anlaşılan bu maddede; ayırım gözetilmeksizin insan hakların korunması gerektiği ifade edilirken, cinsel yönelimlerin de bir ayrımcılık sebebi olmaması gerektiği belirtilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken ilk husus; sözleşme metninin aslı ile tercümesi arasındaki farktır. Orijinal metinde ilgili maddede kullanılan 'tercih' kelimesi yerine, tercümesinde 'yönelim (sexual orientation)' kelimesi kullanılmıştır. Böylece cinsel tercihler, yaratılışın sevk ettiği olağan bir sonuç gibi yani yönelim olarak görülmektedir. Burada, cinsiyet seçiminin (kadın ya da erkek doğmak) fitrattan gelmediğine dair ön kabuller bulunmaktadır.

Nitekim sözleşmeyi kabul eden ülkeler tarafından yönelim olarak kabul edilen eşcinsellik, saygı duyulması gereken bir durum olarak görülmektedir. Sözleşmeyi yürürlüğe koyan ülkelerden Hollanda, Almanya, Belçika, İspanya, Danimarka, Norveç, İsveç, Portekiz, İzlanda, Fransa ve Lüksemburg eşcinsel evlilikler yasaldır. Kuzey İrlanda'da eşcinsel evlilikler, İstanbul Sözleşmesi'nin ülkede yürürlüğe girmesinden (01.07.2019) sonra, halk oylamasına sunulmuş ve referandum sonucunda (21.10. 2019) eşcinsel evlilikler kanunen kabul edilmiştir. Avusturya, İrlanda da aynı şekilde sözleşmenin kabulünden sonra eşcinsel evlilikleri yasallaştırmıştır. Sözleşmeye taraf olan ülkelerin çoğunda eşcinsel birliktelikler normal görülmektedir.

Eşcinselliğe destek verenler bu ilişki biçimini, kadın ve erkek birlikteliği kadar normal bir ilişki biçimi olarak kabul etmektedirler. Kişinin kendi nefesine uygun gördüğü cinsel dürtüsü, cinsel kimliğini belirlemektedir. Kadın veya erkek doğmuş olmak pek bir anlam ifade etmemektedir. Kişi, hissettiği cinsiyete ait kabul edilmelidir. Kadına verilen rol, cinsiyetinden ötürü biçilmemiş; toplumsal cinsiyet rol kalıpları tarafından ona uygun görülmüştür. Böylece toplumsal cinsiyet kimliği suçlu kabul edilmektedir.⁷ Kişi eşcinselse, bu onun fitri bir yönelimi olarak kabul edilir. Kişi, kendi cinsel kimliğini kendi seçer. Kadın ve erkek cinsiyetleri arasında geçiş mümkündür.⁸ Kadın- erkek olmak biyolojik bir zorunluluk değil; toplumsal bir kurgudur. Bu düşünce yapısı; biyolojinin beyin üzerindeki etkisini yok saymaktadır. Bu durum insanın kendi doğasıyla mücadele içine girmesi anlamına gelmektedir.

⁶ Akif Dursun, "İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 55.

⁷ Gülşen Ataseven, "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Sivil Toplum Kuruluşları", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 322.

⁸ Hasan Aylık, "Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arkapları", *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum AYTEPE (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 185.

Sözleşmenin tercümesinde görülen diğer bir değişiklik ise, 1/a maddesinde geçen “domestic violence” kavramıdır. “Ev içi” anlamına daha uygun olan bu kelime, “aile içi şiddet” şeklinde tercüme edilmiştir. “Ev içi” kelimesi, aynı evi paylaşan bütün ilişki biçimlerini de kapsamaktadır. Sözleşmenin kapsamı da bu şekildedir. Fakat “aile içi” şeklinde tercüme edilmesi halinde, sadece nikâh akdi ile oluşan ilişki biçimi kastedilmiş olur. Sözleşmedeki ifadenin “ev içi” şeklinde tercüme edilmesi, toplum tarafından tepkilere sebep olabilir. Çünkü Türk toplum yapısına aykırı bir durum söz konusu olur. Bu şekilde tercüme edilmesi, tepki çekilmemesi amacıyla yapılmış olabilir.

Eşcinsellik, bir sözleşme maddesi ile kolayca kabul edilebilecek bir mesele değildir. Özellikle dinî, manevî ve kültürel değerler ile böylesine çatışan bir konuda, toplumun hoşgörû göstermesi mümkün görünmemektedir. İslam tarafından birlikteliklerin onaylanmaması, şiddete uğramış kişinin korunmadığı anlamına gelmemektedir. Şayet böyle bir şiddet olayı gerçekleşirse İslam; durumu eşcinsel hakları olarak değil, insan hakları olarak değerlendirmektedir. Eşcinsel bireylere verilen zarar, İslam’da da cezayı gerektirir. Fakat bunu eşcinsellerin de haklarını koruduğu, onları onayladığı için değil; zulme maruz kalan, insan olduğu içindir. Sözleşmede ise, şiddetin kendisi ile mücadele etmekten daha çok cinsel yönelimlerin korunması ön plana çıkmaktadır.

Eşcinsellik, Batı’da bile anormal istekler olarak görülmemektedir. Halkın hâkim fikri bu şekildedir. Fakat gerek bazı yönetimler gerekse sesi yüksek çıkan gruplar bunun aksini lanse etmektedir.⁹ Tevrat’ta ve İncil’de de eşcinsellik, iğrenç bir ahlaksızlık ve suç olarak değerlendirilir.¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de Lût kavmi arasında ortaya çıktığı ifade edilen erkeklerin hemcinslerine karşı şehvetle yaklaşımları durumu şiddetle kınanmış ve bu fiil, haddi aşma olarak nitelendirilmiştir. Bir başka ayette Lut kavminin bu fiili “fâhişe” kelimesiyle nitelenmiştir. Fâhişe, fahşâ ve fevâhiş kelimeleriyle nitelenen fiiller ise genel olarak yasak kapsamına girmektedir.¹¹ İnsan görünümündeki iki erkek misafir ile ahlaksız ilişki kurmak isteyen Lut kavmi eşcinsellerine Hz. Lut, kızlarıyla evlenip temiz bir şekilde yaşamalarını önerir. Fakat kavim, hatalarını kabul etmez. Bu ahlaksızlığı ısrarla ve alenen devam ettiren Lut kavmi helak edilir.¹² Lut kavminin helak sebebi de bu ahlaksızlık ve ahlaksızlığa karşı çıkılmamasıdır.¹³

Kur’ân-ı Kerim’de insanlar arasındaki cinsiyet farklılıklarına işaret edilerek, kadın ve erkeğin yaratıldığı cinsiyet özelliklerine uygun yaşaması emredilmiştir.¹⁴ İslam, insanın yaratılmış olduğu cinsiyete önem vermektedir. İslam’da cinsiyet gözetilerek bireylere, farklı hak ve ödevler verilmektedir. İslam Hukukunda eşcinsellik, “livâta” ve “sihâk” kavramları ile ifade edilmiştir. Livâta,¹⁵ erkek erkeğe birliktelik; sihâk¹⁶ ise, kadın kadına birliktelik olarak tanımlanmıştır. Kur’ân-ı Kerim, eşcinsel birliktelikleri ahlaksızlık olarak nitelendirmekle birlikte, direkt bir cezadan bahsetmemiştir. Hz. Peygamber’in eşcinsel bir birliktelik yüzünden kimseye recm cezası uyguladığı bilinmemektedir.

Eşcinseller, tercihlerinin toplumda kabul görülmemesini haklarına müdahale olarak değerlendirmektedirler. İslam hukukunda ise kişinin cinsiyeti, cinsel yönelimine göre değil, yaratılışına yani biyolojik durumuna göre belirlenmektedir. Biyolojik kimliğine aykırı ilişkiler

⁹ Mahsum Aytepe, “İstanbul Sözleşmesi’nin İslam Düşüncesi Açısından Tahlili”, *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 306.

¹⁰ Tevrat’ın Lut Kısası ve eleştirisi için bkz. Mehmet Katar, “Tevrat’ın Lut Kısası Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 57-76.

¹¹ Ayetler için bk. *Kur’ân Yolu Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-A’râf 7/80; el-Ankebût 29/28; Hûd 11/77-83; el-Kamer 54/37-39.

¹² Hûd 11/77-83

¹³ Detaylı bilgi için bk. Debreli Vildan Faik, “Hûd Sûresi’nde Hz. Lût ve Kavmi”, çev. Bilâl Temiz, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/35 (2008), 311-332.

¹⁴ en-Nisâ 4/1; Fâtır, 35/11; Yâsîn, 36/36 ez-Zâriyât 51/49.

¹⁵ Mehmet Kamil Yaşaroğlu, “Livâta”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 27/198.

¹⁶ Salim Ögüt, “Sihâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 37/169.

içerisinde bulunmak İslam Hukuku'nda bir suçtur. Böyle birlikteliklerin haram olduğu kitap, sünnet ve icma ile sabittir, maddi ve manevi ceza gerektirir.¹⁷

Lut kavminin çirkin fiilleri, Kur'an-ı Kerim'de "habîs" olarak nitelendirilmiştir.¹⁸ Habîs olarak nitelenen şeylerin haram kılındığı Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir. Hz. Peygamber'den, livâta ile ilgili çeşitli rivayetler nakledilmiştir.¹⁹ Livâta fiilinin yaygınlaşmasından duyduğu endişeyi ifade etmesi ve eşcinsel birliktelikleri de zina olarak değerlendirmesi, livâtanın haram olduğunun delilleridir.²⁰ Bu deliller neticesinde, livâtanın haram olduğu konusunda icmâ' oluşmuştur.²¹ Eşcinselliğin İslam Hukuku'nda suç olarak kabul edildiği konusunda ittifak vardır. Ancak verilecek ceza konusunda ihtilaflar bulunmaktadır.²² Sünnî mezhepler, sihâk suçunu haddi gerektiren zinadan ve livâtadan farklı görmüşlerdir. Bunun en önemli sebebi sihâkta duhul gerçekleşmemesidir. Bu sebeple sihâk suçuna tazir cezası uygun görülmüştür.²³

Eşcinsel birliktelikler, büyük bir günah olmasının yanı sıra; aile kurumunu zedeleyen ve insan neslinin devamı için büyük bir tehdit arz eden bir durumdur. Cinsellik tabii bir ihtiyaçtır. Din, cinsel ihtiyaçların meşru daire içerisinde insanlık onuru ve değerini ihlal etmeyecek şekilde karşılanmasına izin vermiş, hatta teşvik etmiştir. Bu meşru daire evliliklidir. Bunun dışındaki birliktelikler yasaklanmıştır. Zira insan, bedeni üzerindeki tasarrufu kendi belirlerse; bir sürü tutum ortaya çıkar. Doğrunun hangi ölçütlere göre tespit edileceği belirsizleşir. İslam, kişiyi kendi haksızlığından da korur. Kişinin, kendine zulmetmesini yasaklar. Burada birey hem kendine zulmetmekte hem de topluma ve aileye zarar vermektedir. Bedenin özgürleşmesi söylemiyle eşcinselliğin kurumsallaştırılması gerektiğini düşünenler, kadınlık ve erkeklik rollerinin toplumda öğrenildiği ve insanların kendi cinsiyetini seçebilme hakkının olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu, özgürleşmek değildir. İnsanları fitratlarının dışında bir cinsiyete hapsedmektir.

Kadın ve erkek, beden yapısına uygun bir ruh ile birlikte dünyaya gelir. Ancak İstanbul Sözleşmesi ile kadın ve erkek dışında, üçüncü bir cinsiyet tanımlaması yapılmaktadır. Eşcinselliğe yönelimde, yetiştirilme şekli çok önemli bir rol oynar. Karşı çıkılacaksa, toplumsal uygulamalardaki yetiştirme yanlışlarına karşı çıkılmalıdır. Buna neden olan uygulamalar eleştirilmelidir. Bu tarzdaki cinsel yönelimler, çözülmeye yüz tutan kadın-erkek ilişkilerinden beslenir. Mutlak eşitlik maskesiyle, cinsiyetsizlik aşılacak istenmektedir. Aile kurumu ve aile bireyleri arasındaki ilişki güçlendirilmelidir. Eşcinselliğe karşı rasyonel tavır yerine, duygusal

¹⁷ Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-senai' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali, Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l- Arabiyye, 1974), 7/34; Şemsuddin Muhammed b. Hatib Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ila Ma'rifeti Maani Elfazi'l- Minhâc*, thk. Muhammed Halil (Beyrut: Darü'l-Marife, 1997), 4/187.

¹⁸ el-Enbiyâ 21/74.

¹⁹ "Lut kavminin amelini yapan faili ve mefûlü öldürünüz" İbn Mace, "Hudud", 24; Ebû Davud, "Hudud", 29. "Allah, Lut kavminin amelini yapan kimseye lanet etsin. Allah, Lut kavminin amelini yapan kimseye lanet etsin." Nesâî, "Recm", 40.

²⁰ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr min ehadisi Seyyidi'l-ahyâr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, ts.), 7/131.

²¹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l- müctehî'd ve nihâyetü'l- muktesid* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1982), 2/438.

²² Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.), 9/78; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 9/61; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l- İmam eş-Şafîi* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13/224; Ebi İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadî Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmam eş-Şafîi* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/329; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/187.

²³ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l- İmam eş-Şafîi ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13/224; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şafîi*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/340.

tepkiler verilmektedir. Aşağılanıp toplumun dışına atılan eşcinsellerin hakları sahiplenilmekte ve savunulmaktadır. Bilimsel ve psikolojik verilerle karşı çıkmaktadır.²⁴

Sözleşmenin 14. maddesinde; cinsiyet tercihinde herhangi bir yönlendirme olmaması amacıyla, toplumsal klişelerden arındırılmış ve cinsiyet rollerinden bağımsız bir eğitim verilmesi talep edilir. Müfredatta, toplumsal cinsiyet rollerini ifade içerik bulunmamalıdır. Eğitim sistemi bir toplum için çok önemlidir. Temel beceriler ve ahlakın temelleri, eğitim kurumlarında öğrenilmektedir. Eğitim ile çocuklara kalıcı alışkanlıklar edindirilmekte, istenilen zihin yapısının temeli atılmaktadır. Dolayısıyla küçük yaşta cinsiyetsizleştirmeye yönelik bir eğitim, eşcinselliğin artmasına sebebiyet verebilecektir.

Sözleşmenin ilgili maddesinin²⁵ 'non-stereotyped gender roles' kavramı Türkçeye 'toplumsal klişelerden arındırılmış toplumsal cinsiyet rolleri' şeklinde çevrilmiştir. İkinci kısımda 'toplumsal cinsiyet rolleri' ibaresi yoktur. İkinci cümledeki toplumsal kelimesinin bulunmaması demek; cinsiyet rollerini -klişelerden arındırılmış cinsiyet rollerini- eğitime dâhil etmek gerekir. Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim ve cinsiyet ifadesi gibi kavramları da kapsamaktadır. Toplumsal cinsiyet; bir boyutuyla toplumsal, diğer boyutuyla bireyseldir ve toplumdaki davranışların bireylerdeki yansımasıdır.²⁶ Toplumsal boyutu çıkarırsak, geriye sadece bireysellik kalır. Toplumun istediği ise; fiil, düşünce, inanç, görünüm ve tutumuyla kadının kadınca ve erkeğin ise erkekçe davranışlar sergilemesidir. Bu yüzden sözleşmede, her fırsatta toplum kabahatli görülmektedir.

Erkek doğan birey toplumda erkek rolünde, kadın doğan bireyin ise kadın rolünde olması toplumsal bir klişedir. Bu klişeler kırılmak istenmektedir. Bu da cinsiyet eğitimi verilmesi demektir. Yani cinsiyete ait roller öğretilir. Cinsiyet kalıplarından uzak bir yaklaşım öngörülmekte ve cinsiyet özelliklerinin ön plana çıkmaması istenmektedir. Çünkü birey kendi cinsel tercihini kendi seçecektir. Bireyin, tercih konusunda serbest bırakılması istenmektedir.

Sözleşmeye göre, maddelerine aykırı görünen bütün ulusal kanunlar değiştirilmelidir. Günümüzde, Türk Medeni Kanuna göre aynı cinsiyete mensup kişiler evlenemez. Bu kanun, sözleşmenin uygulanmasını denetleyen yetkililer tarafından ileride aykırı görülebilir. Kendi maddeleriyle çelişen ulusal kanunlardaki aykırılıkların değiştirilmesini talep eden sözleşme, bir adım sonra eşcinsel evlenme yasağının kaldırılmasını talep edebilir.²⁷

Yukarıda bahsedilen maddeler; kadının korunmasından çok, cinsiyete bağlı rollerin değiştirilmesi istendiği izlenimi vermektedir.²⁸ Toplumsal cinsiyet rolleri gerekçesiyle bir takım şiddet fiillerinin meydana geldiği bir gerçektir. Bu rollerin külliyen değiştirilmesi yerine, şiddetin nedenleri gerçekçi bir şekilde irdelenip çözüm üretilmelidir.²⁹

²⁴ Ayık, "Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arka planı", 180-181.

²⁵ "Taraflar, yerine göre, tüm eğitim seviyelerinde resmî müfredatta, kadın erkek eşitliği, toplumsal klişelerden arındırılmış toplumsal cinsiyet rolleri, karşılıklı saygı, kişisel ilişkilerde çatışmaların şiddete başvurmadan çözüme kavuşturulması, kadınlara karşı toplumsal cinsiyete dayalı şiddet ve kişilik bütünlüğüne saygı gibi konuların, öğrencilerin zaman içinde değişen öğrenme kapasitelerine uyarlanmış bir biçimde dâhil edilmesi için gerekli tedbirleri alacaklardır." Md. 14/1.

²⁶ Vatandaş Celalettin, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 35 (2011), 34.

²⁷ Ahmet Bozdağ, "İstanbul Sözleşmesi'nin ve Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un Hukuki Açısından Değerlendirilmesi", *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum AYTEPE (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 64.

²⁸ İstanbul Sözleşmesi 4/3: Taraflar bu Sözleşme hükümlerinin, özellikle de mağdurların haklarını korumaya yönelik tedbirlerin, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya başka tür görüş, ulusal veya sosyal köken, bir ulusal azınlıkla bağlantılı olma, mülk, doğum, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet kimliği, sağlık durumu, engellilik, medeni hal, göçmen veya mülteci statüsü veya başka bir statü gibi, herhangi bir temele dayalı olarak ayrımcılık yapılmaksızın uygulanmasını temin edeceklerdir.

²⁹ Abdurrahman Akıncı, "İstanbul Sözleşmesi -Hukuki Değerlendirme-", *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum AYTEPE (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 110.

2.2. Nikâh Akdi Açısından Değerlendirilmesi

Aile içi şiddeti önlemek başlığını taşıyan İstanbul Sözleşmesi, aile içine müdahale edebilen uluslararası sözleşmelerin ilkidir. Toplumun temel yapı taşı olan ailenin korunması demek, neslin korunması ve ideal bireylerin yetişmesi demektir. Daha önce bahsettiğimiz gibi sözleşmede geçen 'domestic violence' kavramı 'aile içi' kelimesi şeklinde tercüme edilmiştir. Oysa bu kavramın 'ev içi' olarak anlaşılması daha uygundur. Nitekim sözleşmenin geneli itibarıyla de nikâh akdi ile kurulan bir birliktelik olan aileden bahsedilmeyip daha çok hane, ev içi şiddetten bahsedilmektedir.³⁰

Aileyi meydana getiren şey; nikâh akdidir. Sözleşme'nin hiçbir maddesinde, nikâh akdine yer verilmemektedir. Nikâh akdi, karşı cinslerin birlikte yaşamasını meşrulaştırarak tek etkidir. Sözleşmede ise birlikteliği onaylayan etken şifahî rızadır. Haklardan bahsedilirken eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarına yer verilmemiştir.

İslam dini, diğer ilahi dinler ve hatta birçok örf uygulamasında birlikteliğin en sağlıklı ve meşru görülen şekli nikâh akdidir. Nikâh dışındaki birliktelikler yasaklanmıştır.³¹ Bu yasak, insanı, toplumu ve nesilleri korumak içindir. Yeryüzündeki bütün canlılar çoğalır. Sadece insan, birlikteliklerini hukuki bir bağ yani nikâh akdi içerisinde tanımlar.³²

Nikâh akdinin amacı, dünya ve ahirette mutluluktur. İnsan, dünya zevklerini en güzel ve meşru bir şekilde yaşama fırsatına sahiptir. Bu yüzden evlenecek kişilerin işlerinin kolaylaştırılması emredilmiştir. Allah (c.c.), insanların huzuru bulabilmeleri için eşler yaratıp aralarında sevgi ve merhamet var etmiştir.³³

Nikâh akdi ile özellikle kadının hakkı, dünyaya gelecek çocukların hakları, kısacası nesil ve nesep korunmaktadır. Eşlere karşılıklı sorumluluklar yüklenmektedir. Kadına ise mehir, nafaka temini gibi birçok özel hak verilmektedir.

Sözleşmede, birlikteliğin nikâh akdi ile olmasının önemine dair bir işaret bulunmamaktadır. Bunun nedeni, sözleşmeye göre bireylerin evli olmasının önem taşıması olabilir. Eşcinsel bir birliktelik bile olsa, rızanın olması yeterli olmaktadır. Buna göre rıza olmayan birliktelik, evlilik içinde dahi olsa tecavüz kapsamında değerlendirilmektedir.³⁴

Rıza, eylemlerin tek geçerlilik ölçütü olamaz. Nikâh akdi içerisinde kadının rızası olmayan cinsellik, İslam'da tecavüz sayılmamaktadır. İslam'da, nikâh akdi ile birlikte cinsel birliktelik meşruluk kazanır. Eşler, meşru ölçüler içerisinde birbirlerinden istifade yetkisi kazanırlar.³⁵ Sadece erkek değil, kadın da cinsel açıdan istifade hakkına sahiptir. Bu yüzden ki erkeğin çeşitli sebeplerle iktidarsız oluşu, kadının evlilik birliğini sona erdirilmesi talebini haklı kılar.³⁶ Buna karşılık meşru bir mazereti olmayan kadının kocasının talebine karşı çıkması, sorumluluk ihlali (nüşûz) olarak değerlendirilir.³⁷ Bununla birlikte evlilik, sadece bir cinsel birliktelik değildir. Hayat ortaklığı, arkadaşlığıdır. Kişiler böylece hak ve sorumluluklar elde ederler. Nikâhsız birlikteliklerde kişinin hukuki bir güvencesi olmamaktadır. Birçok kadın, nikâh dışı ilişkiler yüzünden mağduriyet yaşamaktadır. İslam, nikâh dışı birlikteliği yasaklayıp evliliği teşvik etmekle bizzat kadını korumaktadır. Ayrıca nikâh akdi olmadan

³⁰ Dursun, "İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", 53.

³¹ en-Nahl 16/72; el-İsrâ 17/32; Nûr 24/32.

³² Mehmet Birsin, "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum AYTEPE (İstanbul: Türe Kitap, 2020), 154.

³³ er-Rûm 30/21

³⁴ Md. 3/b.

³⁵ el-Bakara 2/223

³⁶ Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Muğni* (Kahire: Darü'l- Hadis, 2004), 8/28; Kâsânî, *Bedâiu's-senai*, 3/113.

³⁷ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehadisî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Müessesetü'l Mekkiyye, 2008), 5/221; Hacı Mehmet Günay, "Nüşûz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 33/333.

meydana gelen birliktelikler sonucu dünyaya gelen çocukların yaşadığı sıkıntılar da önemsenmeyecek kadar çöktür.

Sözleşmenin asıl amacı, eşcinselliği onaylamak veya nikâhsız birliktelikleri güvence altına almak olmayabilir. Fakat sözleşme, bu tarz ilişkileri onayladığı ön kabulüne dayanması dolayısıyla İslam toplumunun yapısına aykırı görülmektedir.

2.3. Toplumsal Roller Açısından Değerlendirilmesi

Kadının ve erkeğin cinsiyetlerine bağlı olarak, toplum içerisinde birbirinden farklı rolleri bulunmaktadır. Bu roller, cinsiyetin getirdiği biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yaratılışlarına uygun olarak kendiliğinden oturmuştur.³⁸ Söz konusu rol farklılığı, zaman zaman kadın-erkek eşitsizliğini gündeme getirebilmektedir.

Sözleşmede, toplumsal cinsiyete bağlı 'basmakalıp' biçilmiş toplumsal rollere karşı çıkıldığı ifade edilmektedir.³⁹ Cinsiyete bağlı toplumsal roller şiddete sebebiyet vermesi, görmezden gelinebilecek bir durum değildir. Cinsiyete bağlı toplumsal roller, insanlar tarafından hayat bulan davranışlar olduğu için; bireysel uygulamalarda yanlış tutumlar ortaya çıkabilmektedir. Fakat bu rol kalıplarına dayalı uygulamaların bir kısmı fitrattan gelen cinsiyet farklılıklarına bağlı olan ve adaleti gözetilen bir durumdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla şiddete sebebiyet vermesi bunların tümünden görmezden gelmesine ve yok sayılmasına neden olmamalıdır.

Kültürel farklılıklar, yaratılış, örf, din gibi faktörler, farklı cinsiyet rollerinin eşitsizlik olarak algılanmasını engeller. Eşitsizlik algısında toplumun iç dinamikleri çok etkilidir.⁴⁰ Bir grubun doğruları diğer bir grubun yanlışları olabilir. Birilerinin özgürlüğü diğerlerinin özgürlüğünün ihlali olabilir. Hayatta herkes, her işi yapabilecek güçte değildir. Eşitlik sağlamak gayesiyle kişiye, kaldıramayacağı bir sorumluluk yüklemek zulüm olur.

İki farklı cinsiyet bir araya gelerek aile müessesini kurmaktadır. Cinsiyet farklılığına göre rol ve görev dağılımı kaçınılmazdır. Bu durum biyolojik ve psikolojik özelliklerle yakından alakalıdır. Özeldede sözleşme ve genelde feminist yaklaşımlar; kadın ve erkeği biyolojik ve psikolojik yönünden bağımsız olarak ele alır ve onların sadece toplumsal rollerinden bahseder. Toplumsal rollerin aslında insanların biyolojik ve psikolojik kimliklerinden kaynaklandığı göz ardı edilir. Örneğin annelik, kadının biyolojisinden kaynaklanan bir toplumsal roldür. Buna karşılık bakım masrafları babaya aittir. Kadından, çocuğunun bakımını üstlenmesi beklenmez. Erkeğin de fiziksel gücü, ona ilave sorumluluk yüklemiştir. Burada iki cinsiyet arasında dayanışma, iş birliği, hayat ortaklığı söz konusudur. Mutlak eşitlik söz konusu olamaz. Biyolojik olarak erkeklerin çocuk doğurma kabiliyetleri yoktur. Her cinsine ait hormonal yapı, kadın ve erkeğin farklı fiziksel ve psikolojik farklılıklara sahip olmasına sebep olmaktadır.⁴¹ Bu durum, aile içerisinde bazı rol farklılıklarının çıkmasını da beraberinde getirmektedir. Rol farklılıkları, eşitsizlik anlamına gelmemektedir. Eşitliği savunanlar, ödevdeki eşitlik durumundan hiç bahsetmemektedirler.⁴² İslam'da hak ve sorumluluk dengesi vardır. Kişiye verilen haklar, yüklenen sorumluluklara karşılıktır. Cinsiyete uygun olarak oluşan rol farklılıkları, hak mahrumiyetine sebep olmamıştır.

Sözleşmede, biyolojik cinsiyet dikkate alınmaksızın toplumsal cinsiyet rolleri tamamen kötü sayılmaktadır. Cinsiyet aynışması oluşturmaya çalışılmaktadır. Kadın ya da erkek doğmak yok sayılamaz bir gerçektir. Cinsiyet özelliklerini gözetilen farklı hükümler koymak, hukuki hükmün kişiselleştirilmesidir. Bu kişiselleştirme cinslerden birine tahakküm veya aşağılama değil; şefkat, merhamet ve adalettir. Cinsiyeti göz ardı eden bir kültür

³⁸ Kadın ve erkek arasındaki farklılıkları bilimsel olarak ele alan bir çalışma için bk. Mücahit Gültekin, *Bilimsel Araştırmalarda Kadın-Erkek Farklılıkları* (Bursa: Aile Akademisi Derneği, 2014).

³⁹ Md. 14/1.

⁴⁰ Akıncı, "İstanbul Sözleşmesi -Hukuki Değerlendirme-", 107.

⁴¹ Gültekin, *Bilimsel Araştırmalarda Kadın-Erkek Farklılıkları*, 12.

⁴² Birsin, "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 158.

bulunmamaktadır. Toplumdan ve toplumsal rollerden bağımsız yaşamak imkânsızdır. İnsan toplumun içine doğar. Cinsiyetli yapılanma demek cinsiyetçi yapılanma demek değildir.⁴³

Erkeğe tanınan ilave otorite, aile birliğini ve devamını temsil yetkisidir. Bu yetki, ailenin ortak işlerinin idaresini ve ailenin manevi şahsiyetini dışarıya karşı temsil etmektir. Kadının ve çocuğun menfaati için kocaya bütün sınırlar İslam tarafından baştan çizilmiştir. Onların kasıtlı olarak aleyhine bir tasarrufta bulunamaz. İslam Hukukunda kadının ve çocukların geçimi, eğitimi için harcama yapmakla (nafaka) sorumlu erkek, bu sorumluluğu yerine getirebilmek için aile reisliği kavramıyla ifade edilen ailenin ortak işlerini idareye yetkili kılınmıştır. Burada istişarenin önemini belirtmekte fayda vardır. İslam her konuda olduğu gibi aile içerisinde eşlerin de birbirleriyle istişaresini tavsiye etmiştir. Kocanın, hanımına danışması ve onunla istişare etmesi özendirilmiştir. Ailenin geçiminden sorumlu olan kocanın aileyi gözetken kararı hukuken muteberdir.

Şartlar değişir ve bir şekilde kadın erkeğin rolünü alırsa, bir rol değişimi/paylaşımı söz konusu olabilir. Genel bir çerçeve çizilmekle birlikte, illeti belli olduğu için rol değişimi mümkün olabilir. Asıl olan erkeğin bu niteliklere sahip olması ve otoriteye haiz olmasıdır.⁴⁴ Hükümleri doğuran illetlerdir ve illetin doğurduğu sonuçtan ayrılmamak gerekir.⁴⁵ Toplumsal roller mevcuttur. Fakat bu rollerin dışında roller edinmek yasak değildir. Örneğin ailenin yöneticiliği erkektedir fakat fiilen kadının üstlenmiş olması yasaklanamaz.⁴⁶ Erkeğin kaza sonucu çalışamaz hale gelip ailenin geçimini kadının temin ettiği gibi durumlar buna örnektir.

Kadınlara her anlamda eşitlik sağlamak uğruna, kadının asli görev ve amaçları desteklenmesi göz ardı edilmektedir. Kadınların en önemli toplumsal rolü anneliktir. Çocukların yetiştirilme şekli toplumun sorunlarının çözülmesinin en etkili yoludur. Mutluluk, Allah rızası, adalet, merhamet, hakikat ve sorumluluk gibi değerlerin çocuklara işlenmesinde, hayatın ilk 6 yılının ve bu dönemdeki anne-çocuk iletişiminin etkisi inkârı mümkün olmayan bilimsel bir gerçektir. Kadın kimliği yeniden yapılandırılırken buna dikkat etmek gerekir.⁴⁷

Şefkat ve merhametiyle eğitilen/yetiştirilen, öfke kontrolünü sağlayabilen kendisiyle barışık çocuklar, güvenli bir toplum oluşturma konusunda hayati önem taşımaktadır. Ayrıca anneler de merhamet eğitimi konusunda bilgilendirilip, merhamet eğitimi desteği almalıdır.⁴⁸ Yapılan araştırmalar göstermiştir ki anne şefkati ve ilgisiyle büyüyen çocuklar, sağlıklı bir toplum yapılanmasında etken role sahiptir. Psiko-sosyal gelişim ve şahsiyet oluşumunda çok etkili olan bu yılların ihmalinin telafisi hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Politikalar belirlenirken kadınlar annelik rollerini daha iyi yerine getirebilecekleri alanlarda desteklenmelidir. Çocukların yetiştirilmesinde meydana gelen eksiklikler ömür boyu sürecek hatalı uygulamaların zeminini hazırlar. Başta ebeveynler olmak üzere toplumun bu konuda daha duyarlı olması gerekmektedir.⁴⁹

Sözleşmede; şiddetin sebebi ısrarla toplumsal cinsiyete hasredilmiştir. Şiddet asla tek boyutlu bir şey olamaz. Adeta şiddetin sorumlusu toplum olarak görülmüştür. Bu düşünce, bilimsellikten uzak bir iddiadır. Toplum eleştirilecekse kadın ve erkeğin rollerinden dolayı değil; şiddete eğimli bireyler yetiştirdiği için eleştirilmelidir.

Sözleşmede şiddeti önlemeye ilişkin tüm önlemler toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ile ilgilidir. Kadına yönelik şiddetin diğer etkenlerinden hiç bahsedilmez.

⁴³ Aytepe, "İstanbul Sözleşmesi'nin İslam Düşüncesi Açısından Tahlihi", 299-300.

⁴⁴ Birsin, "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 163.

⁴⁵ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi Zemahşeri, *el-Keşşaf*, ed. Murat Sülün (Ankara: TYEK Kitapları, 2020), 2/67.

⁴⁶ Birsin, "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 160.

⁴⁷ Koytak Necla, "Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 335.

⁴⁸ Mehmet Faruk Bayraktar, "Şiddeti Önlemede Bir Tedbir: Çocuklara Merhamet Eğitimi", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2011), 123.

⁴⁹ Ataseven, "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Sivil Toplum Kuruluşları", 321.

Çocuklukta yaşananlar, alkol ve uyuşturucu madde kullanımı, psikiyatrik bozukluklar, kumar gibi şiddeti önemli ölçüde arttırdığı bilimsel olarak tespit edilen risk faktörlerine değinilmemiştir. DSÖ⁵⁰, şiddet faktörleri ortaya koymuştur. Alkol kullananların kullanmayanlara oranla saldırganlığının 12 kat; madde bağımlılığının ise 16 kat daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Erkeğin alkol kullandığı günlerde kadına fiziksel şiddet uygulaması 8 kat daha fazladır. Bunun gibi alkol-şiddet ilişkisine dair pek çok tespit mevcuttur.⁵¹ İslam, şiddete sebebiyet verebilen alkol gibi alışkanlıkları yasaklamıştır.⁵² Yapılan pek çok çalışmada aile içi şiddeti arttıran nedenler arasında ekonomik yetersizlik, ilk üçe girmektedir. Şiddet ile ilgili araştırmalar değerlendirildiğinde şiddetin sadece sosyal roller ya da ataerkil yapı üzerinden açıklanamayacağı açıktır. Şiddeti sadece toplumsal cinsiyet eşitsizliğine indirgeyen bu yaklaşımın, şiddeti önlemeye ilişkin gerçek bir kaygısının olduğu şüphelidir.

2.4. Örf, Âdet ve Dini Uygulamalara Karşı Tutumunun Değerlendirilmesi

İnsan, davranışlarının onaylanmasını isteyen bir varlıktır. Kendi fiillerine meşruluk kazandırmak amacıyla insanlar, toplumda kabul gören çeşitli örf, âdet ve dini uygulamaları kendi davranışlarına zemin göstermektedirler. Zemin gösterilen uygulama toplum tarafından ne kadar saygı duyuluyorsa, kişinin davranışı o kadar dokunulmaz olmaktadır. Bazı durumlarda, bu uygulamalar içerisinde kişinin fiilini onaylatan bir delil bulunmaz. Fakat kişi böyle durumlarda dahi fiillerini haklı kılmak için, söz konusu uygulamalar nedeniyle sergilediğini iddia etmektedir. Sergilenen fiil yanlış bir davranış olunca suçlu; örf, âdet ve dini uygulamalar olmaktadır.

İstanbul Sözleşmesi'nin 12. maddesinin 1. bendinde⁵³ kadınların daha aşağı düzeyde olduğu düşüncesine dayanan töre ve geleneklerin, 5. bendinde⁵⁴ ise din, gelenek ve sözde 'namus' gibi kavramların şiddete gerekçe kabul edilmesinin engellenmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu kavramlara bağlı olarak şiddet olaylarının her türlüşü gerçekleştirilebilmektedir. İnsanlar kendi fiillerinin meşruiyetini başka şeylerle sağlayabildiği gibi söz konusu bu kavramlarla da sağlayabilmektedirler. Bu davranışlar engellenmelidir. Töre, gelenek gibi kavramlar, bağlı oldukları medeniyet ve kültür ile doğrudan ilgilidir. Sosyal ve kültürel davranış kalıplarının değiştirilmesi yerine, bu kavramlardan kaynaklanan olumsuz eylemler düzeltilmelidir. Töre ve örf, içerisinde yanlış uygulamalar barındırıyor olabilir. Bu uygulamalar, insan haklarını tehdit ediyorsa düzenlenmelidir. Ama bu yüzden töre, örf ve gelenek külliyen yok sayılmamalıdır. Örfün, kültürün, törenin ve dinin şiddete ne şekilde sebep olduğu sözleşmede tayin ve tespit edilmemiştir. Şiddet kaynağını bu şekilde hedef göstermek ne ilmî ne de hukukîdir. Kültürel farklılıklar içerisinde bir cinsin diğer cinsle tahakkümü veya haksızlığa sebebiyet veren unsurlar olabilir. Toptan kabul veya ret yanlış bir tutumdur.⁵⁵ Toplumdaki yanlış kabuller ilga edilmelidir. İlgili maddede bu uygulamaların engellenmesi için tam olarak "kökünün kazınması" ifadesi kullanılmaktadır. Dikkat çeken bu ifade; sözleşmenin maksadının dışına çıktığını düşündürmektedir.

Sözleşmeye göre 'din', şiddete sebep olabilmektedir. Öncelikle din, töre ve gelenekle aynı kategoride değildir. Din semavi, örf-âdet insanidir. Din içerisinde, insan haklarını tehdit edecek unsurların bulunması mümkün değildir. Fakat din mensupları tarafından sergilenen olumsuz davranışlar dine mal edilmektedir. Dinin, özellikle İslam dininin, şiddete ve zulme

⁵⁰ DSÖ: Dünya Sağlık Örgütü

⁵¹ <https://www.habervakti.com/dosya/10-maddede-istanbul-sozlesmesi-neden-iptal-edilmeli-h75187.html> (Haber Vakti/19 Eylül 2019)

⁵² el-Mâide 5/90.

⁵³ Md. 12/1: "Taraflar kadınların daha aşağı düzeyde olduğu düşüncesine veya kadınların ve erkeklerin toplumsal olarak klişeleşmiş rollerine dayalı ön yargıların, törelerin, geleneklerin ve diğer uygulamaların kökünün kazınması amacıyla kadınların ve erkeklerin sosyal ve kültürel davranış kalıplarının değiştirilmesine yardımcı olacak tedbirleri alacaklardır."

⁵⁴ Md. 12/5: "Taraflar kültür, töre, din, gelenek veya sözde 'namus' gibi kavramların bu Sözleşme kapsamındaki herhangi bir şiddet eylemine gerekçe olarak kullanılmamasını temin edeceklerdir."

⁵⁵ Birsin, "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 159.

sebeplere olabilecek tek bir ifadesi yoktur. Lakin din adı altında zulüm işlendiği de bir gerçektir. Birtakım insanlar 'din' ile zulümlerine meşruiyet kazandırmaktadırlar. Fakat gerçekte din, şiddeti engeller. Maalesef dini öğretilerin örnekliğinin, toplumda karşılık bulmadığı durumlar vardır. Din ile dindarlık aynı şey değildir. Dinin sadece emretmiş olduğu yeterli değildir. Emredilenin uygulamaya nasıl konulduğu da önemlidir. Din ile dindarlık bazen örtüşürken bazen örtüşmemektedir. Bu yüzden mesele sadece dinin ne söylediği meselesi değil; aynı zamanda inananların onu nasıl anlayıp değerlendirdiği ve uygulamaya ne derece koyduğu meselesidir.⁵⁶

İlgili maddede; namus kelimesi, 'sözde' takısıyla birlikte kullanılmıştır. Namus adına şiddet olayları cereyan ediyor olabilir. Fakat bu, namusu değerden düşürmez. Namus kavramının kişisel tezahürleri de eşler arası şiddeti meşrulaştırabilmektedir. Şiddetin şekli cana kastetmeye kadar varabilmektedir. Din, kadın ve erkeği birlikte muhatap almıştır. Yasaklar her iki cins için de geçerlidir. Fiilin kimin işlediği değil; fiilin işlenmiş olmasına bakılır. Her emir ve yasakta olduğu gibi, namuslarını korumaları konusunda ikisine de hitap edilir. Bu konudaki ataerkil örf, dinde doğru olanı bastırmıştır. Çok geniş şekilde ele alınan namus kavramı, ülkemizde işlenen cinayetlerin % 29'una sebep olmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla burada namusu değil yanlış namus anlayışı ve bu anlayışa dayalı olan yanlış uygulamalar eleştirilmelidir.

Örf, âdet ve tecrübenin hukukta önemli bir yeri vardır. Medeni Kanun'un 1. maddesinde: 'Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa hâkim, örf ve âdet hukukuna göre karar verir.' denmektedir. Örf ve âdet, hâkime hukuk yaratma yetkisi verir. İslam Hukukunda da örf ve âdetin durumu benzer şekilde ele alınmaktadır. Mecelle maddesinde de bu ilke, '*Örf muhakkemdir*.'⁵⁸ şeklinde geçer. Fakat bu, örfün meşru olması şartına bağlanmıştır. İslam Hukukunda açıkça belirlenen suçlar cereyan ederse; ne gerekçe ile olursa olsun bu fiil suç kabul edilir. Örf gerekçesiyle yapıp yapılamamasına bakılmaz. Örf ve namus kavramları, hukuka aykırı fiillerin meşruluk kaynağı kabul edilmez.⁵⁹

Aile içi şiddet ve dindarlık arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışmaya katılan kadınların %40'ı kendilerini öldüresiye döven, bıçaklayan ve pencereden aşağı atan kocalarının kalplerinde Allah korkusu veya ahirette hesaba çekilme inancı bulunmadığını düşünmektedirler. Bu araştırmaya göre eşin dindarlığı arttıkça, kadına uygulanan şiddet azalmaktadır.⁶⁰

Dindar Müslüman, Yahudi ve Hristiyan çiftlerin ilişkilerinde çıkan sorunların çözümünde, dinî inanç ve pratikler etkilidir. Dinî inanç ve uygulamalar, çiftlere kutsal bir bakış açısı sağlamaktadır. Din, diğerkâmlık ve koşulsuz sevgi gibi erdemleri tavsiye ederek eşlerin arasındaki geçimsizliği önlemektedir. Çiftlerin geçimsizlik anında, kutsal metin öğretilerine başvurmaları, eşleriyle aralarındaki geçimsizliği çözmelerini sağlamaktadır. Ayrıca çiftler, duanın öfkeyi bastırdığını da ifade etmektedirler.⁶¹

Şiddete başvuranlar, şiddet içeren tavır ve davranışları meşrulaştıracak bir dayanağa ihtiyaç duyarlar ve bu noktada da dini inanç ve metinleri dayanak olarak gösterebilmektedirler. Dindarlık oranı Batı'da daha azdır. İstatistiklerin verdiği bilgilere göre; aile içi şiddet oranı Batı toplumunda, Müslüman toplumundan daha fazladır. Bu tespit,

⁵⁶ Asım Yapıcı, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 256.

⁵⁷ Ali Bayer, "Eşlerarası Şiddet ve Din", *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*, ed. Osman Köse (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 1/557.

⁵⁸ Mecelle, Md. 36. Ayrıca örfle ilgili diğer Mecelle maddeleri için bk. Mecelle 36-45. Maddeler.

⁵⁹ Bozdağ, "İstanbul Sözleşmesi'nin ve Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un Hukuki Açısından Değerlendirilmesi", 57.

⁶⁰ Emin Öztürk, "Türkiye'de Aile, Şiddet ve Kadın Sığınmaevleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014), 53.

⁶¹ Yasemin Güleç, "Ergenlik ve Gençlik Döneminde Kadına Şiddete Karşı Dini-Ahlaki-Sosyal Bir Model Denemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (215M.S.), 123,158, 137,138.

meselenin sadece dini boyutlu olmadığını; şiddetin sadece ya da en çok din veya dindarlıkla bağlantılı olmadığını gösterir.⁶² Sorun tek bir boyuta indirildiği için çözüm de yetersiz kalmaktadır.

Yapılan çalışmalar göstermektedir ki, dini pratikleri düzenli olarak yerine getirenler evlenmeye, aile hayatına ve çocuk sahibi olmaya daha fazla önem vermektedirler. Böyle kişiler, eşlerine ve çocuklarına daha fazla vakit ayırmaktadırlar. Dindarlarda boşanma oranının daha az olduğu tespit edilmiştir. Dindar ailelerde sevgi, saygı ve sadakat daha fazla; aile içi şiddet daha az görülmektedir. Kendilerini daha mutlu hissetmekte, aile ile ilgili geleneksel değerleri daha fazla önemsemektedirler. Dinin insanlar üzerindeki etkisinin azalması, dindarlığın zayıflaması, kişisel tercihleri belirleyen değerlerin sekülerleşmesi, boşanma oranlarının artmasına neden olmaktadır. Öne çıkan bireysellik, cinsel ve ruhsal doyumun olmadığı evlilikleri devam ettirmenin anlamlı olmadığı düşüncesini aşlamaktadır.⁶³ Din ve dini uygulamalar toplum düzeni için faydalı ve gereklidir. Kişi, kendini yanlış davranmaktan alıkoymaya ihtiyaç duyar.

İstanbul Sözleşmesi din, töre ve geleneklerin şiddete gerekçe olmaması için gerekli tedbirlerin alınması gerektiğini savunur. Fakat 'kökünün kazınması' tabiri, maksadının çok üstünde bir söylemdir. Şiddetin tek sebebi din, örf ve geleneğe bağlanan davranışlar değildir. Örneğin; psikolojik rahatsızlıklar, ekonomik imkânsızlıklar ve bağımlılık yapıcı madde kullanımı şiddetin sebepleri arasındadır.

2.5. 18 Yaş Altı Küçükler ile İlgili Tutumun Değerlendirilmesi

Ulusal ve uluslararası yasalarda evlenme yaşı 18 yaş olarak kabul edilmektedir. Bazı durumlarda veli onayı ile bu yaş sınırı düşürülebilir. 18 yaş altı bireyler, çocuk kabul edilirler. Bu yaşın altındaki kişiler, evlendiklerinde aile için gereken fedakârlık ve sorumlulukları yerine getirme noktasında zorluklar yaşayabilirler.

İslam dini, insanı doğduğu andan itibaren hukuki bir şahsiyet kabul etmektedir. Bireyler, bağımsız karar verebilme hakkını rüşte ermesiyle kazanmaktadır. Evlilik konusunda olduğu gibi bütün bağımsız kararlarında rüşte ermiş olması yani akli olgunluğa erişmiş olması dikkate alınmaktadır. Bu dönem her insanda farklılık gösterebilir. İslam evlilik yaşını değerlendirirken yukarıda bahsettiklerimizin yanı sıra, büyük günahlardan kabul edilen zinadan korunmanın en iyi yolunun nikâh akdi olduğunu da nazara almaktadır.

Sözleşmenin 3/f bendinde⁶⁴; kadın tanımının içerisinde 18 yaş altı kızların da bulunduğu ifade edilmektedir. Fakat ifade tam bir şekilde açıklanmamıştır. 18 yaş altı kızların hangi durumlarda "kadın" kabul edileceği netleştirilmemiştir. Bu durumda ebeveynlerin velayet hakkına dayalı olarak yapacakları bazı uygulamalarda sorun yaşanabilecektir. Çünkü velayet hakkına dayalı uygulamalar kanunla belirlendiği gibi, kanunun belirlemediği durumlarda hâkim, örf ve âdete de bakabilir. Bu durumda yaşanabilecek bir çatışma mağduriyetler doğurabilir. Bunun için 18 yaş altı çocukların hangi durumlarda kadın olarak değerlendirileceği ile ilgili açıklama gerekmektedir.⁶⁵

Sözleşmenin 37. maddesindeki⁶⁶ zorla evlendirme ile kastedilen durum da netleştirilmemiştir. Beşik kertmesi gibi uygulamalar, 18 yaş altında yaptırılan evlilikler ya da başka bir şey kastedilmiş olabilir. Elbette ki evlenecek kişilerin rızası esas alınmalıdır. Fakat

⁶² Osman Güner, "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 53.

⁶³ Yapıcı, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın", 254-255.

⁶⁴ "Kadınlar" kelimesi 18 yaşın altındaki kız çocuklarını da kapsar.

⁶⁵ Akıncı, "İstanbul Sözleşmesi -Hukuki Değerlendirme-", 103-104.

⁶⁶ Md. 37: "Taraflar, bir yetişkini veya çocuğu kasten evliliğe zorlamanın cezalandırılmasını temin etmek üzere gerekli yasal veya diğer tedbirleri alacaklardır. Taraflar, bir yetişkinin veya çocuğun, ikamet ettiği taraf veya devletten farklı bir tarafa veya devlete, söz konusu yetişkini veya çocuğu evliliğe zorlama amacıyla kasten kandırılarak götürülmesinin cezalandırılmasını temin etmek üzere gerekli yasal veya diğer tedbirleri alacaklardır."

burada 18 yaşın altında olan bireylerin rızaları ve aile onayları ile olan evlilikler de zorla evlendirme gibi değerlendirilmektedir. Rıza olduğu halde, 18 yaşın altında yapılan evliliklerden dolayı binlerce erkek cezaevinde bulunmaktadır.⁶⁷ Bu durumda, kadın ve çocuklar için ciddi mağduriyetler meydana gelmektedir.⁶⁸ Erkeğin yaşadığı mağduriyet de bundan hariçtir.

Genç yaşta evlilik yapan erkekler, çocuk tecavüzcüleriyle aynı kategoride kabul edilmişlerdir. Babalar, çocukları 18 yaş altı evlilik yaptığı için cezaevine atılmaktadırlar. 18 yaş altı gerçekleşen evliliklerde kocaya hapis cezası verilmektedir. Oysaki sözleşmede birlikteliklerde önemli unsur olarak 'rıza' belirtilmektedir. Bu durumda rıza ile gerçekleşen nikâh akdi nasıl suç olabilir? Nikâh akdi gerçekleşmeksizin birlikte yaşamak, suç olmamaktadır. Sözleşme 18 yaş altı evlilikleri kerih görürken, evlilik dışı gerçekleşen cinsel birlikteliklerde -gebelikle sonuçlansın ya da sonuçlanmasın- hiçbir sakınca görmemektedir. Erkek, 18 yaş altındaki bir kadın ile evlilik akdi dışında gayrimeşru şekilde birlikte olursa, rıza olduğu için hiçbir ceza almamaktadır. Fakat nikâh akdiyle bir aile kurup meşru şekilde birlikte olursa bu suç olmaktadır.

Medeni hukuka göre, küçüklerin velileri tarafından evlendirilmeleri mümkün değildir. On yedi yaşını doldurmuş bireyler nikâh akdini gerçekleştirebilirler.⁶⁹ Olağanüstü durumlarda 16 yaşını doldurmuş bireylerin evlenmesine, hâkim kararıyla izin verilebilir. İslam'da kişinin bağımsız karar verebilme yetkisine; "edâ ehliyeti" denir. Edâ ehliyetinin sabit bir yaşı yoktur. Ortalama bir yaş sınırı olsa da, her bireyde farklı zamanlarda kazanılır. Kişi, hak ve borçlar doğurabilecek şekilde hukuki işlemleri yapmaya ehil olur. Tam edâ ehliyeti için buluşa ermenin yanında bir de rüşt; yani akli olgunluk şartı aranır. Fiziksel ve biyolojik olgunluğun yanında akli olgunluk da şart koşulur. İslam, edâ ehliyetini kazanan bireyi hukuki bir kişi kabul eder. Onu ciddiye alır ve tasarruflarını kabul eder. Akli olgunluğu tam gerçekleşmeyen, muhakeme yapamayacak bireylerin durumları bundan istisnadır.⁷⁰

İslam'da evlilik kararını kişi ancak edâ ehliyetini kazandıktan sonra alabilir. Edâ ehliyetinin kızlarda 9-15 yaş arası; erkeklerde 12-18 yaş arasında gerçekleşebileceği kabul edilmiştir.⁷¹ Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinde evlenme yaşı kızlar için 17, erkekler için 18 olarak belirlenmiştir.⁷² Yine Hukuk-i Aile Kararnamesinde edâ ehliyeti gerçekleşmeyen çocukların hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceği karara bağlanmıştır.⁷³

Edâ ehliyeti olmayan çocukların evlendirilmesinin mümkün olduğunu düşünen hukukçular, evliliğin amacının mutlu bir dünya ve ahiret hayatı geçirmek, iyi nesiller yetiştirmek olduğunun altını çizerek. Bu gayeyi anlayamayacak ve yerine getiremeyecek çocukların evlendirilmesinin bazı sorunları da beraberinde getirebileceğini de belirtirler.⁷⁴

Sözleşme ve sözleşmenin zihniyeti; gayri meşru evlilikleri normal gördüğü için, evlilik 18 yaşın altında gerçekleşirse suç olmaktadır. Aynı yaştaki bir kız, gayri meşru bir ilişkiden çocuk dünyaya getirirse ortaya çıkabilecek sonuçlar hesap edilmemektedir. Herkesin biyolojik farkındalık yaşı başkadır. Bu farkındalık erken gerçekleşirse, rüşt ulaşılan kişi zina suçu işleyebilir. İslam insanı haramdan, kötü fiillerden korumak ister. Rüşt çağına ulaşan ve evlenmenin biyolojik olarak gerekli olduğu kişiler; bir aile kurmak için gereken temel maddi ve manevi özellikleri taşıyorsa, ailelerin de onayıyla ya da mahkeme kararıyla belli bir yaştan

⁶⁷ Akıncı, "İstanbul Sözleşmesi -Hukuki Değerlendirme-", 114.

⁶⁸ Dursun, "İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", 54.

⁶⁹ Medeni Kanun, Md. 124

⁷⁰ Bk. Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2019).

⁷¹ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l- müctehid ve nihâyetü'l- muktesid*, 2/76.

⁷² Md. 4.

⁷³ Md. 7.

⁷⁴ Serahsî, *Mebisât*, 4/213.; Bedru'd-din Ebu Muhammed Mahmud b. Ali Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l- Fikir, 1994), 4/598.

itibaren evlilik akdi gerçekleştirebilirler. Burada kadının hakları daha çok düşünülmektedir. Ayrıca aile ortamında doğacak olan çocukların nesebi de korunmuş olur.

2.6. Arabuluculuk Müessesesi ile İlgili Maddelerin Değerlendirilmesi

Alternatif uyuşmazlık çözümü olarak da adlandırılan arabuluculuk, çeşitli konularda orta yolu bulamayan tarafların başvurduğu bir çözüm yöntemidir. Mahkemeye gitmeden seçilen ya da mahkemenin yönlendirdiği tarafsız bir kişi yardımıyla bu süreç yürütülmektedir. Avrupa ve Amerika’da da bu uygulama sürdürülmektedir. Dava sürecini kısaltan bu uygulama, zamandan tasarruf da sağlamaktadır. Bunun yanında iki tarafın da razı olacağı bir sonuca varılmaktadır. Arabuluculuk, bir yargılama türü değildir. İhtiyarî ya da zorunlu olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Günümüzde arabulucular, sadece avukatlardan tayin edilmektedirler.⁷⁵

Şiddet vakalarında zorunlu alternatif uyuşmazlık çözüm süreçleri, İstanbul Sözleşmesinde yasaklanmıştır.⁷⁶ Zorunlu anlaşmazlık şekilleri arasında arabuluculuk ve uzlaştırma da yer almaktadır. Dolayısıyla sözleşmede, aile içi anlaşmazlık durumlarında zorunlu arabuluculuk yasaklanmıştır.

İnsanlar arasında yaşanan anlaşmazlıklarda taraflar, sorunları çözüme kavuşturamayabilirler. Taraflar arasındaki anlaşmazlıkların çözümü için arabuluculuk müessesine ihtiyaç duyulabilir. Anlaşmazlıkların çözümünde arabuluculuk, İslam’ın teşvik ettiği bir müessesedir.⁷⁷ Ayet⁷⁸ ve hadislerle⁷⁹ arabuluculuğun önemi defalarca vurgulanmıştır.

İslam’da aile içindeki bir anlaşmazlık durumunda her iki taraftan aile temsilcileri seçilmektedir. Bu aile temsilcileri çiftin arasını bulmaya çalışırlar.⁸⁰ Karı- koca arasında anlaşmazlık olursa İslam’a göre kademeli bir çözüm yolu izlenmesi tavsiye edilmiştir. Şayet güzellikle bir çözüm yolu bulunamazsa; o zaman güzellikle ayrılmak tavsiye edilmiştir.⁸¹ İslam’da arabuluculuk müessesesi o kadar önemsenmiştir ki; yalan söylemenin mubah olduğu sayılı yerden biri, iki kişinin arasını düzeltmektir.⁸² Arabuluculuğun külliyen yasaklanması ile pişmanlıkların, çözüm yollarının, orta yolu bulmanın yolları kapanmaktadır.

Her vakada arabuluculuk olması mümkün değildir. Örneğin; tecavüz gibi durumlarda arabuluculuk söz konusu olmayabilir. Ama ekonomik şiddet, psikolojik şiddet gibi şiddet türlerinde öngörülebilir. Arabuluculuk uzlaşmayı sağlamak, orta yolu bulmaktır. İslam arabuluculuk müessesini, kul haklarının bulunduğu durumlarda çözüm yolu olarak kullanır.⁸³

Ülkemizde arabuluculuk müessesesi, 6325 sayılı kanunda yer almaktadır ve sadece ticari anlaşmazlıklarda uygulanmaktadır. Bunun dışındaki arabuluculuk, ihtiyaridir. Tarafların talebi doğrultusunda başvurulabilir. Aile hukukunda doğan anlaşmazlıklarda da arabuluculuğun yasalaşması gerekli görülmektedir. Fakat İstanbul Sözleşmesi’ne aykırı

⁷⁵ İslam Hukuku açısından arabuluculuk ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 105-135.

⁷⁶ Md. 48/1

⁷⁷ Serahsî, *Mebûât*, 20/133; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l- müctehid ve nihâyetü’l- muktesid*, 3/140.

⁷⁸ Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkınızı verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever. (el-Hucurât 49/9-10)

⁷⁹ Buhari, “Enbiya”, 19; Müslim, “Fedailü’s-sahabe”, 199.

⁸⁰ “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır” (en-Nisâ 4/35)

⁸¹ en-Nisâ 4/34

⁸² “Hz. Peygamber şu üç maksat dışında yalan söylemenin helâl kabul edilmediğini bildirmiştir: Aralarında geçimsizlik bulunan karı kocayı barıştırmak, savaş sırasında düşmanı şaşırtmak, insanlar arasındaki husumeti önlemek” Müsned, VI, 459, 461; Müslim, “Birr”, 101. Bu konuda rivayet edilen hadislerin Hz. Peygambere ait olması ile ilgili değerlendirme için bkz. Ahmed Ürkmez, “Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından ‘Üç Yerde Yalan’ Rivayeti”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 9-34.

⁸³ Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, *ez-Zehira* (Beyrut: Daru’l-Garbi’l İslami, 1994), 5/336-344.

görüldüğü için adım atılamamaktadır.⁸⁴ İslam'da ise arabuluculuk, bütün akitlerde söz konusu olabilir. Nikâh akdi de buna dâhildir.⁸⁵

2.7. Kadına Şiddet ile İlgili Maddelerin Değerlendirilmesi

Şiddet, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından, “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması” durumu olarak tanımlanmaktadır.⁸⁶ Şiddete en çok maruz kalanlar ise kadınlar, çocuklar ve yaşlılardır. Bu yüzden şiddet olaylarını en çok “kadına şiddet”-“çocuklara şiddet” gibi başlıklarla duymaktayız.

İstanbul Sözleşmesi; kadına şiddeti ve aile içi (orijinal metinde ev içi) şiddeti önlemeyi, kadınlarla erkekler arasında eşitliği yaygınlaştırmayı⁸⁷ amaçlamaktadır. Bu konuda gereken tedbir ve yaptırımlar da ulusal kanunlarda yer almalıdır. Bu düşünce sisteminin devamı olarak, kanun ve ceza sistemi bütünlüğü bir gereklilik olarak görülmektedir.

Şiddet, bütün insanlığın el birliği ile mücadele etmesi gereken bir meseledir. Şiddet söz konusu olunca öznenin kim olduğu önemli değildir. Önemli olan şiddet fillinin çirkinliğidir. Şiddetin kendisine savaş açılmalıdır. Şiddeti özneleştirmek, birilerini dışarıda bırakmaktadır. Sözleşmenin 1/c. maddesinde “kadına karşı şiddet ve aile içi şiddetin tüm mağdurlarının korunması” ibaresi dışında, mağdur olarak kadından başka bir öznenen bahsedilmemektedir. Şiddet, çok boyutludur. Şiddet uygulayanların erkek, mağdurların kadın olduğunu ifade etmek; şiddetin sadece bir boyutu göz önünde bulundurularak varılan bir sonuçtur.⁸⁸ Fakat erkek tarafından fiziksel şiddete maruz kalan kadının erkeğe oranla gücünün daha az olması, zulmün derecesini arttırmaktadır.

Sözleşmede, kadına şiddetin sorumlusu olarak, toplumsal cinsiyet ve kadın-erkek eşitsizliği görülmektedir. Hâlbuki yapılan araştırmalara göre; şiddetin kaynağının asıl nedenlerinin psikolojik rahatsızlıklar, alkol ve uyuşturucu gibi alışkanlıklar olduğu görülmektedir.⁸⁹

İslam'da insanın beş hakkı korunmuştur. Bunlar nefsin (canın) korunması, aklın korunması, dinin korunması, neslin korunması ve malın korunmasıdır. Bu hakların korunmasında kişinin hangi cinsiyete, dine ve ırka mensup olduğuna bakılmaz. Kadın ya da erkek olmak fark etmez. Kişinin Müslüman olması da gerekmez. İnsan olmak yeterlidir. Bu haklar korunmadan, toplumda huzurun ve mutluluğun sağlanması söz konusu değildir.⁹⁰ Beş haktan biri olan canın korunması gereği, şiddeti uygulayan kişi cezalandırılmalıdır.

Kadına yönelik şiddet, tarih boyunca ailenin bir iç meselesi gibi algılanmış, sadece eşleri ilgilendirdiği kabul edilmiştir. Örfte ve kanunda bunu engellenmek için çok fazla girişimde bulunulmamıştır. 2000'li yılların başından sonra Avrupa Birliği üyeliği için gereken hukukî altyapı çalışmalarından dolayı bu konuda gelişmeler yaşanmıştır. Anayasal ve yasal değişiklikler yapılmış; kanun hükmünde kararname, tüzükler, yönetmelikler, yönergeler ve genelgeler çıkarılmaya başlanmıştır. Sözleşme, aile içine müdahale edebilen ilk girişim olduğu için övgüler almaktadır. Hâlbuki İslam Hukuku yüzyıllar öncesinden beri, ev içi ilişkileri müdahale alanı kapsamında görmektedir. Yaşamın hiçbir alanında şiddet ve haksızlığa müsaade etmemektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki özel alana girmeyi reddeden yasalar,

⁸⁴ Bozdağ, “İstanbul Sözleşmesi'nin ve Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un Hukuki Açısından Değerlendirilmesi”, 58.

⁸⁵ Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk”, 115.

⁸⁶ World Health Organization (2002) World Report on Violence and Health. Geneva: WHO. http://www.who.int/violence_injury_prevention/download.cfm?id=0000000582

⁸⁷ Md. 1/a, 1/b.

⁸⁸ Bayer, “Eşlerarası Şiddet ve Din”, 1/557.

⁸⁹ AYTEPE, “İstanbul Sözleşmesi'nin İslam Düşüncesi Açısından Tahlihi”, 303.

⁹⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *el- Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/288.

kadını en kısıtlı ve savunmasız oldukları alanda yani evde koruma sorumluluğundan tamamen kaçarak; onların mal varlıklarını ve bedenlerini sınırsız tahakküme maruz bırakmıştır.⁹¹

Sözleşmede din, şiddete gerekçe olarak kabul edilmektedir. Günümüzde kadınlara yönelik pek çok zulmün kaynağının "din" olarak gösterilmesi, dindarlara çok önemli sorumluluklar yüklemektedir. Dinin öngördüğü dünya hayatı iman edenler tarafından gerektiği gibi yaşanmadığında, bu davranışlar dine mal edilmektedir.⁹²

İslam dini barış ve huzur dinidir. Sadece kadına değil; hiçbir varlığa zulmedilmemesini emreder. Kişinin kendi nefesine bile zulmetmesini yasaklar. "Kadına şiddet" adı altında ayrı bir başlık oluşturmak, ayrımcılık ve ötekileştirmek olmaktadır. İslam'da insan olma vasfıyla kadın, zaten bütün insanların sahip olduğu haklara sahiptir. İslam, her koşulda şiddetin karşısındadır. Savaş esnasında bile savaşa katılmayan kadın ve çocukların öldürülmesi Hz. Muhammed tarafından yasaklanmıştır.⁹³

Kur'an'da en güzel ahlaka sahip olduğu ifade edilen Hz. Peygamber 'in, eşlerine hakaret ettiğine şahit olunmamıştır. Hz. Peygamber, eşleriyle problemler yaşadığında bile asla vakarını ve edebini bozmamış ve eşlerine daima mütebbessim olmuştur. Problemleri sabırla, vahyin ve aklın rehberliğinde çözmeye gayret etmiştir.⁹⁴

Hz. Peygamber, kadınların Allah'ın emaneti olduğunu ifade etmiştir. Müminlerin ailelerine iyilik ve güzellikle muamele etmeleri gerektiğinin üzerinde çokça durmuştur. Abdullah b. Ömer'in, "Biz Peygamber zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara söz söylemekten, haklarını yemekten ve onlara sert davranmaktan kaçınırdık. Peygamber vefat edince, biz de artık onlara karşı çok kırıcı davranır olduk. Onlara karşı kusurumuz arttı." şeklindeki ifadesi,⁹⁵ Hz. Peygamber'in hanımlara karşı kötü muamelede bulunulmasını nasıl engellendiğini göstermektedir. Hatta bazı durumlarda kocanın sebepsiz öfke göstermesi ve fiziksel istismarı kadının boşama talep etmesi için yeterli görülmüştür.⁹⁶

Hz. Peygamber, şiddet gören bazı kadınları himayesi altına almıştır. Himaye, bir insanın başka bir insanı en üst düzeyde koruması altına aldığı ifade etmektedir. Velid b. Ukbe'nin hanımı Hz. Peygamber'e gelip: 'Velid beni dövüyor' diye şikâyetle bulununca, Resulullah (s.a.v.) da ona: "Git, ona seni himayeme aldığımı söyle" buyurmuştur.⁹⁷

Hz. Peygamber'e evlilik konusunda kendisine danışıldığında, şiddete başvuran erkeklerin tercih edilmemesini tavsiye etmiştir. Sahabeden Fatma bint Kays, kendisi ile evlenmek isteyen kişilerle ilgili Hz. Peygamber'e danışmış ve hangisi ile evlenmesinin uygun olacağı ile ilgili görüşünü sormuş ve Hz. Peygamber bu kişilerden Ebû Cehm'in eli sopalı (yani şiddet uygulayabilecek bir kişi) olduğunu belirterek onunla evlenmesi konusunda böyle bir sakıncadan bahsetmiştir. Bir anlamda böyle biri ile evlenmeyi tavsiye etmemiştir.⁹⁸

Hz. Peygamber'in davranışlarına baktığımızda, eşlerine karşı fiziksel ya da psikolojik hiçbir şiddet uygulamadığını görmekteyiz. Hz. Peygamber, hanımlarına merhametli ve saygılı davranır; işlerinde onlara yardım ederdi. Müslüman olmadan önce cevval ve sert kişiliği ile bilinen Hz. Ömer'in kadınlara olan tutumu bile İslam ile değişmiştir.⁹⁹

⁹¹ Judith E Tucker, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 254.

⁹² Fatma Benli, "Toplumsal Cinsiyete İlişkin Toplumsal Sorumluluğumuz", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 367.

⁹³ Buhari, "Cihad", 147,148; Müslim, "Cihad", 24,25.

⁹⁴ Şemsuddin Muhammed Zeynuddin Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1972), 125.

⁹⁵ Buhari, "Nikah", 80.

⁹⁶ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, 171, 177.

⁹⁷ Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekki Er- Rudânî, *Cem'ü'l-Fevâid* (Kuveyt: Mektebetu İbn Kesir, 1998), 4/114.

⁹⁸ Muvatta, "Talak", 67.

⁹⁹ Benli, "Toplumsal Cinsiyete İlişkin Toplumsal Sorumluluğumuz", 364.

Şiddetin en ağır türlerinden biri de tecavüzdür. Cinsel içerikli şiddetin her türlü İslam'da yasaklanmış ve bu suçu işleyen tarafa cezai müeyyideler getirilmiştir. Cahiliye döneminde cariyelere yönelik cinsel şiddet, suç sayılmamaktaydı. İslam'da ise kadının hür veya cariye olması, suçu işleyene verilecek cezada bir indirim sebebi olmamaktadır.¹⁰⁰

İnsan yaşamı kutsaldır ve hiç kimsenin buna müdahale hakkı yoktur. Kişi, bir başkasının canına kıymasının bedelini canıyla öder. Müebbet hapis adı altında cezaevinde yatmanın caydırıcılığı çok daha azdır. Bir kadına işkence eden, tecavüz edip onu öldüren kişiye verilen ceza müebbet hapistir. Bu 'müebbet'lik ise çoğu zaman bir af ile sona erebilmektedir. İnfaz kanunu gereği belli bir süreyi tamamladıktan sonra bu suçlular serbest bırakılmaktadır. 5275 sayılı kanunun¹⁰¹ 107/2. maddesine göre ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası alanlar ceza süresinin 30 yılını infaz kurumunda geçirirlerse, "koşullu salıverilme" hakkından yararlanırlar. Yani bir aileyi katletmenin cezası, 30 yıl hapis yatmaktır.¹⁰² İslam'da öngörülen kısas cezası, mağdur açısından istenilen iç rahatlığını sağlamaktadır. Bir katil adayının emelini gerçekleştirme halinde kendi canına kıyılacağını bilmesi, daha alıkoyucu bir cezadır. Bu şekilde cinayete niyet edenler caydırılmış olur. Ayrıca kısas cezasının uygulanması mağdurların talebine bağlanmıştır. Dolayısıyla maktulün kısas talep hakkı olan yakınları kısası talep ettiğinde uygulanmaktadır. Aksi takdirde devlet bir ceza belirleyebilir.

Şiddeti engellemek adına köklü çözümler için failer üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. Suçu işleme faktörleri, tarafsız bir şekilde tespit edilmelidir. Suçu işlemesine engel olacak olan "oto-kontrolü sağlama becerisi" kazandırılmalıdır. İnsan suç işlemeye meyillidir. Suç işlendikten sonra suçlunun durumu önem arz etmektedir. Suçlular rehabilite edilmelidir.¹⁰³ Aksi takdirde kişi, aynı suçu işlemeye devam edebilir. Suçun derecesine göre bir ceza takdir edilmelidir. Ceza, suçluyu eğitir ve onu topluma kazandırır.¹⁰⁴

Allah ve ahiret günü inancına olan eksiklik, şiddetin temel nedenlerden biridir. Çünkü bu kişilerde sorguya çekilme şuru tam yerleşmemiştir. Ceza ve ödül anlamında bilinçli ya da bilinçsiz şüpheler taşınmaktadır.¹⁰⁵ İslam, ahiret inancı mekanizmasıyla insanları terbiye eder. Dolayısıyla bütün bireylere sağlam bir ahiret inancı aşılanmalıdır. Böylece her fiilin bir karşılığının olduğu bilinir. Üretilen çözümlerin Allah'a ve ahiret gününe imanla irtibatı kurulmadığı için kalıcı çözümler sağlanamamaktadır. İslam, kadına şiddete sebep olan içki gibi zararlı alışkanlıkları da yasaklamıştır. Ayrıca İslam güzel ahlakı tavsiye eder. Bu konuda müminlerin yarışmalarını ister. İslam'da emir ve yasaklar bir bütündür. İslam bütün kaideleriyle yaşanırsa, dünya ve ahiret saadeti sağlanmış olur.

İstanbul Sözleşmesi gibi çözüm denemelerinin rapor verilerine bakıldığında, pek başarılı olduğu söylenememektedir. İstenen sonuç bir türlü alınmamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri; ahlakî eğitim ve inanç ile desteklenmemesidir. Aile kurumu din, ahlak gibi hukuku aşan değerler üzerine inşa edilir. Bu değerlerde çözülme olunca, dış etkenlere karşı savunmasız kalınır. Şiddetin artma sebebi de budur. İslam'da aile, hukuk ile kurulur ve ahlak ile sürdürülür.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Feyza Betül Köse, "Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 90.

¹⁰¹ Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun

¹⁰² Mehmet Kılıçarslan, "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 966.

¹⁰³ Abdullah Çolak, "İslam Hukuku Perspektifinden İstanbul Sözleşmesi", *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Tire Kitap, 2020), 176-177.

¹⁰⁴ İbrahim Çalışkan, "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 370; Kılıçarslan, "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler", 966.

¹⁰⁵ Ali Rıza Demircan, "Fitrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 137.

¹⁰⁶ Çolak, "İslam Hukuku Perspektifinden İstanbul Sözleşmesi", 172.

Modern çağda kadın, ilahî bir emanet olmaktan çıkarılmıştır. Küresel dünyanın manevî değerlerden uzak hali kadın hakları ihlalleri ve kadının istismarı gibi durumları artırmıştır.¹⁰⁷ Şiddet, sadece sözleşmeler ve hukuk kuralları ile önlenemez. Şiddeti önlemek için ahlaka ihtiyaç vardır. Şiddet meselesini kökten çözebilmek için ceza düzenlemelerinin yanı sıra, büyük çaplı bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Şiddetin önüne geçmek için; menfaatleri peşinde koşan akıl, akl-ı selime dönüştürülmelidir.¹⁰⁸

İslam, kadınlara sözlü veya fiili şiddet uygulanmasını onaylamamaktadır. Hz. Peygamber, hayatı boyunca eşlerine şiddet uygulamamış, himayesinde bulunan hiçbir kimseyi dövmemiş, bu konuda ashabına da izin vermemiştir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in, karısını döven bir erkeği haklı gördüğüne dair bir bilgiye hiçbir kaynaktan rastlanmamaktadır. Aksine, eşlerini dövenlerin, hayırlı kimselerden olamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁰ Kocasından şiddet gören Ümmü Cemil adındaki bir kadın sahâbi, durumu Peygamber'e (a.s.) bildirdiğinde, kadının kocasını karşısına alarak: "Eşinden ayrılmak ister misin?" diye sormuş ve onu karısından ayırmıştır.¹¹¹ Sahâbe hanımlarından benzer şikâyetler gelmeye başlayınca, Hz. Peygamber ashabını toplayıp vaaz vermiştir: "Sizin en hayırlınız benim ve hiç kimseye el kaldırmadım." buyurmuştur.¹¹² Hz. Peygamber, erkek sahibilere şöyle nasihatte bulunmuştur: "Sizin hayırlınız, hanımına iyi davranandır."¹¹³ Cahiliye Arap toplumunda kadına bakış ve kadına şiddetle ilgili durumlar değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in uygulamaları ile meydana gelen dönüşüm açık bir şekilde görülecektir. Toplumda var olan bu denli yanlış tutum ve davranışların Hz. Peygamber'in aldığı tedbirlerle düzeltildiği ve kısa bir sürede çok önemli sonuçlar verdiği aşîkârdır.

SONUÇ

Kadına karşı şiddeti önlemeye yönelik olarak imzalanan İstanbul Sözleşmesi beraberinde çeşitli tartışmaları da gündeme getirmiştir. Sözleşme hukukî, dinî, sosyolojik vb. açılardan incelenmiş ve hem olumlu hem de olumsuz yönler üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışmamızda sözleşmenin İslam Hukuku boyutu incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki sözleşme her ne kadar kadına karşı şiddeti ve aile içi şiddeti önlemeye yönelik bir çalışma gibi gösterilmeye çalışılsa da şiddetin tamamı üzerinde değil daha çok kadına karşı şiddet üzerinde durulmuştur. Bu yönü itibarıyla de önemsenmesi gereken ve üzerinde durulması gereken bir konu olsa dahi sözleşme içeriği itibarıyla sadece bu konuyu ele almayı maalesef birçok açıdan tartışmaya sebep olabilecek alt konular ihtiva etmektedir. Şiddetin önemli bir bölümünü oluşturan kadına karşı şiddeti önlemeye yönelik elbette ciddi tedbirler alınmalıdır. Fakat bu yapılırken diğer konuların bu başlık altında meşrulaştırılmaya çalışılması, sözleşmeyi tartışma konusu yapmış ve asıl hedef maalesef gölgede kalmıştır. Bu bağlamda, sözleşmede tartışma konusu olabilecek ve İslam hukuku açısından sorun oluşturabilecek konular şu şekilde sıralanabilir.

1. Sözleşmenin asıl metni ile Türkçe tercümesi arasında bir takım tercüme hataları bulunmaktadır. Örneğin; "ev" kelimesi "aile" şeklinde, "cinsel tercih" kelimesi ise "cinsel yönelim" şeklinde tercüme edilmiştir. Fakat her ne kadar tercüme metin bazı kaygılar sebebiyle farklılık arz etse de orijinal metindeki bu kavramlar sorun görülmektedir. Çünkü ev içi şiddet denildiğinde; eşcinselliğin de meşru bir birliktelik sayılması, nikâhsız ilişkilerin meşrulaştırılması gibi birçok sakıncalı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İslam'da eşcinselliğe hoşgörü ile yaklaşım söz konusu değildir. Eşcinsellik büyük günahlar arasında kabul edilmiş

¹⁰⁷ Nejdî Durak, "İnsan Hakları Sözleşmelerinde ve İslam'da Kadın Hakları", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu* (Hakkâri, 2014), 93.

¹⁰⁸ Ayık, "Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arka planı", 186-187.

¹⁰⁹ Ali Osman Ateş, "Kur'an ve Sünnet'in Kadına Bakışı", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012), 120.

¹¹⁰ İbn Mace, "Nikah", 51; Ebu Davud, "Nikah", 43:

¹¹¹ İbn Hacer, *el-İsabe*, 4/420.

¹¹² Buhari "Nikah", 89.

¹¹³ Müslim, "Birr", 149.

ve zina kapsamında değerlendirilmiş hatta daha çirkin bir fiil olarak görülmüştür. “Sihâk” ve “livâta” kavramları ile ifade edilmiştir. Sözleşmeye destek veren gruplara da baktığımızda büyük bir eşcinsel kitle ile karşılaşmaktadır. Bu durum, sözleşmenin eşcinsel birlikteliklere onay verdiği iddiasını güçlendirmektedir. Nikâh akdi gerçekleşmeyen birliktelikler İslam’da zinadır ve haramdır. Nikâh akdi ise bir erkek ve bir kadın olmak üzere iki taraftan oluşmaktadır.

2. Sözleşme, maddelerinde nikâh akdine yer vermemektedir. Sözleşmede bir birlikteliğin onaylanmasının tek ölçüsü; karşılıklı rızadır. Bu yüzden evlilik içerisinde kadının rızası olmadan gerçekleşen münasebet, bir suç kategorisinde değerlendirilmiştir. Bunun yanında 18 yaş altı birliktelikler, rıza olması durumunda koruma altına alınmaktadır. Fakat 18 yaşın altında olan ve hem kadın ve erkeğin hem de ailenin rızası olan evlilikler suç kabul edilmektedir. Bu ise başlı başına bir çelişkidir.

3. Sözleşmenin amacı olarak ifade edilen kadın-erkek eşitliği söylemleri de sorun içermektedir. Kuran-ı Kerim’de eşitlik; kadın ve erkek şeklinde bir ayrıma gidilmeksizin, insanların sadece insan olmaları yönüyle söz konusu olabilmektedir. Bu eşitliği Allah katında bozan tek faktör; takvadır. İslam, kadına özel bir değer atfetmiştir. Anne ve emanet olan bir eş rolüyle kadınları cennet kapısı olarak görmüştür. Kadınların maruz kaldığı şiddet olaylarını İslam, insan hakları suçları kapsamında değerlendirmiştir. Örneğin kadın cinayeti şeklinde değil; cinayet suçu kapsamında değerlendirilmiştir. İslam dini, kadın ve erkeğin haklarını ve sorumluluklarını adalet temelinde ele almıştır. Bunun için adalet anlayışının geliştirilmesi ve kadın erkek ilişkilerinde adalet ilkesine göre hareket edilmesi gerekmektedir.

4. Sözleşmede suç kabul edilen fiiller sıralanmaktadır. Bu fiillerin tamamına yakını İslam’da ve temel insan hakları bağlamında zaten suç kabul edilmektedir. Örneğin İslam dini, haksız bir şekilde cana kıyma durumunda, kısas öngörmektedir. Bu emredilirken, kadına uygulandığı ya da hangi sebeple uygulandığı gibi ayrıntılar önemsenmemektedir. Sözleşme ise şiddeti, kadına şiddetten ibaret görmektedir.

5. Sözleşme, toplumların kabul ettiği din, örf, kültür, namus gibi değerleri yer yer küçümseyici ve suçlayıcı tavırlarla ele alınmakta ve değersizleştirilmektedir. Oysaki bu değerler, toplumların kabul ettiği ve birlikte yaşamının gereği olan değerlerdir. Eleştirilecekse bu değerlere dayandırılarak yapılan yanlış yorum ve davranışlar eleştirilmelidir.

6. Sözleşmede, aile içi anlaşmazlık durumlarında zorunlu arabuluculuk yasaklanmıştır. Oysaki anlaşmazlıkların çözümünde arabuluculuk, İslam’ın teşvik ettiği bir müessesedir. Ayet ve hadislerle arabuluculuğun önemi defalarca vurgulanmıştır. İslam’da aile içindeki bir anlaşmazlık durumunda her iki taraftan aile temsilcileri (hakem) seçilmektedir. Bu aile temsilcileri çiftin arasını bulmaya çalışırlar.

7. Uluslararası düzenlemeler birden çok kültüre hitap ettiği için uygulamalar esnasında bazı sakıncaları da beraberinde getirebilmektedir. Ayrıca uluslararası sözleşmenin kabulü durumunda yerel hukuk buna uygun davranmak zorundadır. Bundan dolayı bu tür uluslararası sözleşmeler kabul edilmeden önce her milletin kendi değer yargıları iyi incelenmelidir. Bunun yanında, müdahale çerçevesinin çok geniş olması ya da tam bir çerçeve çizilememiş olması da birtakım problemleri de beraberinde getirebilmektedir.

8. Kadına karşı şiddet önemli toplumsal sorunlardan biridir ve hukukî, psikolojik, sosyolojik ve dinî açıdan ele alınarak önlenmesine yönelik ciddi çalışmalar yapılmalıdır. Fakat kadına karşı şiddeti engelleme adı altında Türk toplum yapısına ve toplumun dinî ve manevî değerlerine uymayan, aile kurumunu zedeleyen, toplumsal bozulmalara sebep olabilecek durumlara da dikkat etmek gerekmektedir. Sözleşme satır aralarında bu sakıncaları ihtiva etmektedir. Bu yönü itibarıyla ya yeniden ele alınmalı ve bu sakıncalar düşünülerek düzeltilmeli ya da Türk toplumunun değerlerine uygun bir şekilde yeni bir çalışma yapılmalıdır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: YA (%50), EMA (%50) Veri toplanması / Data collection: YA (%50) EMA (%50) Veri Analizi / Data Analysis: YA (%50), EMA (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: YA (%50) EMA (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: YA (%50), EMA (%50)

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Abdurrahman. "İstanbul Sözleşmesi -Hukuki Değerlendirme-". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 89-132. İstanbul: Tire Kitap, 2., 2020.
- Ataseven, Gülsen. "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Sivil Toplum Kuruluşları". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. 317-322. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Ateş, Ali Osman. "Kur'an ve Sünnet'in Kadına Bakışı". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Ayık, Hasan. "Toplumsal Cinsiyet Kavramının Tarihsel Arkaplanı". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 179-187. İstanbul: Tire Kitap, 2., 2020.
- Aynî, Bedru'd-din Ebu Muhammed Mahmud b. Ali. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Aytepe, Mahsum. "İstanbul Sözleşmesi'nin İslam Düşüncesi Açısından Tahlili". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 277-318. İstanbul: Tire Kitap, 2. Basım, 2020.
- Bayer, Ali. "Eşlerarası Şiddet ve Din". *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*. ed. Osman Köse. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Şiddeti Önlemede Bir Tedbir: Çocuklara Merhamet Eğitimi". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. 123-129. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2011.
- Bayraktar, Tuğba. "İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (2018), 87-111.
- Benli, Fatma. "Toplumsal Cinsiyete İlişkin Toplumsal Sorumluluğumuz". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Birsin, Mehmet. "Kadın İnsan Hakları Bakımından Cinsiyet Meselesi ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 133-169. İstanbul: Tire Kitap, 2., 2020.
- Bozdağ, Ahmet. "İstanbul Sözleşmesi'nin ve Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'un Hukuki Açısından Değerlendirilmesi". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 27-66. İstanbul: Tire Kitap, 2., 2020.

- Celalettin, Vatandaş. "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 35 (2011), 29-56.
- Çalışkan, İbrahim. "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 367-397.
- Çolak, Abdullah. "İslam Hukuku Perspektifinden İstanbul Sözleşmesi". *Disiplinler Arası Bir Soruşturma İstanbul Sözleşmesi*. ed. Mahsum Aytepe. 171-177. İstanbul: Tire Kitap, 2., 2020.
- Debreli Vildan Faik. "Hûd Sûresi'nde Hz. Lût ve Kavmi". çev. Bilâl Temiz. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/35 (2008), 311-332.
- Demircan, Ali Rıza. "Fitrat ve İslam Çizgisinde Kadın Problemlerine Bakış". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Durak, Nejdet. "İnsan Hakları Sözleşmelerinde ve İslam'da Kadın Hakları". *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*. 93-109. Hakkâri, 2014.
- Dursun, Akif. "İstanbul Sözleşmesi'nin İslâm Hukukuna Göre Değerlendirilmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 41-68.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el- Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Güleç, Yasemin. "Ergenlik ve Gençlik Döneminde Kadına Şiddete Karşı Dini-Ahlaki-Sosyal Bir Model Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (215M.S.), 123-158.
- Gültekin, Mücahit. *Bilimsel Araştırmalarda Kadın-Erkek Farklılıkları*. Bursa: Aile Akademisi Derneği, 2014.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşuz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 33. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Güner, Osman. "İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-62.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî. *el-Muğni*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Kahire: Darü'l- Hadis, 2004.
- İbn Rüşd el-Hafid, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l- müctehî'd ve nihâyetü'l- muktesid*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1982.
- Karafi, Şihabuddin Ahmed b. İdris. *ez-Zehira*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l İslami, 1994.
- Kur'ân Yolu Meali*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7., 2017.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-senai' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Ali, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l- Arabiyye, 1974.
- Katar, Mehmet. "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 57-76.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 958-994.
- Köse, Feyza Betül. "Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 73-94.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l- İmam eş-Şafî ve hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Münâvî, Şemsuddin Muhammed Zeynuddin Abdurrauf. *Feyzu'l-Kadîr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1972.
- Necla, Koytak. "Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. 313-334. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2019.
- Öğüt, Salim. "Sihâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 37. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Öztürk, Emin. "Türkiye'de Aile, Şiddet ve Kadın Sığınmaevleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014), 39-55.
- Rudânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekki. *Cem'ü'l-Fevâid*. Kuveyt: Mektebetu İbn Kesir, 1998.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Mebûsât*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, t.y.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 105-135.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr min ehadisi Seyyidi'l-ahyâr*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf . *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Hatib. *Muğni'l-muhtâc ila Ma'rifeti Maani Elfazi'l- Minhâc*. thk. Muhammed Halil. Beyrut: Darü'l-Marife, 1997.
- Tucker, Judith E. *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. çev. Zeynep Esra Koca. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Ürkmez, Ahmed. "Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından 'Üç Yerde Yalan' Rivayeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 9-34.
- Yapıcı, Asım. "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantı*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. 221-264. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Yaşaroğlu, Mehmet Kamil. "Livâta". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/198-200. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşaf*. ed. Murat Sülün. Ankara: TYEK Kitapları, 2020.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehadisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Müessesetü'l Mekkîyye, 2008.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue: 2 • (Aralık/December): 419-438

Empowering Communities: Redefining Zakat Distribution in Bangladesh Post-Covid-19

*Toplulukları Güçlendirmek: Bangladeş'te Covid-19 Sonrası
Zekât Dağıtımını Yeniden Tanımlamak*

A H M Ershad UDDIN

Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Dr., University of Kocaeli, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.
Kocaeli/Türkiye

✉ ershad.uddin@kocaeli.edu.tr  orcid.org/0000-0002-6270-9117

Hüseyin OKUR

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Doç. Dr., University of Kocaeli, Faculty of Theology, Department of Islamic Law.
Kocaeli/Türkiye

✉ huseyin.okur@kocaeli.edu.tr  orcid.org/0000-0003-4285-7478

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atf: Uddin, A. H. M. Ershad – Okur, Hüseyin. “Toplulukları Güçlendirmek: Bangladeş'te Covid-19 Sonrası Zekât Dağıtımını Yeniden Tanımlamak”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 419-438. <https://doi.org/10.52637/kiid.1353946>

Cite as: Uddin, A. H. M. Ershad – Okur, Hüseyin. “Empowering Communities: Redefining Zakat Distribution in Bangladesh Post-Covid-19”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 419-438. <https://doi.org/10.52637/kiid.1353946>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© A.H.M. Ershad UDDIN – Hüseyin OKUR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Empowering Communities: Redefining Zakat Distribution in Bangladesh Post-Covid-19

Abstract

Poverty persists as a global challenge, particularly in economically underdeveloped Islamic countries. Despite government efforts to address income inequality and reduce poverty, these issues continue to afflict societies. To effectively confront this pressing problem, it is imperative to scrutinize the impact of Zakat, a crucial institution in Islam, and its potential contribution to alleviating these challenges. Zakat, one of Islam's five pillars, plays a pivotal role as a guiding economic force and a form of worship. It serves as a means of social assistance and solidarity, fostering stronger bonds between the donor and the recipient. Zakat cultivates feelings of love, compassion, and mercy while also mitigating jealousy, envy, and hostility. Furthermore, it operates as a mechanism for income redistribution in societies marked by unequal wealth distribution. This long-standing practice is rooted in the belief that wealth is a trust from Allah and underscores the importance of sharing it with those in need. Zakat has the potential to address a range of economic issues, from supporting the marriages of impoverished individuals to tackling unemployment. It remains significant as an expression of social responsibility and a means to promote justice and compassion, ultimately creating a more equitable income distribution. The objectives of Zakat are multifaceted, encompassing goals such as poverty alleviation, wealth redistribution, strengthened social bonds, wealth purification, meeting basic needs, and empowering vulnerable individuals. However, in Muslim-majority countries such as Bangladesh, the impact of zakat distribution is often inadequate due to a lack of self-discipline and understanding among Muslims. Additionally, the economic recession triggered by COVID-19 has exacerbated poverty in Bangladesh, with adverse effects on employment and a significant increase in poverty rates among low-income workers. Fair and Shariah-compliant zakat distribution remains underutilized in these regions, including South Asian countries within the Organization of Islamic Cooperation. The ease of collective cash or clothing distribution in zakat practices has led to inaccurate assessments of the genuinely needy. This traditional approach has also drawn criticism for its deviation from Islamic principles. This study examines changing perceptions and practices of zakat distribution in Bangladesh, focusing on promoting effective and equitable distribution methods. These methods may include income-generating expenditures, vocational training, microfinance initiatives, and targeted cash transfers. By adhering to Zakat's authentic principles and purposes, Bangladesh can leverage its potential to alleviate poverty and foster a compassionate society per Islamic teachings. Emphasizing the importance of Zakat and applying it fairly can drive significant progress in poverty reduction and social development in Islamic countries like Bangladesh. This study seeks to explore innovative approaches to zakat distribution that align with contemporary economic challenges and societal dynamics, ultimately contributing to a more equitable and prosperous future for the people of Bangladesh. As a result, poverty remains an ongoing problem in Islamic countries, and Zakat is a powerful tool to overcome this problem. By revising and improving the zakat distribution practices in Bangladesh, where the principles of Islamic economics guide efforts to reduce poverty and increase social welfare, work can be done toward building a more just and compassionate society.

Keywords: Islamic Law, Zakat, Poverty, Bangladesh, Finance.

Toplulukları Güçlendirmek: Bangladeş'te Covid-19 Sonrası Zekât Dağıtımını Yeniden Tanımlamak

Öz

Yoksulluk, dünya çapında, özellikle de ekonomik olarak henüz gelişmemiş İslam ülkelerinde yaygın bir sorun olmaya devam etmektedir. Hükümetler, gelir eşitsizliği ile mücadele etmek ve yoksulluğu azaltmak amacıyla çeşitli politikalar uygulamış olsalar da bu sorunlar toplulukları rahatsız ediyor. Bu acil meseleyi etkili bir şekilde ele almak için, İslam'da önemli bir kurum olan zekâtın etkisini incelemek ve bu zorlukların hafifletilmesine nasıl katkıda bulunabileceğini anlamak önemlidir. İslam'ın beş şartından biri olan zekât, ekonomik hayatta yol gösterici bir güç olarak önemli bir rol oynamaktadır. Zekâtın bir ibadet olmasının yanında sosyoekonomik faydaları da bulunmaktadır. Sosyal bir yardımlaşma ve dayanışma faaliyeti olarak zekât, fertleri birbirine kenetler. Zekât veren ve alan arasında sevgi, şefkat, merhamet duyguları pekişir; kıskançlık ve düşmanlık hisleri yok olur. Zekât, zenginlik dağılımının eşit olmadığı toplumlarda geliri yeniden dağıtma mekanizması olarak işlev görür. Bu köklü uygulamaya, zenginliğin Allah'ın bir emaneti olduğu inancına dayanır ve bu zenginliğin ihtiyaç sahipleriyle paylaşılması gerektiğini vurgular. Zekât, yoksulların evlenmelerini desteklemekten işsizlik sorunlarına çözüm üretmeye kadar çeşitli ekonomik meselelere katkıda bulunma potansiyeline sahiptir. Zekât, gelir dağılımında daha adil bir toplum oluşturarak günümüzde de sosyal sorumluluğun bir ifadesi ve adalet ile merhameti teşvik etmenin bir yolu olarak önemini korumaktadır. Zekâtın hedefleri çok yönlüdür; yoksulluğu hafifletmek, zenginliği yeniden dağıtmak, sosyal bağları güçlendirmek, zenginliği arındırmak, temel ihtiyaçları karşılamak ve savunmasızları güçlendirmek gibi amaçları içerir. Ancak Bangladeş gibi Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde, Zekât dağıtımının etkisi, oto kontrolün sağlanamayışı ve Müslümanlar arasındaki anlayış eksikliği nedeniyle yeterince görünmez. Bunun yanında Covid-19'la birlikte başlayan ekonomik durgunluk çalışma hayatını olumsuz yönde etkilediği ve henüz bir toparlanışa geçilemediği için Bangladeş'teki yoksulluğu daha da kötüleştirdi; yoksulluk oranında önemli bir artış yaşandı ve düşük gelirli işçiler arasında iş kayıpları meydana geldi. İslam İşbirliği Teşkilatı'na üye Güney Asya ülkeleri dahil olmak üzere bu bölgelerde adil ve Şeriat'a uygun zekat dağıtımını yaygın olarak uygulanmamaktadır. Çünkü daha kolay olması sebebiyle nakit veya giysi dağıtımını içeren zekât dağıtımını geleneksel olarak toplu bir şekilde yapılagelmekte, bu işlem de fakirlerin tespitinde doğru ve uygun bir değerlendirmenin yapılmamasına ve gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşmamasına neden olmaktadır. Bu da bazı yönlerden suiistimal içerdiğinden ve İslami prensiplerden sapma barındırdığından eleştirilmektedir. Bu çalışma, Bangladeş'te zekât dağıtımının değişen algılarını ve uygulamalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, gelir yaratıcı harcamalar, mesleki eğitim, mikrofinans girişimleri ve hedeflenen nakit transferleri gibi etkili ve adil dağıtım yöntemlerini teşvik etmeyi hedeflemektedir. Bangladeş, zekâtın gerçek ilke ve amaçlarını koruyarak, yoksulluğu hafifletme ve İslam öğretileriyle uyumlu, merhametli bir toplum inşa etme potansiyelini kullanabilir. Zekâtın önemini vurgulamak ve bunu adil bir şekilde uygulamak, Bangladeş gibi İslam ülkelerinde yoksulluğu azaltma ve toplumsal kalkınma konusunda önemli ilerlemelere sebep olabilir. Bu çalışma, sosyal zorluklara uyumlu, çağdaş ekonomik ve Bangladeş halkı için daha adil ve müreffeh bir geleceğe katkıda bulunacak zekât dağıtımına yönelik yenilikçi yaklaşımları keşfetmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak, yoksulluk İslam ülkelerinde devam eden bir sorun olmaya devam etmektedir ve zekât, bu sorunun üstesinden gelmek için güçlü bir araç olarak durmaktadır. Bangladeş'teki İslam ekonomisi ilkelerinin yoksulluğu azaltma ve toplumsal refahı artırma çabalarına rehberlik ettiği zekât dağıtım uygulamaları tekrar gözden geçirilerek ve geliştirilerek daha adil ve merhametli bir toplum inşa etme yolunda çalışılabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zekât, Yoksulluk, Bangladeş, Finans.

INTRODUCTION

There are two types of charity in Islamic law: *Ṣadaqa* (voluntary) and Zakat (obligatory). Zakat is an obligation that is specifically mandated for financially able Muslims. To fulfill this responsibility, individuals must have sufficient wealth and disposable income. Proper calculation is necessary to determine the exact amount of Zakat owed by those who are physically, mentally, and financially well-off. Zakat is a form of charity, not a tax, because its purpose is different. It is essential to distinguish Zakat from taxation, as they serve other purposes. Zakat is rooted in Islamic teachings and is an act of devotion and compassion aimed at helping the less fortunate. In today's world, Zakat remains relevant as an expression of social responsibility and a means to uplift the disadvantaged. Its goals include fostering social cohesion, reducing economic disparities, and promoting individual empathy.¹ Achieving these goals contributes to building a just and compassionate society. It is crucial to avoid distorting the concept of Zakat by equating it with taxation and embracing its genuine spirit and objectives, striving for a more equitable and caring world for everyone. Zakat's significance lies in its meticulous structure, with specific percentages and designated expenditures reflecting the wisdom behind this religious obligation. Adherence to these guidelines ensures fairness and equity in distributing wealth among deserving recipients. Some theorists present a more modest interpretation of Zakat, likening it to a system of social security driven by voluntary contributions and individual charity. However, it is essential to maintain Zakat's core principles and original intent. A Muslim's sense of worship and devotion adds sincerity to fulfilling Zakat, fostering compassion and generosity within the Islamic system. Man-made systems lack spiritual depth, focusing solely on material gains, leading to dishonest practices to evade financial obligations. Affluent individuals are crucial in maintaining economic balance, emphasizing social security free from usury. Zakat represents a sacred duty to help the less fortunate. It is a potent tool to alleviate poverty when thoughtfully implemented, as Prophet emphasized while sending Mu'adh to Yemen.² Its influence on a Muslim's sense of worship reinforces its significance. At the same time, the absence of such principles in specific systems may lead to ethical dilemmas and imbalances. By fostering compassion and justice, Zakat contributes to the well-being of all members of society and upholds Islam's core values. The objectives of Zakat are multi-faceted and encompass various noble purposes. Some of the key objectives include: a) alleviating poverty, b) wealth redistribution, c) strengthening social bonds, d) purification of wealth, e) provision of basic needs, f) empowering the vulnerable.

However, Zakat, the fourth pillar of Islam, is recognized as a potent tool to combat poverty and social discrimination. However, in Bangladesh, a Muslim-majority country, the impact of Zakat remains insufficiently visible due to inadequate mobilization and efficiency. Many eligible Muslims still lack clarity on the principles and rules of Zakat, resulting in a lack of well-planned and targeted payments.

The government's zakat policy is limited, with only one zakat fund administered by the Islamic Foundation. As a result, despite the country's rapidly growing economy, poverty eradication remains a challenge. As more people become financially stable, the number of eligible Muslims to pay Zakat increases, but a significant portion lacks awareness of its effective distribution. Tragically, distributing clothes to people experiencing poverty in the name of Zakat during Ramadan led to a chaotic rush, resulting in the loss of lives.

The Covid-19 crisis in Bangladesh has had a severe impact on poverty, with the poverty rate increasing from 20.10% to 30%.³ This crisis has particularly affected the marginalized

¹ Yūsuf Kamāl Muḥammad, *Uṣūl Al-Iqtisād al-Islāmī* (Jeddah: Dār al-Bayān al-'Arabī, 1985), 1/381.

² Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut-Lebanon: Dār Ibn Kathīr, 2002), 242.

³ *The Financial Express*, "Bangladesh's Poverty Rate Has Risen to 30% amid the Pandemic" (2021).

population.⁴ Around 16.5 million people, primarily low-income workers such as rickshaw pullers, vendors, and day laborers, lost their jobs during the pandemic.⁵

The government introduced incentive packages to support people experiencing poverty in response to the crisis. Additionally, affluent individuals and organizations voluntarily stepped up to provide financial aid to those affected and unemployed during the pandemic. Many wealthy Muslim countries also expanded the scope of Zakat, recognizing its potential as a poverty reduction mechanism and a means of equitable wealth distribution.⁶ Thus, Zakat played a transformative role in enhancing the existing social safety net program during the pandemic. Fair and Shari'a-based Zakat distribution is not widely practiced in South Asian countries enlisted in the Organization of Islamic Cooperation, such as Bangladesh. In Bangladesh, many Zakat payers allocate lump-sum amounts of cash or clothes to people with low incomes before the significant festival of id al-fitr.⁷ Additionally, some individuals and organizations distribute Zakat randomly without conducting proper value judgment or need assessment of the recipients. This distribution usually occurs within the same or nearby communities, with cloth items like saris, lungis, and mosquito nets being common choices. This traditional practice has faced criticism as it goes against the principles of Islamic Jurisprudence.⁸

Ali and Hatta (2018) acknowledge that such ineffective and faulty Zakat distribution stems from established misconceptions and a lack of Islamic understanding of Zakat. To rectify this, they advocate for the allocation of income-generating expenditures, as the true objective of Zakat is to eradicate poverty and foster an equitable society.⁹ The COVID-19 pandemic has exacerbated poverty in Bangladesh, leading to a 10% increase in the poverty rate as many individuals lost their jobs due to a prolonged nationwide lockdown imposed by the government.¹⁰ In this context, Zakat has garnered significant appreciation as a religious obligation.¹¹ However, it is expected that Zakat distribution will need to evolve from conventional practices to more effective methods. For instance, they are providing cash transfers as Zakat could be a way to mitigate the rise in poverty.¹²

Therefore, this study aims to highlight this issue and investigate the changing perceptions and practices of Zakat distribution in Bangladesh, moving away from the antithetical practices towards more impactful and equitable distribution methods.

1. DEFINITION OF ZAKAT AND ITS IMPORTANCE IN ISLAM

Zakat is defined in the dictionary as an act of increase, purification, praise, and abundance.¹³ In Islam, Zakat is the obligatory duty for Muslims to give a specific portion of their wealth to those in need, as determined by Shari'a, without any charge. It holds a

⁴ Mohammad Imran Hossain, "COVID-19 Impacts on Employment and Livelihood of Marginal People in Bangladesh: Lessons Learned and Way Forward," *South Asian Survey* 28/1 (2021), 57-71.

⁵ Md. Salman Sohel et al., "Understanding Rural Local Government Response during COVID-19-Induced Lockdown: Perspective from Bangladesh," *SN Social Sciences* 2/216 (2022), 1-21. *United News of Bangladesh (UNB)*, "Focus Both on Saving Lives, Livelihoods: Experts to Govt" (2020).

⁶ Isahaque Ali - Zulkarnain A. Hatta, "Zakat as a Poverty Reduction Mechanism among the Muslim Community: Case Study of Bangladesh, Malaysia, and Indonesia," *Asian Social Work and Policy Review* 8/1 (2014), 59-70.

⁷ *Dhaka Tribune*, "The Economies of Zakat" (2014).

⁸ Kibria, A. (2018), "Making zakat collection and distribution meaningful", *The Financial Express*, 17May, available at: <https://thefinancialexpress.com.bd/views/making-zakat-collection-and-distribution-meaningful-1526570598>

⁹ Asjadul Kibria, "Making Zakat Collection and Distribution Meaningful" (2018).

¹⁰ *The Financial Express*, "Bangladesh's Poverty Rate Has Risen to 30% amid the Pandemic."

¹¹ Fahmi Ali Hudaefi et al., "Zakat Administration in Times of COVID-19 Pandemic in Indonesia: A Knowledge Discovery via Text Mining," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 15/2 (2021), 271-286.

¹² Chadijah Haris, "Zakat as a Solution for Public Economic Recovery in the Era of Covid-19," *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam* 6/1 (2021), 1-19.

¹³ Muhammed b. Mukerrem Ibn Manzur, *Lisān Al-'Arab* (Beirut-Lebanon, 1990), 2/36.

significant place in the religion, being one of the fundamental acts of worship and becoming obligatory in the second year after the Hidjra, following fasting.¹⁴

The legitimacy of Zakat is firmly established through the al-Ḳurʿān, the *Sunna* (traditions and practices of the Prophet Muhammad), and the consensus (*Idjmāʿ*) among Islamic scholars.¹⁵ The al-Ḳurʿān underscores its importance, repeating the injunction to "Perform the prayer, give the zakat" in multiple verses.¹⁶ Prophet Muhammad emphasized the significance of Zakat as one of the five pillars of Islam, along with the declaration of faith, prayer, pilgrimage, and fasting during Ramadan.¹⁷ Thus, Zakat occupies a central position in Islamic teachings and is regarded as a duty that every financially capable Muslim must fulfill.¹⁸

Zakat is a multifaceted worship act encompassing individual, social, economic, political, and moral dimensions. It serves as a bridge, fostering cooperation and harmony between different social classes, and plays essential roles in self-purifying individuals and providing social security for the community.¹⁹ The importance of Zakat is emphasized in approximately 30 verses of al-Ḳurʿān, and the Prophet Muhammad further elucidated its principles through around 110 hadiths.²⁰ These sources serve as the foundation for the laws and practices related to Zakat. The close association of prayer and zakat in the Qur'an and Sunnah signifies that prayer represents individual and spiritual worship, while zakat represents social and financial worship. These two fundamental acts of worship are intricately linked, and achieving true piety involves fulfilling responsibilities in both these aspects. Giving zakat is emphasized as a defining characteristic of believers, good people with *Taqwā* (God-consciousness) and benevolence, as mentioned in the Qur'an. Believers recognize the significance of zakat both in Allah's eyes and for society's well-being. Their motivation to attain salvation leads them to fulfill their zakat obligations, and they strive to work and prosper not merely for personal gain but also to perform their zakat duties.²¹ Friendship and closeness to Allah are attainable through faith, prayer, and the fulfillment of zakat.²² This highlights the inseparable connection between these acts of worship and their role in attaining a higher level of spirituality and divine favor. As a powerful institution, Zakat encourages cooperation between the affluent and people in need, promoting a just and compassionate society. It embodies the essence of worship, combining spiritual devotion with practical care for others, reflecting the core values of Islam. Muslims must give their zakat in a definite order. According to the verses of al-Ḳurʿān and hadiths, Islamic scholars unanimously agree that disregarding this obligation constitutes a major sin, and those who deny this order may be considered to have renounced the religion of Islam.²³ However, the mention of zakat in the al-Ḳurʿān and Sunna goes beyond the use of this specific word. While the verses revealed during the Meccan period primarily focus on faith, moral values, and awareness-building against polytheism, they also address the individual's social responsibility and compassion towards orphans, people experiencing poverty, and those in need in various ways.²⁴

¹⁴ 'Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 2/433. 'Abd Allāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūd al-Mawṣilī, *Al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār* (Istanbul, 1980), 1/99. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh* (Beirut-Lebanon, 1980), 1/37. Mehmet Erkal, "Zekat," *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, no date, IV/519.

¹⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 12.

¹⁶ Bakara 2/43, 110, 177; Tawvba 9/103; Maryam 19/31.

¹⁷ Yaḥyá ibn Sharaf ibn Murri ibn Ḥasan alḥzāmy al-Ḥūrānī al-Nawawī, *Al-Minhāj Fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj* (Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1992), 1/2.

¹⁸ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd, *Bidāyat Al-Mujtahid Wa-Nihāyat al-Muqtaṣid* (Riyād: Dār Ibn Ḥazm, 1992), 1/301.

¹⁹ Ismā'īl ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-Jarrāḥī al-'Ajlūnī, *Kashf Al-Khafā' Wa-Muzīl al-Ilbās* (Beirut-Lebanon: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2000).

²⁰ al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shaybānī al-Jazarī Ibn al-Athīr, *Jāmi' Al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl* (Dimashq: Maktabat Dār al-Bayān, 1969), 2655-2768.

²¹ al-Mu'minun 23/1-4.

²² al-Mayeda 5/55; al-A'raf 7/156

²³ al-Imran 3/180. Tawba 9/34,35. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Zakat 3.

²⁴ al-Kalam 68/24; al-Muddassir 74/42-44; ad-Duhā 93/9-11; al-Maun 107/1-3

2. ZAKAT PRACTICES FROM THE PROPHET'S TIME TO THE CALIPHS AND OTHER ISLAMIC STATES

Zakat, a fundamental pillar of Islam, experienced substantial transformations throughout different historical epochs. The implementation of zakat during the time of the Prophet can be categorized into two distinct phases: the Meccan and Medina periods. Initially, during the Meccan period, zakat was a voluntary and recommended form of worship among believers. However, as Islam gained strength and established itself in Medina, zakat became an obligatory worship act and was institutionalized. The Prophet Muhammad played a crucial role during this period by specifying the types of goods subject to zakat, their respective proportions, and the timing of collection. He also appointed zakat officers to collect zakat from the taxpayers, centralizing the process and ensuring systematic management of the collected funds.²⁵

One remarkable practice during the Prophet's time was the flexibility in zakat payment. Individuals could fulfill their zakat obligations by offering goods subject to zakat instead of paying them in cash. They could give zakat directly from their property or authorize it to be taken from another property on their behalf.²⁶ This provided diverse means of fulfilling the zakat obligation, making it easier for people with different financial circumstances to contribute to charitable causes.

During the reign of the caliphs, including Abu Bakr and Ali, zakat remained an essential aspect of the Islamic State's financial system. Abu Bakr continued the practices established by the Prophet and collected zakat through appointed agents. He even took a strong stance against tribes that refused to pay zakat.²⁷ Despite facing various challenges and conflicts during his reign, Ali endeavoured to adhere to the zakat principles established by the Prophet and his forerunners.²⁸ Occasionally, Umar established varying criteria to determine the eligible beneficiaries for zakat. He carefully considered the economic circumstances of individuals during its distribution. While Umar suggested that "the poor" in the relevant verse may include non-Muslims, this interpretation did not gain widespread acceptance among Islamic scholars.²⁹

As the Islamic lands expanded during the Umayyad period, Muslims encountered buffalo breeding in the Asian region. This led Omar bin Abdulaziz to subject buffaloes to zakat, highlighting the obligation of giving a portion of wealth for charitable purposes.³⁰ However, officials encountered difficulties finding deserving zakat recipients in North Africa, resulting in the zakat collected being transferred to Damascus's capital. During this period, the state treasury overflowed with zakat.³¹

Throughout various historical periods, zakat practices continued to evolve. During the Abbasid period, efforts were made to maintain zakat worship as practiced during the Prophet's era and the reign of the Rashidun Caliphs.³² In the Ottoman period, zakat was collected from the deficit, and while some scholars considered certain taxes as zakat, the

²⁵ Yahya Demirhan, *Hız Peygamber Döneminde Zekâtın Toplanması İzlendi Yol* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 31.

²⁶ Bayraktar Mehmet, *Türkiye'nin Tarım ve Hayvancılıkta Zekât Potansiyeli, Türkiye'de Zekât Potansiyeli İçinde* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 98.

²⁷ Adnan Demircan, *Hulefa-i Raşidin Döneminde Zekât Uygulamaları, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları İçinde* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 116.

²⁸ Demircan, *Hulefa-i Raşidin Döneminde Zekât Uygulamaları, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları İçinde*, 161.

²⁹ Mehmet Boynukalın, "Zekâtın Toplanması Ve Dağıtım İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-ı Raşidin Dönemi)" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 105.

³⁰ Abdus Samed - Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths," *International Journal of Social Economics* 37/4 (2010), 267.

³¹ Samed - Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths," 263.

³² Ali Aksu, "Abbasiler Döneminde Zekât Uygulaması, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 336-337.

absence of a well-defined zakat institution and the presence of non-Muslims in the state influenced zakat administration and collection.³³ However, zakat did not take on a formal institutional structure in the Ottoman Empire as seen in other historical periods. However, zakat continued to be observed through fatwas issued by religious authorities, prompting individuals to fulfill their zakat obligations through taxation or individual contributions. The Ottoman Empire always accepted the concept of zakat and maintained its importance within the established economic order, ensuring that both zakat payers and deserving recipients were duly recognized.³⁴

As per Ağır et al. (2017), the Organization of Islamic Cooperation (OIC) stands as the world's second-largest international organization with a core objective of fostering economic cooperation among member states, promoting scientific and cultural activities, safeguarding holy places, and addressing poverty reduction and conflict resolution.³⁵ Despite the significant potential of member states in terms of their human and underground resources, achieving consistent levels of welfare and per capita income remains a challenge. To shed light on the Zakat collection scenario among OIC member states, data were presented by Ortakaya (2017), utilizing various sources. The table provided illustrates the Zakat collection systems adopted by OIC countries;³⁶

No	Countries	Populations	Arranging zakat according to the state's decision
1.	Afghanistan	35.530.901	No official regulation
2.	Albania	2.873.543	No official regulation
3.	Algeria	41.318.243	No official regulation
4.	Azerbaijan	9.862.529	No official regulation
5.	Bahrain	1.492.687	On a voluntary basis
6.	Bangladesh	164.669.897	On a voluntary basis
7.	Benin	11.175.786	No official regulation
8.	Brunei Darussalam	428.980	On a voluntary basis
9.	Burkina Faso	19.193.456	No official regulation
10.	Cameroon	24.053.827	No official regulation
11.	Chad	14.899.890	No official regulation
12.	Comoros	813.999	No official regulation
13.	Djibouti	956.990	No official regulation
14.	Egypt	97.553.345	On a voluntary basis
15.	Gabon	1.908.432	No official regulation
16.	Gambia	2.100.765	No official regulation
17.	Guinea	777.987	No official regulation
18.	Guinea-Bissau	1.861.342	No official regulation
19.	Guyana	777.976	No official regulation
20.	Indonesia	263.991.432	On a voluntary basis
21.	Iran	81.162.872	On a voluntary basis
22.	Iraq	38.274.760	No official regulation
23.	Ivory Coast	24.294.839	No official regulation
24.	Jordan	9.702.453	On a voluntary basis
25.	Kazakhstan	18.037.759	On a voluntary basis

³³ Süleyman Kaya, *Osmanlı Döneminde Zekât, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 336–337.

³⁴ Melih Turan, *Zekat Politikası Ekonomi-Politik Yaklaşım* (Mevsimler Kitap, 2018), 117.

³⁵ Hüseyin Ağır et al., "İslam Ülkelerinin Makroekonomik Göstergelerinin Değerlendirilmesi" (International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics, İstanbul, 2017), 426.

³⁶ Ülku İstılal Ortakaya, *İslamda Sosyal Politika Uygulamaları: İslam Ülkeleri ve Türkiye* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 24–26.

26.	Kuwait	4.136.675	On a voluntary basis
27.	Kyrgyzstan	6.201.768	No official regulation
28.	Lebanon	6.082.435	On a voluntary basis
29.	Libya	6.374.764	Compulsory
30.	Malaysia	31.624.543	On a voluntary basis
31.	Maldives	436.449	No official regulation
32.	Mali	16.300.432	No official regulation
33.	Mauritania	4.420.387	No official regulation
34.	Morocco	35.739.627	No official regulation
35.	Mozambique	29.668.900	No official regulation
36.	Niger	21.477.437	No official regulation
37.	Nigeria	190.886.543	No official regulation
38.	Oman	4.636.387	No official regulation
39.	Pakistan	197.015.991	Compulsory
40.	Palestine	4.900.256	No official regulation
41.	Qatar	2.639.276	On a voluntary basis
42.	Saudi Arabia	32.938.299	Compulsory
43.	Senegal	15.850.574	No official regulation
44.	Sierra Leone	7.557.512	No official regulation
45.	Somalia	14.742.723	No official regulation
46.	Sudan	40.533.480	Compulsory
47.	Suriname	563.782	No official regulation
48.	Syria	18.269.981	No official regulation
49.	Tajikistan	8.921.653	No official regulation
50.	Togo	7.100.621	No official regulation
51.	Tunisia	11.532.295	No official regulation
52.	Türkiye	80.745.520	No official regulation
53.	Turkmenistan	5.758.875	No official regulation
54.	Uganda	42.862.100	No official regulation
55.	United Arab Emirates	9.400.945	On a voluntary basis
56.	Uzbekistan	32.387.704	No official regulation
57.	Yemen	28.250.720	Compulsory

The table above reveals that not all Islamic Cooperation Organization member countries have established zakat institutions. Instead, in some countries, zakat is managed through various zakat formations. Countries like Sudan, Yemen, Saudi Arabia, Pakistan, Libya, and certain Nigerian states enforce compulsory zakat collection. On the other hand, there are countries where zakat collection operates voluntarily, including Jordan, Egypt, Bahrain, Bangladesh, United Arab Emirates, Brunei Darussalam, some parts of Indonesia, Iran, Qatar, Kazakhstan, Kuwait, Lebanon, Malaysia, and other Nigerian regions. The implementation and extent of zakat differ significantly among countries and even within a country's borders. Despite these practices, asserting that the Islamic world sufficiently benefits from zakat is challenging. According to the 2018 Human Development Report by the United Nations (UN), poverty remains prevalent in many Islamic countries. Among those struggling with poverty are nations like Burkina Faso, Chad, Niger, Mozambique, Benin, Sudan, Afghanistan, and Gambia.³⁷

3. POST-COVID-19 UNEMPLOYMENT AND THE ECONOMY IN BANGLADESH

Bangladesh, the world's eighth-most populous country, has earned praise for a successful development model and a significant regional economy. Since gaining independence from Pakistan in 1971, it has shown remarkable progress in both social and

³⁷ Günay Terzi, *Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)* (İslam Ekonomisi ve Finans Enstitüsü: Bursa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 51.

economic aspects.³⁸ However, like many other nations, poverty has been a persistent and concerning issue in Bangladesh. Shortly after independence, approximately 82 percent of the population lived in poverty.³⁹

By 2020, Bangladesh's government debt as a percentage of GDP had reached 39.6%, which is still considered low globally. The fiscal deficit in the same year was 6.8%, allowing the government to allocate substantial funds to support the economy.⁴⁰ However, due to the impact of the COVID-19 pandemic, the country's GDP growth rate declined to 3.8% in 2020 from 8.2% in 2019. Despite the challenges posed by the pandemic, the economy grew by 6.94% in the fiscal year 2020-21, with both the service and manufacturing sectors experiencing growth.⁴¹

Bangladesh's progress in reducing poverty is noteworthy. Although it is not among the 25 countries listed in the United Nations Development Programme's Multidimensional Poverty Index (MPI) 2023, it has significantly reduced the number of deprived individuals.⁴² Between 2015 and 2019, approximately 19 million people in Bangladesh were lifted out of poverty, according to the latest MPI report.⁴³ However, some economists argue that the positive assessment of Bangladesh's progress may only partially reflect the impact of the post-Covid-19 situation. The pandemic has adversely affected the country's economy, similar to many other least-developed and developing nations, leading to slower recovery and a rise in poverty.

The COVID-19 pandemic had a significant effect on global economies, and Bangladesh was no different. As the world entered the post-pandemic era, Bangladesh faced challenges and opportunities in its economic recovery. The country's substantial informal sector experienced significant difficulties during lockdowns and restrictions, prompting the government to focus on supporting informal workers and businesses.

A study by the Centre for Policy Dialogue (CPD) revealed that the pandemic-induced economic shutdown and lockout resulted in nearly 60 percent of informal sector workers losing their jobs and remaining unemployed for approximately 95 days.⁴⁴ This dire situation pushed many families into poverty, forcing some unemployed individuals to turn to low-paying agricultural work for survival. Even before the pandemic struck, about 45 percent of households experienced reduced incomes,⁴⁵ compounding the financial strain.

Amid immediate income losses and reduced spending, households grappled with pressing challenges. It became crucial to stimulate domestic demand and create more employment opportunities to alleviate individuals' economic hardships. Increased consumer spending played a vital role in helping people cope with financial difficulties and contributing to the overall expansion of the economy.⁴⁶

Furthermore, a study conducted by CPD and Oxfam in Bangladesh found that 61.57 percent of working people lost their employment in March and April due to the COVID-19 closures. Only 15 percent of them managed to return to work after a month, leaving most unemployed for months.⁴⁷ Reports indicated a significant decrease in income generation for the working class, leading to the emergence of 24.5 million new poor in the country. The World

³⁸ *The Economist*, "Bangladesh's Economic Miracle Is in Jeopardy" (2023).

³⁹ Sumaya Khatun et al., "Impact of Poverty and Inequality on Economic Growth of Bangladesh," *International Knowledge Sharin Platform* 12/10 (2021), 107-120.

⁴⁰ Rejaul Karim Byron - Md Fazlur Rahman, "Bangladesh Economy 2020: Rising from the Rubble" (2021).

⁴¹ *Business Standard*, "Bangladesh Sees 6.94% Economic Growth in 2020-21 Fiscal Year" (2022).

⁴² "Bangladesh: Economic Growth Cannot Justify Keeping Workers in Poverty, Says UN Expert" (United States: United Nations, 2023).

⁴³ "The World Bank in Bangladesh: Overview," 2022.

⁴⁴ Imran Hossain, "Covid-19: Employment Takes a Serious Hit in Bangladesh," *Dhaka Tribune* (2020).

⁴⁵ Khan S, "Unemployment Still a Key Challenge," *The Financial Express* (2020).

⁴⁶ *The Daily Star*, "Unemployment in RMG Sector Deepened in September: Study" (2020).

⁴⁷ S, "Unemployment Still a Key Challenge."

Bank report highlighted that 68 percent of individuals who stopped working in Dhaka and Chattogram due to the pandemic had lost their employment.⁴⁸ The impact was particularly severe in the capital, where the rate of job loss was 76 percent, and in the port city, where it was 59 percent. All three regions experienced revenue reductions.⁴⁹

Among the sectors hit hardest by job losses were cleaning workers and housemaids, with 54 percent of job losses reported in these areas.⁵⁰ Soon, unemployment is expected to reach an all-time high in the country, with about 2.5 million individuals employed exclusively in the service industry, including hotels, restaurants, and resorts.⁵¹

The pandemic's impact on exports was also evident, with companies reporting export cancellations of 907.14 million units worth \$2.87 billion, per data from the Bangladesh Garment Manufacturers and Exporters Association (BGMEA) on March 31. There were concerns that without financial support from the government and an extension of public holidays, many employees in small and medium-sized enterprises (SMEs) could face layoffs, according to the executive director of PRI-Public Radio International.⁵² The post-COVID-19 economic landscape in Bangladesh is grappling with significant challenges, but efforts are being made to restore economic stability and improve employment prospects for affected individuals and businesses.

Furthermore, Bangladesh continues to face challenges related to inflation, which negatively impacts various socioeconomic groups, including the middle and low-income segments. According to the previous survey conducted in 2016, the poverty rate in Bangladesh was 24.3%, with an extreme poverty rate of 12.9%. However, the latest report by the Bangladesh Bureau of Statistics (BBS) indicates a decline in poverty, with the current poverty rate at 18.7% and the extreme poverty rate at 5.6%.⁵³ Bangladesh has shown significant progress in various socio-economic indicators, but the COVID-19 pandemic and ongoing inflation pose challenges to sustained poverty reduction efforts. Continuous efforts and effective policies will ensure the country's path toward achieving sustainable development goals and further reducing poverty. However, one of Bangladesh's primary causes of poverty is the pervasive bribery system, which extends from the top to the bottom of the hierarchy. Those in positions of authority have exploited government aid programs, originally meant to assist economically disadvantaged individuals, for personal gain. An alarming example comes from a specific government relief program, where destitute households, supposed to benefit from the system, were forced to pay an average bribe of Tk 220 to receive Tk 2,500 in financial assistance. This corrupt practice was just one instance among several government relief programs.

Transparency International, Bangladesh (TIB) conducted a study revealing disturbing statistics. More than 12% of beneficiaries who received government financial assistance encountered anomalies and corruption, while only 10% of individuals with open market sales (OMS) cards faced similar experiences.⁵⁴ This disparity highlights the prevalence of corruption in the distribution of aid and its devastating impact on those already in dire economic situations.

The COVID-19 pandemic has disproportionately affected marginalized and impoverished youth. The face in education, employment, mental health, and digital access requires the collective involvement of all citizens.

⁴⁸ Fahmida Khatun, "Time to Address Youth Unemployment" (2019).

⁴⁹ *The Daily Star*, "Unemployment in RMG Sector Deepened in September: Study."

⁵⁰ Sayema Haque Bidisha, "Post-Covid Challenges for Our Labour Market," *The Daily Star* (2022).

⁵¹ Azaz Zaman, "A Freelancing Boom Is Reshaping Bangladesh and Its Economy," *ThePrint* (2019).

⁵² Aaron O'Neill, "Unemployment Rate in Bangladesh 2022," *Statista* (2023).

⁵³ *The Business Standard*, "Poverty Rate Drops 5.6 Percentage Points in 6 Years" (2023).

⁵⁴ Ersh Omar Jamal, "Time to Address the Growing Wealth Gap in Bangladesh," *The Daily Star* (2021).

3.1. Problem Statement

A significant proportion of Bangladesh's population resides in rural areas, facing limited resources, inadequate income, and education, leading to low quality of life. This poverty forces them to struggle to meet their basic needs, often resorting to income-generating activities (IGAs) for sustenance. Unfortunately, due to their financial vulnerability, they become dependent on local money lenders who exploit them through exaggerated interest rates, exacerbating their exploitation and deprivation.⁵⁵

Commercial banks in Bangladesh attempt to support these impoverished individuals by extending credit to accelerate their IGAs. However, the high risk and transaction costs associated with small loans and saving deposits hinder the banks from adequately fulfilling the needs of the rural poor.⁵⁶ Consequently, the traditional banking systems fail to effectively address the challenges faced by the rural poor in Bangladesh.

In response to these issues, Professor Muhammad Yunus created the microcredit system in 1976, forming Grameen Bank in Bangladesh. This program offers distinct features, providing small collateral-free loans for IGAs to groups of people, focusing on a participatory approach.⁵⁷ Despite the implementation of numerous microcredit programs, poverty continues to persist among people experiencing poverty. These programs have yet to entirely alleviate poverty or significantly improve the impoverished's living standards.⁵⁸ Research reveals that microcredit programs have sometimes increased indebtedness and trapped the poor in a cycle of poverty.⁵⁹

In this context, exploring a more holistic approach to sustainably address the root cause of poverty is essential. One promising alternative is zakat funding, rooted in the Islamic social system, which aims to address inequality and facilitate resource transfer from the affluent to the needy. Islam recognizes the right of the poor to share in the resources of the wealthy, making Zakat a crucial tool to alleviate poverty among various segments of the population significantly.⁶⁰ While the microcredit system offers some advantages over traditional banking for the rural economy, it still faces critical challenges, including limited loan sizes, inadequate support for the destitute, and high interest rates due to operational costs.⁶¹ Embracing the principles of zakat funding could serve as a more effective and sustainable approach to combat poverty and promote economic well-being among the underprivileged population in Bangladesh.

However, Zakat is one of the most significant instruments in Islam to combat poverty. As a religious obligation, it enables individuals in society to assist the needy and poor who cannot help themselves. Zakat plays a crucial role in reducing poverty within the community.⁶² The impact of Zakat on poverty reduction is substantial and integrated into the Islamic system automatically. Although the general public recognizes the purpose of Zakat as reducing poverty and aiding the poor, the complete picture is not always clear. Islam perceives poverty

⁵⁵ Kazi Tanvir Mahmud et al., "Impact of Microcredit on the Household Income and Expenditure of the Fish Farmers: Bangladesh Perspective," *Aquaculture Economics & Management* 26/2 (2021), 118–130.

⁵⁶ Roy Mersland et al., "The Effects of Religion on Development Efforts: Evidence from the Microfinance Industry and a Research Agenda," *World Development* 41 (2013), 145–156.

⁵⁷ M. Gehlich Shillabeer, "Poverty Alleviation or Poverty Traps? Microcredits and Vulnerability in Bangladesh," *Disaster Prevention and Management* 17/3 (2008), 396–409.

⁵⁸ Shah Nawaz, "Microfinance and Poverty Reduction: Evidence from a Village Study in Bangladesh," *Journal of Asian and African Studies* 45/6 (2010), 670–683.

⁵⁹ Shillabeer, "Poverty Alleviation or Poverty Traps? Microcredits and Vulnerability in Bangladesh," 396–409.

⁶⁰ M. Kabir Hassan - Juanyed Masrur Khan, "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh," *Journal of Economic Cooperation* 8/4 (no date), 1–38.

⁶¹ Tazul Islam, *Microcredit and Poverty Alleviation* (Routledge, 2006), 36.

⁶² AbdulRazzaq Abdul-Majeed Alaro - Abdulrahman Habib Alalubosa, "Potential of Shari'ah Compliant Microfinance in Alleviating Poverty in Nigeria: A Lesson from Bangladesh," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 12/1 (2018), 115–129. Morris Michael et al., "Entrepreneurship as a Solution to Poverty in Developed Economies," *Business Horizons* 63/3 (2020), 377–390.

as a threat to 'Akīda (faith), morals, logical thinking, family, and society. Therefore, Zakat is a powerful mechanism to address this multifaceted issue from the Islamic perspective.

4. ZAKAT COLLECTION MECHANISMS IN BANGLADESH

Bangladesh follows a dual Zakat management system, where Zakat payment is voluntary without any official obligation. Surprisingly, despite the potential for substantial contributions, the Zakat board's estimates reveal disparities in collection and distribution among commercial banks. The public is familiar with the term Zakat, considering it the third pillar of Islam; however, its practice lacks the seriousness attributed to the other four pillars. The absence of a robust framework for the official Zakat board raises concerns about efficient collection and distribution. Economists project the significant potential of Zakat funds in contributing to Bangladesh's economic growth.

The Zakat Fund Department was officially formed under the Ministry of Religion as an ordinance by the government of the People's Republic of Bangladesh on June 5, 1982, and to efficiently manage the fund, a 13-member Zakat Board was appointed through the same ordinance.

According to the Zakat Fund Ordinance of 1982, 50% of the collected Zakat money from the affluent in all 64 districts is distributed among the poor and needy through the District Zakat Committee. The District Zakat Committee is crucial in effectively collecting and distributing Zakat. During 2015-2016, the committee underwent re-constitution, and an advertisement was issued through the Ministry, stating that from 1982 to 2016, 7,88,514 people benefited from the Zakat funds collected through the foundation.⁶³

The foundation has stated the conditions the Applicants seeking financial assistance are required to apply at the Zakat Board office, and their applications undergo verification by the respective district. Once approved, the funds are disbursed from the head office through the District Zakat Committee.

The Zakat Fund has been utilized for various beneficial activities, including:

1. Support for Zakat Board Children's Hospital.
2. Financial assistance for women involved in sewing training programs conducted at 24 centers.
3. Providing sewing machines to destitute women who have completed sewing training.
4. Rehabilitation programs for people with disabilities.
5. Employment initiatives for impoverished men.
6. Zakat allowances for eligible individuals.
7. Providing scholarships.
8. Empowerment programs for new Muslims.
9. Financial support for the treatment of poor patients.
10. Financial assistance for non-Muslims in the three hill districts.
11. Relief and rehabilitation programs for victims of natural disasters.
12. Plantation and nursery support programs.

Furthermore, 50% of the funds collected through the 64 district offices of the Islamic Foundation have been allocated to support projects such as housing for the disabled, employment programs for impoverished men, zakat allowances, scholarships, programs for new-Muslim self-reliance, and financial assistance for the treatment of poor patients.

Zakat money is deposited in various branches of public and private banks under the title of 'Government Zakat Fund.' Contributions can be made in the form of cash or checks at

⁶³ "Reorganized Zakat Board," *Ministry of Religious Affairs*, 2023.

the Islamic Foundation Baitul Mukarram office in Agargaon and all 64 district offices. It is important to note that Zakat money is exempt from income tax.⁶⁴

As Uddin (2016) mentioned, the Zakat Board's estimation highlights a discrepancy in Zakat collection among commercial banks, with only 14 out of 42 banks contributing BDT 60 million annually during 2012–2013, while the board distributed merely BDT 2 million. The remaining 28 banks neglected Zakat collection despite having substantial funds in separate accounts. The lack of accountability further compounds the issue. Economists project that Zakat funds could have contributed up to 43% of Bangladesh's annual development plan in 2004-2005.⁶⁵ The self-sustainable nature of Zakat offers opportunities to increase employment, productivity, and overall output.⁶⁶ Although Zakat payers show reluctance towards standard practices due to various issues, they continue to follow customary practices. Unfortunately, the focus on purchasing low-quality festive clothes for recipients indicates a lack of understanding of Islamic laws governing Zakat. Scholars emphasize that such methods do not effectively alleviate poverty. During the Covid-19 pandemic, there was a shift towards using Zakat funds to purchase food items for needy people, offering some relief during financial hardships.⁶⁷

Nine sectors were considered in the estimation process, and the results indicate that around 35% of the national revenue and 21% of the national budget could be generated from the potential Zakat in Bangladesh for FY2018-2019. Moreover, the overall potential of Zakat contributes 3.77% to Bangladesh's overall GDP.

The preceding discussion might suggest that the government effectively monitors Zakat's collection; however, the reality differs significantly. With a population of more than 150 million and around 91% of the people being Muslims, the government's Zakat collection falls far short of meeting the actual requirements. As a result, the Zakat collection in Bangladesh is mainly carried out through various channels, including the government, private institutions, and personal initiatives. Although Zakat collection is attempted through different means, private initiatives predominantly handle the distribution process.

Indeed, over the years, several foundations have emerged, engaging in annual religious rituals and various activities and taking up the noble task of collecting and distributing Zakat among people in need, which is praiseworthy. Zakat funds are also channeled into Bangladesh through various foreign Muslim NGOs. Nonetheless, it is worth noting that a portion of the funds from overseas ends up in the private accounts of specific individuals affiliated with these foreign organizations.

The Bangladesh government's failure to introduce an efficient Zakat collection system has hindered its potential impact on poverty reduction. Properly managed Zakat could quickly reduce the poverty rate to 3-4% and create employment opportunities for the youth by investing in various projects. The example of CZM's efforts shows the possibilities of collecting zakat and implementing projects to alleviate Bangladesh's poverty system. For instance, CZM has implemented several schemes to collect and distribute Zakat funds, including the ZEEBIKA initiative that supports marginalized individuals, disadvantaged children's education, and unemployed individuals. Another program CZM operates is GUL BAGICHA, which provides stipends to underprivileged students. However, the effectiveness of Zakat in Bangladesh lacks credible evidence and official data, leaving the actual amount in question.

⁶⁴ "Zakat Board," *Ministry of Religious Affairs*, 2023.

⁶⁵ Ahm Ershad Uddin, "Through Islamic Banks' Zakat House (IBZH): Investment of Zakah Funds in Microfinance to Remove Poverty in Bangladesh: A New Model," *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/1 (2016), 1-25.

⁶⁶ Hassan - Khan, "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh," 1-38.

⁶⁷ Md. Karimul Islam et al., "Perceptions about the Common Malpractice of Zakat Paying in Bangladesh during Covid-19 Pandemic: Evidence from the Supply Side," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 14/3 (2023), 361-378.

However, in 1999, in Bangladesh, a faith-based council known by its short name "MACCA" (Masjid Council for Community Advancement) was established. The council's headquarters is in Dhaka and comprises a chairman and four directors, with a consultancy services team providing technical support. MACCA currently operates in 17 different regions, with two regional offices. At its establishment, the primary objective of MACCA was to provide social welfare in the country and play a vital role in eradicating poverty while promoting equality and justice. The council focuses on various areas, including gender equality, women's empowerment, water and sanitation initiatives, clean drinking water, developmental programs for children, and free clinical services.⁶⁸

Additionally, MACCA has implemented the Hasana Project within the country. The project aims to support the development of people living in the region. As part of this project, MACCA brings together zakat payers and those in need, accompanied by civil servants or religious officials, to facilitate assistance and support. However, the council's activity is very low due to political reasons, and it cannot implement more projects nationwide.

4.1 Discussion

Hossain et al. (2020) reveal that in Bangladesh, many Zakat payers need more organization and distribute Zakat in fragmented and inconsistent ways.⁶⁹ During Ramadan, it has become customary to distribute clothing to the destitute, claiming it as Zakat.⁷⁰ However, even affluent individuals in Bangladesh engage in ostentatious public philanthropy, adopting flawed Zakat distribution methods that have led to unfortunate accidents and tragic consequences.

The improper practices of Zakat distribution in Bangladesh include a lack of awareness about eligible recipients, incorrect Zakat calculations, and arbitrary selection of beneficiaries, all of which contradict Islamic jurisprudence on Zakat.⁷¹ These flawed practices arise from a lack of knowledge about Zakat and its management, an inefficient Zakat distribution system, and inadequate public awareness.

This study sheds light on malpractices in Zakat distribution, particularly the random provision of traditional low-quality cloth items to recipients, which contradicts Islamic law, as noted by scholars.⁷² Surprisingly, Zakat payers engage in these practices due to their limited knowledge of Islamic guidelines regarding how, when, and what to provide as Zakat, leading to uncertainty about the validity of their actions.

Amid the pandemic, there has been a significant shift in Zakat distribution, with a greater focus on buying food items for the impoverished, a practice considered harmless and beneficial for societal development.

Notably, there is a dearth of rigorous research investigating Zakat malpractices in Muslim countries, prompting this study to examine the large-scale provision of low-quality traditional cloth items, non-judgment of recipients' eligibility criteria, and circumvention of institutions by avoiding the calculation of Zakat assets. Additionally, the study explores the changing patterns of Zakat distribution and its validity during the Covid-19 crisis.

Zakat is one of the most potent tools for alleviating poverty, yet Westerners and Muslims have often overlooked its potential. Mainstream economics has focused on

⁶⁸ Kazi Sohag et al., "Can Zakat System Alleviate Rural Poverty in Bangladesh? A Propensity Score Matching Approach," *Journal of Poverty* 19/3 (2015), 261-277.

⁶⁹ Md. Saddam Hossain et al., "Factors Influencing Proper Zakah Payment in Dighalia Upazila of Khulna District, Bangladesh," *European Journal of Business and Management Research* 5/2 (2020), 1-6.

⁷⁰ Ganiyev A - Umaraliev S, "The Role of Zakat in the Early Stages of the Islamic Civilization," *EPRA International Journal of Multidisciplinary Research* 25/1 (2020), 441-444.

⁷¹ Farah J.M.S et al., "Compliance Behaviour on Zakat Donation: A Qualitative Approach," *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering* 572/1 (2019), 12040.

⁷² Saad R.A.J et al., "Business Zakat Compliance Behavioral Intention in a Developing Country," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (2020), 511-530.

microcredit as a poverty-alleviating policy, but it may not fully address the social needs necessary to combat inequality within a society. In contrast, Zakat funds can free up resources from the government budget, allowing them to be redirected toward fulfilling other critical social needs.⁷³

CONCLUSION

Zakat is a central act of worship in Islam, fostering cooperation and harmony among different social classes. Historically, Zakat had two phases during the Prophet's time: voluntary and recommended in the Meccan period and obligatory and institutionalized in Medina. Throughout various historical periods, Zakat practices continued to evolve, aiming to maintain its worship and importance within the established economic order.

The research highlights the importance of Zakat in Islam as an act of devotion and compassion to help the less fortunate. It distinguishes Zakat from taxation and outlines its objectives, including alleviating poverty, redistributing wealth, strengthening social bonds, and empowering the vulnerable. However, Zakat's impact in Bangladesh is limited due to inadequate mobilization and efficiency, with many eligible Muslims lacking clarity on Zakat principles and making poorly planned payments.

The Covid-19 pandemic worsened poverty in Bangladesh, leading to an appreciation of Zakat as a means of poverty reduction. However, traditional Zakat distribution practices in South Asian countries have faced criticism for going against Islamic jurisprudence. Thus, the research investigates changing perceptions and practices of Zakat distribution in Bangladesh to adopt more impactful and equitable methods.

However, the government of Bangladesh has not integrated Zakat into its poverty reduction policy, despite being followed by approximately 91% of the population. Incorporating Zakat into poverty reduction strategies could be a meaningful step towards effectively addressing poverty.⁷⁴ Mobilizing Zakat requires a collective effort; utilizing different organizations for collection can enhance its efficiency. The primary goal of Zakat is to reduce poverty and empower individuals, leading to social improvement. For practical impact, Zakat should be distributed to enable recipients to overcome unemployment and hunger and become self-reliant. Efficient collection and distribution require improved governance and accountability. Harnessing Zakat's potential could be vital for alleviating poverty and fostering economic growth in Bangladesh.

The study calculates Zakat proceeds in Bangladesh using 2018 as a base, estimating almost one billion BDT (3.79% of GDP) under the classical approach and less than one billion BDT (2.33% of GDP) under the alternative approach. Despite Bangladesh's entry into the middle-income country group in 2021, the Zakat program lacks official recognition as an economic institution, hindering its potential for achieving sustainable development goals, such as a zero-poverty rate.⁷⁵

The study recommends developing a mentality to strengthen and change the economic status of the vulnerable group, targeting specific eligible individuals based on earnings and family size, and distributing Zakat from an entrepreneurial perspective to support small businesses.

Zakat holds immense potential as a tool for poverty alleviation and socio-economic development. However, its impact depends on the proper government and related authorities' intention to promote and integrate this institution into the mainstream economy. Establishing a robust and transparent Zakat collection system and promoting public awareness can enhance its effectiveness in reducing poverty and fostering social integration. Bangladesh can

⁷³ Hassan - Khan, "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh," 22.

⁷⁴ "Poverty Reduction Programs in Bangladesh," *Bangladesh Ministry of Finance*, 2019.

⁷⁵ Rashed Jahangir - Mehmet Bulut, "Estimation Of Zakat Proceeds In Bangladesh: A Two-Approach Attempt," *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* 8/1 (2022), 145.

achieve sustainable social and economic growth by involving all stakeholders and fostering collective efforts.

The research also highlights the Zakat collection systems in OIC member states, revealing significant variations in management and extent. Despite these practices, many Islamic countries, including Bangladesh, still face high poverty rates, highlighting the need for a more practical approach to combat poverty.

In the post-Covid-19 economic landscape, Bangladesh faces challenges addressing unemployment and poverty, particularly in rural areas. The study suggests establishing rural agro-based industries, providing non-formal education, and allocating government land to landless farmers to promote economic activities and organic farming.

Zakat stands on a clear Islamic philosophy, emphasizing the importance of caring for needy people. The consistent payment of Zakat by Muslims since the time of the Prophet demonstrates its significance. Zakat's fixed and recurrent nature allows governments to develop long-term strategies for poverty alleviation, contributing to creating a social safety net.

Nevertheless, Zakat's true potential lies in its proper implementation and adherence to Islamic principles. With a well-managed collection and distribution system, Zakat can be a powerful instrument to remove poverty alleviation and sustainable development. By recognizing its economic significance and involving all stakeholders, Bangladesh can achieve social and economic growth, fostering solidarity and cooperation among its citizens.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AEU (%50), HO (%50) Veri toplanması / Data collection: AEU (%50) HO (%50) Veri Analizi / Data Analysis: AEU (%50), HO (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: AEU (%50) HO (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AEU (%50), HO (%50)

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

REFERENCES

- A, Ganiyev - S, Umaraliev. "The Role of Zakat in the Early Stages of the Islamic Civilization." *EPRA International Journal of Multidisciplinary Research* 25/1 (2020), 441-444.
- Ağır, Hüseyin et al. "İslam Ülkelerinin Makroekonomik Göstergelerinin Değerlendirilmesi." 424-454. İstanbul, 2017.
- Ajlūnī, Ismā'īl ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī al-Jarrāḥī al-. *Kashf Al-Khafā' Wa-Muzīl al-Ilbās*. Beirut-Lebanon: al-Maktabah al-'Aşrīyah, 2000.
- Aksu, Ali. *Abbasiler Döneminde Zekât Uygulaması, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Alaro, AbdulRazzaq Abdul-Majeed - Alalubosa, Abdulrahman Habeeb. "Potential of Shari'ah Compliant Microfinance in Alleviating Poverty in Nigeria: A Lesson from Bangladesh." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 12/1 (2018), 115-129. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-01-2017-0021>

- Ali, Isahaque - Hatta, Zulkarnain A. "Zakat as a Poverty Reduction Mechanism among the Muslim Community: Case Study of Bangladesh, Malaysia, and Indonesia." *Asian Social Work and Policy Review* 8/1 (2014), 59–70.
- Bidisha, Sayema Haque. "Post-Covid Challenges for Our Labour Market." *The Daily Star* (2022). <https://www.thedailystar.net/opinion/views/news/post-covid-challenges-our-labour-market-3119351>
- Boynukalın, Mehmet. "Zekâtin Toplanması Ve Dağıtımını İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Râşidîn Dönemi)." 91–113. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn İbrâhîm ibn al-Mughîrah al-. *Şahîḥ Al-Bukhârî*. Beirut-Lebanon: Dâr Ibn Kathîr, 2002.
- Byron, Rejaul Karim - Rahman, Md Fazlur. "Bangladesh Economy 2020: Rising from the Rubble" (2021). <https://www.thedailystar.net/frontpage/news/bangladesh-economy-2020-rising-the-rubble-2020481>
- Demircan, Adnan. *Hulefa-i Raşidin Döneminde Zekât Uygulamaları, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları İçinde*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Demirhan, Yahya. *Hız Peygamber Döneminde Zekâtın Toplanmasında İzlenen Yol*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Erkal, Mehmet. "Zekat." *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. IV/519, no date.
- Haris, Chadijah. "Zakat as a Solution for Public Economic Recovery in the Era of Covid-19." *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam* 6/1 (2021), 1–19.
- Hassan, M. Kabir - Khan, Juanyed Masrur. "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh." *Journal of Economic Cooperation* 8/4 (no date), 1–38.
- Hossain, Imran. "Covid-19: Employment Takes a Serious Hit in Bangladesh." *Dhaka Tribune* (2020). <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/health/224133/covid-19-employment-takes-a-serious-hit-in>
- Hossain, Md. Saddam et al. "Factors Influencing Proper Zakah Payment in Dighalia Upazila of Khulna District, Bangladesh." *European Journal of Business and Management Research* 5/2 (2020), 1–6. <https://doi.org/10.24018/ejbmr.2020.5.2.292>
- Hossain, Mohammad Imran. "COVID-19 Impacts on Employment and Livelihood of Marginal People in Bangladesh: Lessons Learned and Way Forward." *South Asian Survey* 28/1 (2021), 57–71. <https://doi.org/doi.org/10.1177/097152312199>
- Hudaefi, Fahmi Ali et al. "Zakat Administration in Times of COVID-19 Pandemic in Indonesia: A Knowledge Discovery via Text Mining." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 15/2 (2021), 271–286.
- Ibn al-Athîr, al-Mubâarak ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm al-Shaybânî al-Jazarî. *Jâmi' Al-Uşûl Fî Ahâdîth al-Rasûl*. Dimashq: Maktabat Dâr al-Bayân, 1969.
- Ibn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisân Al-'Arab*. Beirut-Lebanon, 1990.
- Ibn Qudâmah, 'Abd Allâh ibn Muḥammad. *Al-Mughnî*. Riyâd: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1997.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidâyat Al-Mujtahid Wa-Nihâyat al-Muqtasid*. Riyâd: Dâr Ibn Ḥazm, 1992.
- Islam, Md. Karimul et al. "Perceptions about the Common Malpractice of Zakat Paying in Bangladesh during Covid-19 Pandemic: Evidence from the Supply Side." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 14/3 (2023), 361–378. <https://doi.org/10.1108/JIABR-09-2021-0253>
- Islam, Tazul. *Microcredit and Poverty Alleviation*. Routledge, 2006.
- Jahangir, Rashed - Bulut, Mehmet. "Estimation Of Zakat Proceeds In Bangladesh: A Two-Approach Attempt." *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* 8/1 (2022), 133–148.
- Jamal, Eresh Omar. "Time to Address the Growing Wealth Gap in Bangladesh." *The Daily Star* (2021). <https://www.thedailystar.net/opinion/the-overton-window/news/time-address-the-growing-wealth-gap-bangladesh-2181906>

- J.M.S, Farah et al. "Compliance Behaviour on Zakat Donation: A Qualitative Approach." *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering* 572/1 (2019), 12040.
- Kaya, S. "Osmanlı Döneminde Zekât, Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları." 323-339. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Khatun, Fahmida. "Time to Address Youth Unemployment" (2019). <https://www.thedailystar.net/opinion/macro-mirror/news/time-address-youth-unemployment-1803226>
- Khatun, Sumaya et al. "Impact of Poverty and Inequality on Economic Growth of Bangladesh." *International Knowledge Sharin Platform* 12/10 (2021), 107-120. <https://doi.org/10.7176/JESD/12-10-10>
- Kibria, Asjadul. "Making Zakat Collection and Distribution Meaningful" (2018). <https://thefinancialexpress.com.bd/views/views/making-zakat-collection-and-distribution-meaningful-1526570598>
- Mahmud, Kazi Tanvir et al. "Impact of Microcredit on the Household Income and Expenditure of the Fish Farmers: Bangladesh Perspective." *Aquaculture Economics & Management* 26/2 (2021), 118-130. <https://doi.org/10.1080/13657305.2021.1963350>
- Mawşilî, 'Abd Allâh ibn Maḥmûd ibn Mawdûd al-. *Al-Ikhtiyâr Li-Ta'lîl al-Mukhtâr*. Istanbul, 1980.
- Mehmet, Bayraktar. *Türkiye'nin Tarım ve Hayvancılıkta Zekât Potansiyeli, Türkiye'de Zekât Potansiyeli İçinde*. Istanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.
- Mersland, Roy et al. "The Effects of Religion on Development Efforts: Evidence from the Microfinance Industry and a Research Agenda." *World Development* 41 (2013). <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2012.05.030>
- Michael, Morris et al. "Entrepreneurship as a Solution to Poverty in Developed Economies." *Business Horizons* 63/3 (2020), 377-390. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2020.01.010>
- Muḥammad, Yûsuf Kamâl. *Uşûl Al-Iqtisâd al-Islâmî*. Jeddah: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 1st Ed., 1985.
- Nawaz, Shah. "Microfinance and Poverty Reduction: Evidence from a Village Study in Bangladesh." *Journal of Asian and African Studies* 45/6 (2010), 670-683. <https://doi.org/10.1177/002190961038>
- O'Neill, Aaron. "Unemployment Rate in Bangladesh 2022." *Statista* (2023). <https://www.statista.com/statistics/808225/unemployment-rate-in-bangladesh/>
- Ortakaya, Ülkü İstîlal. *İslamda Sosyal Politika Uygulamaları: İslam Ülkeleri ve Türkiye*. Sosyal Bilimler Enstitüsüne: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Qarađawî, Yûsuf al-. *Fiqh Al-Zakâh*. Beirut-Lebanon, 1980.
- R.A.J, Saad et al. "Business Zakat Compliance Behavioral Intention in a Developing Country." *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/2 (2020), 511-530.
- S, Khan. "Unemployment Still a Key Challenge." *The Financial Express* (2020). <https://thefinancialexpress.com.bd/views/views/unemployment-still-a-key-challenge-1585151594>
- Samed, Abdus - Glenn, Lowell M. "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths." *International Journal of Social Economics* 37/4 (2010), 302-315. <https://doi.org/10.1108/03068291011025264>
- Shillabeer, M. Gehlich. "Poverty Alleviation or Poverty Traps? Microcredits and Vulnerability in Bangladesh." *Disaster Prevention and Management* 17/3 (2008), 396-409.
- Sohag, Kazi et al. "Can Zakat System Alleviate Rural Poverty in Bangladesh? A Propensity Score Matching Approach." *Journal of Poverty* 19/3 (2015), 261-277.
- Sohel, Md. Salman et al. "Understanding Rural Local Government Response during COVID-19-Induced Lockdown: Perspective from Bangladesh." *SN Social Sciences* 2/216 (2022), 1-21. <https://doi.org/doi.org/10.1007/s43545-022-00516-3>

- Terzi, Günay. *Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)*. İslam Ekonomisi ve Finans Enstitü: Bursa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tirmidhî, Muḥammad ibn ‘Īsá ibn Sūrat ibn Mūsá al-Sulamî al-Būghî al-. *Sunan Al-Tirmidhî “Zakat”, 6*. Beirut-Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmî, 1996.
- Turan, Melih. *Zekat Politikası Ekonomi-Politik Yaklaşım*. Mevsimler Kitap, 2018.
- Uddin, A H M Ershad. “Through Islamic Banks’ Zakat House (IBZH): Investment of Zakah Funds in Microfinance to Remove Poverty in Bangladesh: A New Model.” *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/1 (2016), 1–25. <https://doi.org/10.12816/0036592>
- Zaman, Azaz. “A Freelancing Boom Is Reshaping Bangladesh and Its Economy.” *ThePrint* (2019). <https://theprint.in/world/a-freelancing-boom-is-reshaping-bangladesh-and-its-economy/252971/>
- “Bangladesh: Economic Growth Cannot Justify Keeping Workers in Poverty, Says UN Expert.” United States: United Nations, 2023. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/05/bangladesh-economic-growth-cannot-justify-keeping-workers-poverty-says-un>
- Business Standard*. “Bangladesh Sees 6.94% Economic Growth in 2020-21 Fiscal Year” (2022). https://www.business-standard.com/article/international/bangladesh-sees-6-94-economic-growth-in-2020-21-fiscal-year-122020900091_1.html
- The Economist*. “Bangladesh’s Economic Miracle Is in Jeopardy” (2023). <https://www.economist.com/asia/2023/03/01/bangladeshs-economic-miracle-is-in-jeopardy>
- The Financial Express*. “Bangladesh’s Poverty Rate Has Risen to 30% amid the Pandemic” (2021). <https://thefinancialexpress.com.bd/economy/bangladeshs-poverty-rate-rises-to-30pcamid-pandemic-1618291091>
- United News of Bangladesh (UNB)*. “Focus Both on Saving Lives, Livelihoods: Experts to Govt” (2020). <https://unb.com.bd/category/Special/focus-both-on-saving-lives-livelihoods-experts-togovt/49774>
- The Business Standard*. “Poverty Rate Drops 5.6 Percentage Points in 6 Years” (2023). <https://www.tbsnews.net/bangladesh/poverty-rate-drops-56-percentage-points-6-years-615202>
- “Poverty Reduction Programs in Bangladesh.” *Bangladesh Ministry of Finance*, 2019. <http://www.mof.gov.bd>
- Dhaka Tribune*. “The Economies of Zakat” (2014). www.dhakatribune.com/uncategorized/2013/08/10/the-economics-of-zakat
- “The World Bank in Bangladesh: Overview,” 2022. <https://www.worldbank.org/en/country/bangladesh/overview>
- The Daily Star*. “Unemployment in RMG Sector Deepened in September: Study” (2020). <https://www.thedailystar.net/business/news/garment-jobless-crisis-deepens-sep-study-1987881>
- “Reorganized Zakat Board.” Ministry of Religious Affairs, 2023. <https://mora.gov.bd/site/notices/6e3f6c78-2f61-4997-a957-9b1306dc5e0c/%E0%A6%AA%E0%A7%81%E0%A6%A8%E0%A6%B0%E0%A7%8D%E0%A6%97%E0%A6%A0%E0%A6%BF%E0%A6%A4-%E0%A6%AF%E0%A6%BE%E0%A6%95%E0%A6%BE%E0%A6%A4-%E0%A6%AC%E0%A7%8B%E0%A6%B0%E0%A7%8D%E0%A6%A1%E0%A5%A4>
- Zakat Board.” Ministry of Religious Affairs, 2023. <http://islamicfoundation.gov.bd/site/page/6cfc4f30-eb11-400e-9130>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 439-460

**Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları
Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam
Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım**

*A Critical Approach to Fâdıl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity
to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning
Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân*

Muhammet ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet University Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric.
İstanbul/Türkiye

✉ mcelik@fsm.edu.tr  orcid.org/0000-0003-0222-9784

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Çelik, Muhammet. “Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 439-460. <https://doi.org/10.52637/kiid.1359838>

Cite as: Çelik, Muhammet. “A Critical Approach to Fâdıl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 439-460. <https://doi.org/10.52637/kiid.1359838>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Muhammet ÇELİK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Kur'ân'ın İ'câzına Dair Lafız-Mana Tartışmaları Çerçevesinde Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Anlam Hassasiyetine Yönelik Eleştirel Bir Yaklaşım*

Öz

Kur'ân'ın edebi üstünlüğü ve mucizevi varlığı anlamındaki i'câz onun lafzındaki güzellikte mi, yoksa onun anlamında mı bulunuyor? Tarih boyunca dilciler, tefsirciler ve kelim alimleri buna çeşitli cevaplar vermişlerdir. İ'câzın lafız ve mananın birlikteliğindeki bir edebi üstünlükten neşet ettiği söyleyenler olduğu gibi, bu unsurlardan birini öne çıkaranlar da olmuştur. Buradaki asıl problem, bu iki unsurdan birini öne çıkarıp diğerini görmezden gelme veya hafife alma şeklindeki yaklaşımlardır. Çünkü böyle bir durumda, edebi üstünlük için gerekli olan lafız-mana uyumu, bunlardan biri lehine bozulmuş olmaktadır. Bu denge ve uyum, lafız güzelliği lehine bozulduğunda nasıl i'câz açısından eksik bir açıklamaya dönüşecekse, aynı şekilde mana lehine bozulduğunda da yine i'câz açısından eksik bir açıklamaya dönüşecektir. Elbette farklı yorumlarda bazen anlamın bazen de ses uyumunun öne çıkarılması doğaldır, ancak bunlardan birinin tek başına gaye olarak gösterilip diğer unsurun göz ardı edilmesi veya yok sayılması, belli saiklerle yapılmış bir tercihten kaynaklanıyor olabilir. Özellikle modern dönemde, Kur'ân'daki bazı lafzî değişmelerin ve cümle içindeki bazı farklı tercihlerin mutlaka anlamsal bir nüanstır dolaylı var olduğunu savunan görüşlere rastlanmaktadır. Bu araştırmada bu yaklaşım sorgulanacak ve Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin *Me'âni'n-nahv* adlı eseri ve diğer çalışmaları üzerinden eleştirel bir okuma sunulmaya çalışılacaktır. Cümledeki lafzî değişimlerden özellikle takdim-tehir, hazf, isim veya fiil tercihi, sîga tercihi gibi durumların ele alınacağı bu araştırmada Kur'ân'da mesela takdim-tehirin tercih edildiği her seferinde bu tercihin mutlaka bir anlam nüansının tahakkuku için mi tercih edildiği, yoksa söz konusu anlam farklılığının mevcudiyetiyle birlikte mesela fâsıla gibi bir ses uyumu sebebiyle de aynı tercihin yapılp yapılamayacağı sorgulanmaktadır. İki unsurun birlikteliğinden doğan edebi üstünlükte, bazen anlamın bazen ses uyumunun biraz daha öne çıkması edebi üstünlük tezini zedeler mi? Ya da anlam bu kadar önemliyken, ses uyumu edebi üstünlük açısından daha mı az önemlidir? Edebi üstünlükte manayı esas alıp lafzî güzellikleri ona tabi olan ikincil bir unsur olarak görmek, edebi tenkit ilkeleri açısından bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların başında, lafzî güzele hizmet eden her türlü üslup tercihinin mutlaka anlamsal bir maksatla gerçekleşmiş olması inancı bulunmaktadır. Böyle bir inançtan hareket edildiğinde, bazen ilgili cümlelerdeki görünen anlamın ötesinde bir de görünmeyen anlamın varlığı iddia edilmekte, çoğu kişinin gözünden kaçan bir anlam inceliğinin bir kişi tarafından adeta keşfedildiği öne sürülmektedir. Burada böyle bir iddianın Kur'ân'ın i'câzına hizmet etmeyeceği, çünkü salt bir kişinin keşiflerine dayanan nüktelerin o metni mucizevi kılamayacağı iddia edilmekte ve bu tür yorumların çoğu kez zorlama olduğu gösterilmektedir. Zira Kur'ân metninin edebi bir mucize olması, onun muhatapları üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Muhataplarının anlayamayacağı türden anlam nüanslarını nasıl onları aciz bırakacak bir edebi üstünlük sayabiliriz? Ayrıca edebi metinler söz konusu olduğunda, anlamın öne çıkarılıp lafzî güzelliklerin ikincil sayılması hem lafız-mana dengesini bozacak hem de yine edebi metinlerin bir özelliği olan üslup çeşitliliğini gölgede bırakacaktır. Kur'ân'daki ayet sonlarında yer alan ses uyumu incelendiğinde takdim-tehir, zikir-hazif, sîga tercihi gibi durumların kimi zaman belli bir anlamı vurgulamakla birlikte ses uyumuna da hizmet ettiği, bazı yerlerde ise belli bir anlam vurgusundan ziyade ses güzelliğine hizmet etmek üzere gerçekleştiği görülür. Her iki durumda da anlamın yerli yerinde olması ve üslubun dilsel kullanımlardaki doğallığa uygun olması, ondaki edebi üstünlüğü ortaya koymaktadır. Böylece hem mana ile estetiğin birlikte inşası gerçekleşmiş hem de üslup çeşitliliği sağlanmış olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Tefsir, Kur'ân'ın i'câzı, Lafız-mana ilişkisi, Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî.

* Makalenin sadece "öz" kısmı FSMVÜ II. Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi'nde sunulmuş ve özet kitapçığında yayınlanmıştır, metnin tamamı ilk kez bu dergide yayınlanmaktadır.

A Critical Approach to Fâdîl Sâlih Es-Sâmerrâî's Sensitivity to Meaning Within the Framework of Wording-Meaning Discussions on the İ'jâz Of The Qur'ân*

Abstract

Is the i'jâz of the Qur'ân, in the sense of its literary superiority and miraculous presence, found in the beauty of its wording or in its meaning? Throughout history, linguists, exegetes and theologians have given various answers to this question. There are those who say that i'jâz arises from a literary superiority in the combination of words and meaning, and there are those who emphasize one of these elements. The main problem here is the approach of emphasizing one of these two elements and ignoring or underestimating the other. Because in such a case, the harmony of words and meaning, which is necessary for literary superiority, is disrupted in favor of one of them. Just as this balance and harmony will turn into an incomplete explanation in terms of i'jâz when it is disrupted in favor of the beauty of the wording, it will also turn into an incomplete explanation in terms of i'jâz when it is disrupted in favor of the meaning. Of course, it is natural that sometimes the meaning and sometimes the harmony of sound are emphasized in different interpretations, but the fact that one of them is shown as the goal alone and the other element is ignored may be due to a preference made for certain motives. Especially in the modern period, we see some views that argue that some wording changes in the Qur'an and some different preferences in sentences are necessarily due to a semantic nuance. In this study, this approach will be questioned and a critical reading will be presented through al-Fâdîl Sâlih al-Sâmerrâî's Me'ân al-nahw and his other works. In this research, we will deal with the situations of permutation (takdim-tekhîr), ellipsis (hazf), choice between noun or verb and choose the appropriate format among the preferences regarding the sentence, and it will be questioned whether it is preferred for the realization of a nuance in the meaning every time it is preferred in the Qur'an, that is, whether this is a compulsory situation, or whether the same preference can be made due to the existence of a sound harmony with the existence of the difference in meaning. In literary superiority arising from the combination of two elements, does the fact that sometimes the meaning and sometimes the harmony of sound are more prominent undermine the thesis of literary superiority? Or, while meaning is so important, is phonetic harmony less important in terms of literary superiority? Considering meaning as the basis for literary superiority and assuming lexical eloquence as a secondary component that subordinates to it, causes some problems in terms of the principles of literary criticism. Chief among these problems is the belief that any stylistic choice that serves lexical eloquence must have been occurred for a semantic purpose. Based on such a belief, it is sometimes claimed that there is an invisible meaning beyond the visible meaning in the relevant sentences, and that a subtle of meaning that escapes the notice of most people has been discovered by one person. It is argued here that such a claim will not serve to I'jâz al-Qur'ân (The miraculous nature of the Qur'ân) because it is claimed that the subtles based solely on the discoveries of one person cannot make that text miraculous, hence It is aimed to show that such interpretations are often far-fetched. Because the text of the Qur'an being a literary miracle is related to its effect on its addressees. Thus how can we consider nuances of meaning that the addressees cannot understand as a literary superiority that will make them incapable? Moreover, when it comes to literary texts, highlighting the meaning and considering lexical eloquances as secondary will both disrupt the balance of word and meaning and overshadow the stylistic diversity, which is also a feature of literary texts. When the alliteration at the end of the verses in the Quran is examined, it can be seen that situations such as back and forth transposition, manifesting, concealing and form preference sometimes occur to emphasize a certain meaning but also serve the harmony of sound, and in some places they serve the beauty of sound rather than emphasizing a certain meaning. In both cases, the fact that the meaning is appropriate and the style is in accordance with the naturalness of linguistic usage reveals its literary superiority. Thus, both meaning and aesthetics are constructed together and stylistic diversity is achieved.

Keywords: Arabic Language, Tafsir, Qur'an's i'jâz, wording-meaning relationship, al-Fâdîl Sâlih al-Sâmerrâî.

* Only the "abstract" part of the article can be found in FSMVÜ II. International Arabic Language and Literature Research Congress and published in the abstract booklet, the full text is published in this journal for the first time.

GİRİŞ

Kur'an'daki i'câzın bizzat ondaki bir üstünlükten mi, yoksa Allah'ın insanları engellemesinden (sarfe) mi kaynaklandığı hususunda kelimciler nezdinde yapılan tartışmalar bir yana, biz burada ondaki edebi üstünlüğün Allah'ın kudretinin yanı sıra bizzat ondaki edebi üstünlükten ileri geldiğini savunan görüşten hareket ediyoruz. Metnin lafız ve mana şeklindeki iki yüzü olduğunu kabul ettiğimizde; ondaki bu edebi üstünlüğün, anlamındaki inceliklerde mi yoksa lafzındaki güzellikte mi bulunduğu sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. O halde bir metnin edebi üstünlüğünü ölçmemiz için gereken kıstaslar nelerdir?

Ebû Osmân el-Câhız'a (ö. 255/869) göre bir sözde, lafız ile mana birbiriyle yarışmadığı sürece onu edebi bir söz olarak nitelendiremeyiz.¹ Yani sözün edebi olabilmesi için, ne lafzın güzelliği anlam inceliğine feda edilmeli ne de anlamın isabetliliği biçimsel güzellik uğruna katledilmelidir. Burada esas olan şey, biri uğruna diğeri için feda edilmemesidir.

Bunun yanı sıra Abdulkâhîr el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078) "nazm" diye adlandırdığı sözdizimi, Kur'an metnindeki veya herhangi bir metindeki edebi üstünlüğü sağlayan şeylerin başında gelmektedir.² Sözdizimi değiştikçe anlam da değişeceğine göre, hangi anlam veya anlamsal incelik vurgulanmak isteniyorsa, sözdiziminin de ona göre sağlanması gerekir. Tabii bu da söz konusu anlama en güzel şekilde delalet edecek kelimelerin seçiminden sonra gelir. Nazm; en doğru kelimeler seçildikten sonra, gramer kurallarına uygun olarak sözün en etkili bir şekilde inşa edilmesidir. Öyle ki, sözdiziminin Kur'an'daki gibi mükemmel bir şekilde dizilmesi, ona yönelik bir değiştirme ve eleştiri yöneltme girişimlerini boşa çıkarır. Yani bir başkası o cümlelerin diziminin o anlamı ifade etmekte yetersiz olduğunu, aynı anlamın öyle değil de şöyle bir sözdizimiyle daha iyi ifade edilebileceğini iddia edememiştir.

Sözün edebi üstünlüğü, onun "güzel" olması ve muhatabını etkilemesi gayesine matuftur. Habenneke el-Meydânî (ö. 2004), *el-Belâgatü'l-Arabiyye* adlı eserinin girişinde, genelde belagat kitaplarının girişinde açıklanan "fesahat" ve "belagat" kavramlarını ele almakla yetinmeyip bunlara "güzellik" unsurunu da ekliyor. Böylece yazar kitabın girişinde "yüksek belagatin esasları" başlığı altında bu üç kavramı inceleyerek belagat ilimlerine geçiyor.³ Güzelliğin insan ruhu üzerindeki etkisi inkar edilemeyeceğine göre, burada onun belagat açısından merkezi bir konumda olduğu kabul edilmeli ve edebi üstünlüğe haiz metinler tahlil edilirken bu güzelliğin nasıl sağlandığı üzerinde durulmalıdır. Kur'an'ın edebi üstünlüğü de muhatapları üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Doğru zamanda doğru kişiden sadır olmuş ve hakikati haykıran sözler önemlidir; ancak güzellik unsuru eksik olduğunda onun etkisi çok sınırlı kalacak, hatta belki de beklenenin aksine bir etki oluşturacaktır. Diğer yandan anlamsal açıdan içi boş veya yetersiz sözler, ne kadar güzel bir müziğe sahip olursa olsun, muhatabı etkilemeyecek veya bazı özel durumlarda bazı kişileri etkilese bile çok sınırlı ve eğreti bir etki olacaktır bu.

Diğer yandan, eğer söz konusu metin edebi üstünlük açısından belli bir kaliteyi yakalamışsa doğal bir güzelliğe sahip olacak; bu kaliteyi yakalayamamış ama yakalamak için çırpınmışsa yapay ve eğreti bir güzelliği yansıtacaktır. Edebi metnin güzelliğiyle ilgili söz konusu "tabiiilik" ile "yapmacıklık" karşılaştırması, Arap edebiyatının eski edebi tenkit eserlerinde mevcuttur. Burada İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "tabiyye" ve "tekellüf" kavramlarını hatırlatmamız yeterli olacaktır.⁴ Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ve bölgede Arapların çoğu edebi dil zevkine sahipti, dolayısıyla Kur'an'daki edebi üstünlüğün yapay ve yapmacık değil tabii bir güzellikten doğduğunu görmüşlerdi.

¹ Ebu Osmân el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/115.

² Müellif *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinin birçok yerinde bu konuyu vurgulamaktadır, bazılarında göre eserin temel tezi nazım teorisidir.

³ Bk. Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/18 vd.

⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958), 1/88-90.

Biz Kur'ân'daki devrik cümle veya eksilteli cümle gibi değişik formların ille de belli bir anlamsal maksatla üretilmek zorunda olmadığını, edebi ürünlerde tekdüzeliğin değil "çeşitliliğin" (tenevvü') esas olduğunu iddia edeceğiz. Evet, çoğu zaman "ihtisas" maksadında olduğu gibi mana boyutu barizdir; ancak mana boyutunun açık olmadığı durumlarda buna bir ad verilecekse, bazen "önemsenen unsurun öncelenmesi" ve bazen de "anlamın yerli yerinde olması" (selâmetu'l-mana) diyebiliriz. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Zemahşerî'den (ö.538/1144) naklettiği bir metinde geçen مع بقاء المعاني على سدادها /sedâd kelimesi de aşağı yukarı bunu (anlamın yerli yerinde olmasını) ifade eder.⁵ Böyle bakıldığında düz cümleler kadar devrik ve eksilteli cümlelerin de dilin doğal bir parçası olduğunu anlarız. Dilbilimde her ne kadar bir aslı bir de fer'î olan bulunsa da, edebi metinlerde böyle bir tertip bulunmak zorunda olmadığı görülüyor. Günlük hayatta nasıl her türlü cümleyi yeri geldiğinde kullanabiliyorsak edebi eserlerde de bazen belli bir anlamın iktizası sebebiyle bazen de anlamın yerli yerinde olduğu durumlarda ve çeşitliliğin elverdiği ölçüde bu tür cümle yapılarının kullanılması doğal karşılanmalıdır. Zaten edebi eleştirinin ustaları da bunları böyle görmüşlerdir.

Saydığımız kıstaslar ışığında bu makalede tartışma konusu yaptığımız şey, lafız güzelliği ve anlam inceliği şeklindeki iki unsurdan herhangi birinin diğerinden daha önemli görülmesi veya Kur'ân metnine bu şekilde bir muamelede bulunulması durumunda ortaya çıkan eksik bakış açısı ve bunun doğurduğu problemlerdir. Bunu da bir örnek olması açısından Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî'nin (d. 1933) anlam eksenli çalışmaları üzerinden tartışıyoruz. Lafız güzelliği ile anlam inceliği arasındaki yarış veya ilişki çok boyutlu olup, bir makalenin sınırlarını aşacak nitelikte çok sayıda unsurdan oluşmaktadır. Bu yüzden burada yine birer örnek olarak takdim-tehir, hazf, isim ile fiil arasındaki tercih ve farklı sığalar arasındaki tercih konuları üzerinden tartışma sürdürülecektir. Cümledeki bu tür durumların daima bir anlam inceliği için gerçekleşmiş olduğu varsayımı burada sorgulanacak ve bunu genellemenin ne kadar doğru olduğu sorulacaktır.

Örneğin Fâtiha sûresinin beşinci ayetindeki cümleler takdim-tehir yapılarak oluşturulmuştur: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** Bu takdim-tehir durumu cümleye hem anlam açısından bir incelik katmış hem de lafız güzelliğinin sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bir yandan "Sana ibadet eder ve senden yardım dileriz." ifadesine "hasır" ve "kasr" anlamını, yani bir durumu bir şeyle sınırlandırma veya bir şeye has kılma anlamını veren bu takdim-tehir, onu "Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz." şekline dönüştürmüştür ki bu anlam tam da İslam'ın tevhid mesajını veren bir inceliği içinde barındırmaktadır. Diğer yandan ayet sonlarındaki uyum açısından, birbirine yakın mahreçlere sahip "mim" ve "nûn" harfleriyle biten ayetlerin oluşturduğu ses güzelliği sağlanmış olmaktadır. İbn Âşûr (ö. 1973) tefsirinde genellikle bu i'câzın her iki tarafını da vermektedir.⁶ Bu yüzden makalemizde onun gibi bazı müfessirlerin yaklaşımından da istifade ettik.

1. FÂDİL SÂLİH ES-SÂMERRÂÎ'NİN ANLAM MERKEZLİ ÇALIŞMALARI

Klasik dilbilim çalışmalarında anlamın nispeten ihmal edilmiş olmasına mukabil yazarın çalışmalarında bu anlamsal tarafı öne çıkarmaya çalıştığına yönelik bir iddiası bulunmaktadır. Onun en önemli eserlerini incelediğimizde müellifin bu yaklaşımı açıkça görülür. Örneğin sarf ilmine dair bir eserinde şöyle diyor: "Eski dilciler maalesef buna hak ettiği önemi göstermediler. Onlar özellikle sığaların şartlarına, ölçülerine ve kullanımlarına bakarak bunlar için kaideler oluşturdular. Anlam meselesine ise ancak kimi zaman yüzeysel bir şekilde değinmişlerdir. Anlamı tamamen ihmal ettiler demiyorum, fakat..."⁷ Yazar sözünün devamında geçmişte başlatılan fakat eksik bırakılan anlam çalışmalarını kendisinin devam ettireceğini ifade etmektedir.

⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1957), 1/72.

⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/177-186.

⁷ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabiyye* (Ammn: Dâru Ammâr, 2007), 5.

Me'ani'n-nahv adlı kitabında ise anlamsal farklılıkları tam anlamıyla idrak etmekten uzak olduğumuzu söylüyor: “Sanırım şöyle desem abartmış olmam: Dili olması gerektiği gibi anlayamıyoruz, çünkü araştırmalarımızın çoğu kelimeler arasındaki zahiri ilişkilerle ilgilidir; anlam ise araştırmalarımızdan ve kavrayışımızdan uzaktır. Hatta belki de, bildiğimizi sandığımız şeylerde bilmediklerimiz bildiklerimizden fazladır desem yine abartmış olmam.”⁸

Müellif; Kur’ân’daki ifade farklılık ve benzerlikleri, takdim-tehir, zikir-hazf, isim-fiil kullanımı gibi gramerin mana ile buluştuğu hususları incelemekte, sonuçta Kur’ân’daki her bir harfin dahi ince hesaplandığını ve dolayısıyla bu anlamsal incelikler sebebiyle Kur’ân’ın bir mucize olduğunu ifade etmektedir.⁹ Ancak dikkat çekici olan şey, tüm çalışmalarında onun Kur’ân ifadelerindeki biçimsel güzelliklerden ziyade anlamsal inceliklere odaklanmış olması ve bunu edebi i’câzın bir parçası olarak öne çıkarırken biçimsel sanatlardan ayrı bir şekilde müstakil olarak ele almasıdır. Biçimsel durumlara riayet meselesi onun eserlerinde yok denecek kadar az miktarda ele alınmıştır. Kur’ân’daki her bir harfin veya sözdizimindeki her bir değişimin lafzî güzelliğe katkısı olduğunu inkar etmemekle birlikte, mutlaka anlamsal bir boyutu olduğu tezinden hareket etmektedir. Daha doğrusu bu anlamsal inceliğin bizzat kastedilmiş olduğunu ileri sürerek, kimi zaman metnin akışından ve başka benzer metinlerle karşılaştırmalar yaparak oradaki anlam inceliğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Onun biçimsel değişikliklerden doğan anlam farklılıkları meselesi üzerinden Kur’ân’ın i’câzını açıklama gayreti, kendi ifadesiyle “Yapısal değişiklik, anlamsal değişikliğin olduğuna delildir.”¹⁰ cümlesinde özetlenebilir. Örneğin bir takdim-tehir durumu söz konusu ise veya bir yerde isim cümlesiyle gelen ifade başka bir yerde fiil cümlesiyle gelmişse ya da mesela cümlelerin bir ögesi zikredileceği yerde hafzedilmişse vb. durumlarda mutlaka bir anlamsal incelik bulunmaktadır. Cürcânî’nin nazm teorisinden hareket eden bu durum, sözdiziminin doğasında olup tüm diller için uygulanabilir. Edebi üstünlüğe sahip bir metinde, yapısal değişiklikler gerçekleştiğinde buna bağlı anlamsal değişimlerin olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu yapısal değişikliklerin ille de anlamsal vurguyu öne çıkarmak için gerçekleştiğini iddia edebilir miyiz, yoksa bazen ses güzelliğiyle ilgili bir durumdan dolayı da yapısal değişiklik gerçekleşmiş olabilir mi?

2. TAKDİM-TEHİR ÜSLUBUNUN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Yukarıda takdim-tehir üslubunun Fâtiha sûresinin beşinci ayetinde cümleye bir yandan “hasr” anlamı kattığına, diğer yandan ayet sonlarındaki fâsıla’nın bu sayede sağlanmış olduğuna değinmiştik. Bu durum mutlak bir kaide haline getirilemez; çünkü edebi güzellik mutlak kaidelerle değil belli bir esnekliğe sahip düzenlilik ve farklılıklarla sağlanır. Bu hakkı teslim ettikten sonra, Kur’ân’da takdim-tehir üslubunun ayet sonlarına denk geldiği birçok yerde Fâtiha’dakine benzer bir durumun gözlemlenebileceğini ifade edelim.

Bir şeyi bir şeye has kılmak anlamındaki “ihtisas”, örneğin *لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ* “...mutlaka Allah’ın huzurunda toplanacaksınız.”¹¹ ayetindeki câr-mecrûr terkininin öne geçmesiyle (takdim) sağlanmıştır. Yani başka bir yerde değil ancak Allah’ın huzurunda toplanacaktır. Aynı anlamı mef’ûlün bih’in öne geçtiği şu ayette de görüyoruz: *وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ لِيَاءَهُ تَعْبُدُونَ*: “Ve Allah’a şükredin; eğer yalnız Ona kulluk ediyorsanız.”¹² Burada “Allah’a şükredin” ifadesinde olmayan “hasr/ihtisas” anlamı bir sonraki ifadede mevcuttur, zira şükür bir boyutuyla Allah’a yöneltilirken diğer boyutuyla (Türkçe’de teşekkür) insana da yöneltilir, ancak kulluk (ibadet) ancak Allah’a yapılır. Ayrıca İbn Âşûr’un yorumuyla “eğer yalnız ona kulluk ediyorsanız.” şeklindeki şart cümlesi, *كان* ve onun muzâri fiilden oluşan haberi ile birlikte bir vasfiyet anlamı katmaktadır cümleye, yani “...eğer yalnızca Allah’a kulluk edenler

⁸ Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv* (Kahire: Şerîketu’l-Âtik, 2003), 8.

⁹ Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî* (Amman: Dâru Ammâr, 1998), Takdim kısmı.

¹⁰ es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv*, 11.

¹¹ Âl-i İmrân 3/158.

¹² el-Bakara 2/172.

zümresinden iseniz..."¹³ Kur'ân'da birden çok yerde geçen *وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ* "Müminler sadece Allah'a güvensinler."¹⁴ ifadesinde de yine aynı anlamsal incelik var. Yine *وَلَهُ يَسْجُدُونَ* "Yalnız O'na secde ederler."¹⁵ ayetinde câr-mecrûr terkinin öne geçmesiyle oluşan hasr/ihtisas anlamını görmekteyiz. Yine *قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* "Biz Allah'ın kullarıyız ve biz ancak O'na döneceğiz, derler."¹⁶ ayetinde de câr-mecrûr terkinin öne geçmesi benzer bir anlam vurgusunu sağlamıştır. Bakara sûresinde geçen *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona teslim olmuş kimseleriz." (136) ve *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona teslim olmuş kimseleriz." (138) ve *وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* "Biz ancak ona gönülden bağlanmışsınız." (139) şeklindeki ayet sonlarında da yine "ihtisas" anlamının takdim-tehir yoluyla sağlandığını görüyoruz. Aynı şeyi Enbiyâ 21/35 için de söyleyebiliriz: *وَالَّذِينَ نُرْجِعُونَ* "Ve siz ancak bize döndürüleceksiniz." Buna benzer örnekleri Sâmerî'nin *Me'âni'n-nahv* kitabında bulabiliyoruz.¹⁷ Müellif bu tür örnekleri sadece anlamsal incelikler açısından inceliyor. Biz burada verilen örnek ayetleri fâsıla (ayet sonlarındaki ses uyumu) açısından değerlendirdiğimizde, takdim-tehir şeklindeki sözdizim özelliğinin sadece "anlamsal bir incelik" sağlansın diye değil aynı zamanda "bir ses uyumu" sağlansın diye de var olduğunu görmekteyiz. Bir araştırmaya göre Kur'ân'da قدر fiili ve onun türevlerinin *على* harf-i ceri ile kullanımı, genellikle (k-d-r+harf-i cer) formunda gelirken, fâsılaya riayet söz konusu olduğu yerlerde (harf-i cer+k-d-r) formunda gelmektedir.¹⁸

Yukarıdaki örneklerde takdim-tehir yoluyla vurgulanan anlamlar, "tevhid" akidesinin vurgulandığı anlamlardır. Bununla birlikte söz konusu vurgulu cümle yapısı Kur'ân'ın her yerinde aynı şekilde gelmez, çünkü edebi güzellik tekdüzeliği değil çeşitliliği gerektirir. Bir yerde takdim-tehir yoluyla sağlanan estetik boyut, başka bir yerde cümlenin asli tertibiyle sağlanmış olabilir. Örneğin yukarıda geçen *وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ* şeklindeki ifade Ahzâb Suresi 3. ayette bu hasr/ihtisas anlamı olmaksızın gelebiliyor: *وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا* Ya da yukarıda *وَالَّذِينَ نُرْجِعُونَ* şeklinde geçen ifadenin bir benzeri bu hasr anlamı olmaksızın Nisâ Suresi 36. ayette şöyle geçiyor: *وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا*.

Takdim-tehir üslubu sadece ihtisas anlamı doğurmaz, başka anlamlar için de aynı üsluba başvurulabilir. Mesela *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* "Ahirete de onlar kesin olarak inanırlar."¹⁹ ayetinde takdim-tehirli olarak gelen üslupta Zemahşerî Ehl-i kitab'a bir tazir olduğunu söyler.²⁰ *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْنَا رَقِيبًا* "Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."²¹ ayetinde Allah'ın "sadece sizin üzerinizde" bir gözetleyici olduğu anlamı çıkmaz. O halde burada özellikle "sizin üzerinizde" ifadesinin öne alınarak vurgulanması, muhatapları uyarmak içindir.²² Yine *وَكَانَ* *إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* "Allah onları çok iyi bilendir."²³ ayetinde câr-mecrûr, uyarı anlamı vurgulanmak için öne geçmiştir. Aynı şeyi Bakara sûresi 110. ayetteki şu ifade de görürüz: *إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* "Şüphesiz Allah yaptıklarınızı görür." Ne var ki bu ayetlerde takdim-tehir üslubunun kattığı anlamsal incelik, cümle dizilişinin tek sebebi diyemeyiz. Çünkü önce veya sonra gelen diğer ayetlerle birlikte incelediğimizde bu üslubun aynı zamanda ayet sonlarındaki ses uyumunu sağlamaya yönelik de olduğunu anlarız. Dahası, aynı ifadeler Kur'ân'da her zaman bu şekilde

¹³ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/141, 2/78; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/114.

¹⁴ Burada bizim konumuz açısından örnek teşkil eden birkaç ayeti vermeye yetiniyoruz: Âl-i İmrân 3/122; Âl-i İmrân 3/160; Tevbe 9/51; Yusuf 12/67; İbrahim 14/11.

¹⁵ el-Araf 7/206.

¹⁶ el-Bakara 2/156.

¹⁷ Bk. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/136-149, 1/224, 1/337, 2/48-52, 2/74-81, 2/244-246, 3/91.

¹⁸ Ahmet Yüksel, "Kur'ân'da Ritmik Uyum" *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010) 47-65.

¹⁹ el-Bakara 2/4.

²⁰ Sâmerî'nin aktardığı yer için bk. es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/144.

²¹ en-Nisâ 4/1.

²² es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/92.

²³ en-Nisâ 4/29.

gelmez. Burada yine edebi güzelliği sağlayan bir unsur olarak “çeşitlilik” teorisini düşünebiliriz. Nitekim Bakara sûresi 110. ayetteki ifadenin bir benzeri Âl-i İmrân sûresi 163. ayette *وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ* şeklinde cümlenin asli dizilişiyle gelmiş, üstelik burada da “fâsıla”ya riayet edilmiştir.

Takdim-tehir bazen de öne alınan unsurun yüceltilmesini ifade eder.²⁴ Mesela *وَالَّذِينَ هُمْ* *وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ* “Onlar namazlarını (titizlikle) koruyan kimselerdir.”²⁵ Başka bir ifadeyle söz edilen konu ne ise o konunun önemine vurgu yapmak için bir unsur öne alınabilir. Örneğin Nisâ sûresi 108. ayette *وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا* “Allah onların bütün yapıp ettiklerini kuşatmaktadır.”, bir sonraki ayette *أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً* “Ama kıyamet günü Allah’a karşı onları kim savunacak yahut onlara kim vekil olacak?”, ya da 113. ayette *وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً* “Allah’ın sana olan lütfü büyüktür.” takdim-tehir üsluplarında bağlama göre sözü edilen konu neyse onun öne geçirilmesi söz konusudur. Enbiyâ sûresi 32. ayetteki *وَهُمْ عَنِ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ* “Onlar ise, onun (gökyüzünün) âyetlerinden yüz çevirirler.” takdim-tehir üslubu, Sâmerriâ’ye göre sözü edilen şeyin (gökyüzü ayetinin) tazimine matuftur.²⁶ Ancak tüm bu ayetlerde hesaba katılması gereken bir başka şey de, yine bu ayetlerdeki takdim-tehir üslubunun ayet sonlarındaki ses benzeşmesinden doğan lafzî güzelliğe hizmet ediyor oluşudur. Müddessir sûresinin ilk ayetlerini düşündüğümüzde, 3. ayetteki *وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ* “Sadece Rabbini yücelt.” ifadesindeki mef’ûlün takdimi tam da tevhid akidesini vurgulayacak şekilde gelmiştir. Sâmerriâ’ye göre bir sonraki ayetin *فَطَهِّرْ* “Elbiseni temiz tut.” şeklinde takdim-tehir üslubuyla gelmesi, öne geçirilen unsurun ehemmiyetine vurgu yapmak için; bir sonraki ayetin *وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ* “Pislikten sakın.” şeklinde aynı üslupla gelmesi de öne geçirilen şeyden sakındırmak içindir.²⁷ Bu ayrıntıları vurgulamak takdire şayandır, ancak burada ayet sonlarındaki ses uyumunun da yine bu takdim-tehir üslubuyla sağlandığını eklemeliyiz.

Şunu belirtmek gerekir ki, tevhid inancının vurgulandığı takdim-tehir üsluplarındaki anlamsal inceliğin gücü ile yukarıda örnekleri geçen diğer anlamların gücü aynı değildir. Bu tür yerlerde yoruma açık bir vurgu olduğu için, bazı alimler anlamsal inceliği değil de lafzî güzelliğin bir göstergesi olan fâsılayı ya da her ikisini birden öne çıkarmışlardır. Örneğin *وَمَا بِحَفِيفٍ* “Ben sizin üzerinize bekçi değilim.”²⁸ ayetinin sonundaki takdim-tehir üslubunun, ihtimam anlamının yanı sıra fâsılaya riayet için böyle geldiğine dair bir yoruma İbn Âşur’da rastlamaktayız.²⁹ Yine En’âm sûresinin 4. ayetinin sonunda *عَنْهَا مُعْرَضِينَ* cümlesinde câr-mecrûrun öne geçmesi ve bir sonraki ayette *مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ* cümlesinin sonunda yine aynı şekilde takdim-tehir üslubunun gelmesi İbn Âşur tefsirinde “fâsılaya riayet” ile gerekçelendiriliyor.³⁰

Takdim-tehir üslubunun -bazen- fâsılaya riayet için tercih edilmiş olmasını yeterli görmeyip ille de böyle yerlerde mana cihetini ilgilendiren bir incelik bulunduğunda ısrar etmek bazı sorunlara yol açmaktadır. Mesela Haldun Said Subh, Tâhâ sûresi 67. ayetteki *فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى* “Musa birden içinde bir korku hissetti.” ifadesinde eskilerin Mûsâ kelimesinin sona bırakılmasını ayet sonlarındaki uyumla açıklamasını yeterli görmez, burada bir anlam inceliğinin olmasını kaçınılmaz görür ve “korku hissetme” fiilinin hemen arkasından bir peygamber isminin gelmesini dinleyicide olumsuz etki bırakacak bir unsur olarak görür,

²⁴ es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 3/92.

²⁵ el-Mearic 70/34.

²⁶ es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 3/93.

²⁷ es-Sâmerriâ, *Me’âni’n-nahv*, 2/79.

²⁸ el-En’âm 6/104.

²⁹ İbn Âşur, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/421.

³⁰ İbn Âşur, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/135.

bu yüzden de sona bırakılmıştır Musa kelimesi.³¹ Oysa Kur'an'da peygamberler için birçok beşeri nitelik kullanılmışken korkunun kullanılması neden sakıncalı olsun? Buradaki anlamsal farklılık üzerine ileri sürülen iddialar çeşitlidir ve net değildir, zira bu anlamsal farklılık Fatiha sûresi 5. ayetteki kadar net olsaydı tefsir ve dil alimleri onun üzerinde ittifak ederlerdi. Subh'un dışında, yine fâsıla için takdim-tehirli cümle oluşturulmuş olmasına gönlü razı olmayan bir başka çağdaş araştırmacı Münir Mahmud el-Mesîrî; "fi nefsihi" ifadesinin başa geçirilmesini, "burada önemsenen unsurun takdimi" şeklinde ifade ederek makama uygun olana göre bir cümle dizilişi gerçekleştiğini ifade ediyor.³² Fakat gerek Subh'un yorumu olsun gerekse diğer yorumlar olsun, tıpkı Sâmererrâî'nin yorumları gibi sadece birer yorum olarak kalacaktır ve çoğu kez üzerinde düşünülmedikçe anlaşılmayacak bir gizem gibi duracaktır. Bizim itirazımız anlamın biçimden daha önemli olduğuna inanan ve bunu edebi üstünlüğe sahip bir metne de yansıtmaya çalışan yaklaşımdır. Bu yüzden bizim burada savduğumuz düşünce, ses güzelliğinin yabana atılmaması ve bu gibi yerlerde "anlamın yerli yerinde olması" dışında ayrıca bir anlamsal incelik arama hususunda çok ısrarcı olunmamasıdır. Çünkü her şeyden önce üzerinde ittifak edilecek nokta şudur ki, Musa kelimesini başa alarak aynı cümleyi kurduğunuzda, diğer ayetler arasında bu ayetin oluşturacağı güzellik ortadan kalkacaktır. Burada hiçbir edebi eleştiri, mevcut cümlede anlamın yerli yerinde olmadığını iddia etmiyor. Burada lafız güzelliği "anlamı feda etme pahasına" oluşturulmuş değildir. Böyle yerlerde anlamsal incelik bulmak için zorlama yorumlar yapmak yerine, cümlenin iki alternatif şeklini karşılaştırıp "hangisi daha belîğ?" diye sormak daha doğrudur. Son olarak Zerkeşî'nin bu tehirin sebebini "fâsılaya riayet" şeklinde itiraf ettikten sonra, "bir hikmeti daha var" diyerek aktardığı görüşü burada zikretmekte fayda var. Zerkeşî'ye göre burada Musa'nın sona bırakılması, muhatapta *أوجس* fiilinin kim olduğuna dair bir merak uyandırmakta ve muhatabı sözün devamına teşvik etmektedir.³³ Bu maksat, belagat kitaplarının hemen hepsinde müsned ve müsnedün ileyh arasındaki takdim-tehir ilişkisinde zikredilen bir maksat olması ve benzer bazı cümlelere uygulanabilirliği sebebiyle daha makul gözüküyor.

Böyle durumlarda, anlamsal incelik peşinde koşmaktansa, İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) teklif ettiği üzere "hangisi daha belîğ?" şeklinde sormak yeterlidir. Çünkü söz konusu yerlerde takdim-tehir olmasaydı, aynı güzellik ve aynı güçlü yapı sağlanamayacaktı.³⁴ Güzel ile daha güzel arasındaki tercihte daha güzel olanın tercih edilmesi, -anlam yerli yerinde olduğu sürece- belagati artıracaktır. İbnü'l-Esîr, Zemaşerî'nin "ihtisas" genellemesine itiraz ederek, bazı yerlerde "nazma riayet" sebebiyle takdim-tehir yapıldığını ve bunun ihtisas anlamından daha önemli ve daha tekit edici bir şey olduğunu ileri sürüyor.³⁵

3. İSİM VEYA FİİL TERCİHİNİN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Bilindiği üzere Arap gramerinde "ma'lûm muzâri' fiil" ile "ism-i fâil" arasında ve "meçhûl muzâri' fiil" ile "ism-i mef'ûl" arasında benzerlik vardır, bunlar birbiri yerine kullanılabilir. Ayrıca cümlenin ana unsurları içinde fiil veya fiilimsi bulunuyorsa, söz konusu cümle isim cümlesinden fiil cümlesine veya fiil cümlesinden isim cümlesine dönüştürülebilir. Ancak bu değişim anlamı da etkilemektedir, zira isim "sübut" (sabitlik) ve kesinlik; fiil ise "teceddüd" (yenilenme) anlamı ifade etmektedir. Sâmererrâî birçok kitabında bu konuya değinir.³⁶ Yine İbn Aşûr'a göre *الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ* "...ki onlar onda ihtilafa düşüyorlar."³⁷ ayetinin sonunda sıla cümlesinin isim cümlesi şeklinde gelmesi onların ihtilaftaki devamlılığına delalet ederken, câr-mecrûr şeklindeki terkinin öne geçmesi bir yandan mecrûr

³¹ Haldun Said Subh, *et-Takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Belâga ve'l-iblâğ* (Dimaşk: Dâru'l-yenâbî, 2002), 277.

³² Münir Mahmud el-Mesîrî, *Delâlatü't-takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse tahlîliyye* (Kahire: Meketbetü Vehbe, 2005), 485.

³³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/62.

³⁴ Züyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir* (Kahire: Nahdatu Mısır, ty), 2/173.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 2/173.

³⁶ Örneğin bk. es-Sâmererrâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabîyye*, 5.

³⁷ en-Nebe 78/3.

zamirin gösterdiği şeyin vurgulanması ve diğer yandan ayet sonundaki sesin fâsılaya riayet türünden bir ses olması içindir.³⁸

Konumuz açısından dikkat çekici olan şey, ayet sonlarındaki ses uyumu ile bu “isim veya fiil” tercihi meselesinin bazı yerlerde örtüşmesi ve hem lafzî güzelliğe hem de anlam inceliğine hizmet etmesidir. Kur’ân’da çokça örneği bulunan bu durumun sadece anlam açısından izah edilmesinin yetersiz olduğunu düşünerek ses uyumunun da onunla birlikte zikredilmesini önemsiyoruz. Sâmerriâ bu gibi yerlerde sadece anlamı öne çıkarırken, İbn Aşûr bazen sadece anlam inceliğini zikretmekle yetiniyor ama bazen de anlam inceliğinin yanı sıra fâsılaya riyeti de belirtiyor.

Mesela Yûsuf sûresi 46. ayette bunun bir örneğini görüyoruz: لَعَلِّي أَرْجِعَ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ “Umarım ki (vereceğin bilgiyle) insanlara dönerim ve umarım onlar da (ne yapacaklarını) bilirler.” Burada ayet sonunun فيعلموا şeklinde bitmeyip, لعل’in tekrar edilmesiyle yeni bir isim cümlesi kurulması ve يعلمون şeklinde bitmesi, manayı pekiştirdiği gibi aynı zamanda hem tekrardan kaynaklanan ritimle hem de fâsıla uyumunun sağlanmasıyla lafzî bir güzellik de sağlamıştır.³⁹

Yine birçok yerde aynı anlamın, bir fiil şeklinde sonra bir de isim şeklinde geldiğini görüyoruz. فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرََبِّصُونَ “O halde bekleyin, biz de sizinle birlikte beklemekteyiz.”⁴⁰ ayetinde muhataba tehdit mahiyetinde bir hitap vardır; zira onlara “bekleyin” derken fiil kalıbı kullanılmış, “biz bekliyoruz / biz bekleyenleriz” ifadesi ise ism-i fail kalıbında gelmiştir. Muhatabın bekleyişine nazaran söz sahibinin bekleyişi daha güçlü ve kesin bir gerçeklik taşıdığı için, bekleme/gözetleme anlamı ikinci seferinde fiil olarak yani نترص şeklinde değil isim olarak متربصون şeklinde gelmiştir.⁴¹ Ancak fiil şeklinde değil de isim olarak gelmesi burada ayrıca fâsılaya riyeti de sağlamıştır.

Yine Hûd Suresi sûresi 121-122. ayetlerdeki durum da buna benzerdir. وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ وَانظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ “İnanmayanlara şöyle de: Durumunuzun gerektirdiğini yapın, doğrusu biz de yapıyoruz; bekleyin, biz de bekliyoruz.” Burada da yine Allah’a izafe edilen eylem, isimle getirilerek insanın fani çabası karşısında daha sabit ve kesin bir gerçeklik vurgulanmıştır. Burada hem “yapmak” hem de “beklemek” anlamlarının önce fiil kalıbında sonra ise isim olarak gelmesinin anlamsal tarafı böyle iken, konumuzla ilişkisi açısından onların ayrıca ayet sonlarındaki ses uyumuna da hizmet ettiğine dikkat çekmemiz gerekiyor. Zira ikinciler نعمل ve ننتظر şeklinde gelseydi bu ses uyumu gerçekleşmiş olmayacaktı. Aynı şeyi daha güçlü bir şekilde Yûnus Suresi 102. ayette görmekteyiz: قُلْ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ “De ki: Bekleyin, ben de sizlerle birlikte bekleyenlerdenim.” Burada beklemek yine iki kez geliyor, ilki fiil ikincisi isim şeklinde, hatta ikincisinde isim cümlesi önceki örneklerde olduğu gibi “ben + bekleyen” şeklinde değil, “ben + bekleyenler + den” şeklinde yani harf-i cer ve çoğul bir mecrûr şeklinde gelmiş ki, ses uyumu açısından bu şekilde uyum sağlanmıştır. Çünkü ne fiil olarak أنتظر şeklinde ne de müsnedün ileyh’e uygun bir tekil isim olarak منتظر şeklinde gelmesi bu uyumu sağlayabilir.

Ancak Allah’a izafe edilen eylem ille de isim formunda gelmek zorunda değildir. Mesela Bakara sûresi 14. ayetteki إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ cümlelerde münafıklara izafe edilen eylem isim formunda gelmişken, bir sonraki ayette Allah’a izafe edilen eylem fiil formunda gelmektedir: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ Burada ilkinin isim formunda gelmesi ayet sonundaki ses uyumuna hizmet etmektedir. Buradaki farklılıkta mana boyutuna zarar veren bir durum yoktur, aksine mana yine yerli yerindedir. Denebilir ki münafıklar sürekli istihza

³⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/11.

³⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/62.

⁴⁰ et-Tevbe 9/52.

⁴¹ İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 10/225.

üzeredirler, kelimenin isim formunda gelmesi buna uygundur. İstihzanın Allah'a isnadı ise zaten hakiki değil mecazidir. İbn Aşûr burada Allah'a isnat edilen fiilin muzari formunda gelişini, teceddüd ifade eden ve Allah'ın devamlı yenilenen bir şekilde onlara mühlet vermesini gösteren bir delaletle açıklıyor.⁴²

Sâmerrâî birçok belagat kitabında örneği geçen Hûd sûresi 37. ayetteki *وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي* cümlesinin isimle bitmesinin kesinliğe delalet ettiğini söylüyor.⁴³ Ancak bizce burada ilave edilmesi gereken şey, aynı ifadenin yine kesinlik bildirmek üzere mesela mâzî fiille veya başına *قَدْ* gelmiş bir mazi fiille gelmesinin fâsıladaki ses uyumunu bozacağı ve aynı etkiyi yaratamayacağı gerçeğidir. Fâsıla uyumunun yanı sıra *هم* zamirindeki mim ile *مُغْرَقُونَ* kelimesinin mim'i arasındaki birleşim de yine müzikal güzelliğin bir başka tarafını oluşturur.

Ankebût sûresi 3. ayetteki *فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ* cümlesinde iki benzer ifadenin arka arkaya geldiğini; ilkindel *الَّذِينَ صَدَقُوا* şeklinde (ism-i mevsûl + fiil) formunun, ikincisinde ise isim formunun tercih edildiğini görüyoruz. İkincisinde ismin tercih edilme sebeplerinden biri de fâsıladır. Burada -Sâmerrâî'nin her zaman yaptığı gibi- sadece anlama odaklanmak yerine, anlamsal farklılıkla birlikte İbn Aşûr'un ifade ettiği⁴⁴ üslup çeşitliliğinin sağlanmasını da görmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

4. HAZF ÜSLUBUNUN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Hazf (eksiltme) Arapça'da cümlenin özelliklerinden biri olarak hem gramerin hem de semantiğin bir konusudur. Kur'ân'daki bazı yerlerde ayet sonlarındaki hazf'in, anlam boyutunun yanı sıra aynı zamanda ayet sonundaki ses uyumuyla da bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Duhâ sûresi 3. ayette birinci fiilin mef'ûlü zikredilmiş, ikinci fiilin mef'ûlü ise hazfedilmiştir: *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* "Rabbin seni bırakmadı ve (sana) darılmadı." Bitişik zamir olarak gelen mef'ûlün bih, lafız olarak sadece birinci fiilin ardından gelmiş olsa da mana olarak her iki fiilde de vardır. Eğer aynı zamir ikinci fiile de bitişseydi, ayet sonlarındaki ses uyumu gerçekleşmeyecekti. Anlamsal açıdan da şunu söyleyebiliriz ki ilk mef'ûlün zikri, ikincisine gerek bırakmamıştır. Aynı mef'ûlün tekrar zikri söze güzellik de katmayacağına göre, burada belâğ olan zikredilmesi değil hazfedilmesidir. Ancak Sâmerrâî bu yorumla yetinmiyor, burada ille de bir anlam inceliğinin bulunması gerektiğine inandığı için zorlama diyebileceğimiz bir yorum yapıyor. Yazara göre burada Allah-u Teâlâ *قَلَاك* demeyerek, Rasulülla'ya (sav) bir ikram ve tazimde bulunmuştur. Yani "sen" zamirini *قَلَى* fiiline bitişik olarak getirmemiştir, çünkü "nefret etmek, darılmak, terk etmek" gibi anlamlara sahip olan bu fiil ile Rasulülla'ya (sav) dönen zamiri bir arada vermek istememiştir.⁴⁵ Aynı yorum ondan önce Aişe Abdurrahman'da (1913-1998)⁴⁶ ve *el-İzâh*'ın bazı hâşiyelerinde de geçmektedir.⁴⁷ Oysa mahzûf kelime lafzen orada olmasa bile manen orada mevcut olup rahatlıkla anlaşılmaktadır. Söz konusu fiil zaten cümlede olumsuz gelmiştir. Eğer Rasulülla'yla (sav) birlikte zikri hoş olmasaydı, onun yerine başka bir fiil de gelebilirdi. Dolayısıyla "tekrarına gerek olmadığı için hazfedildi." demek semantik ve edebi açıdan daha isabetlidir. Kaldı ki aynı surenin 6., 7. ve 8. ayetlerinde de ayet sonlarındaki fiiller -hiç de olumsuz delaletleri olmadığı halde- mef'ûlleri hazfedilerek getirilmiştir. İbn Aşûr, ayetlerin tefsirinde bu iki boyutu

⁴² İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1/294.

⁴³ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 22.

⁴⁴ İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 20/206.

⁴⁵ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 2/81.

⁴⁶ Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 3.baskı, ty), 269. Sâmerrâî, Aişe Abdurrahman'ın yöntem ve çıkarımlarında istifade etmiş, fakat bu gibi yerlerde ona değinmemiştir. Bkz: İzzet Marangozoğlu, "Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Beyânî Tefsir Anlayışı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016/10), 185-214.

⁴⁷ Aktaran: Muhammed Ebu Musa, *Hasâisu't-terâkîb dirâse tahlîliyye li-mesâilî ilmi'l-me'ânî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 358-359.

birleştirerek vermekte; ilk geçen mezkûr zamirler mahzûf mef'ûle delalet ettiği için ikincinin hazfedildiğini, ayrıca bu şekilde fâsılaya riayetin gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁸

Bir başka örnek A'lâ sûresi 10. ayetteki şu ifadelerdir: *سَيَذَرُكَ مَنْ يَخْشَى* "Korkan, öğüt alacaktır." Burada korkmak fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Eğer zikredilseydi fâsıla güzelliği bozulmuş olacaktı. Bununla birlikte bu hazfin anlamsal açıdan bir önemi olmadığını söyleyemeyiz. Aksine Cürçânî'nin tavsif ettiği üzere, edebi üstünlüğe sahip hazf üslubunda lafzî unsurların sayısı azalırken anlam yoğunlaşmaktadır.⁴⁹ Bu açıdan baktığımızda burada "korkmak" fiilinin alabileceği mef'ûller çoğalmaktadır. Yani Allah'tan, onun öfkesinden, onun azabından vb. korkmak şeklinde anlayabiliriz burayı.⁵⁰ Ancak -Begavî (ö. 516/1122) gibi- bazı müfessirler de buradaki mef'ûlü "Allah (cc)" ile sınırlandırmışlardır.⁵¹ Çünkü tüm diğer korku çeşitleri (Allah'ın azabı, Allah'ın öfkesi vb.) sonuçta Allah korkusunun bir parçasıdır. Ayrıca burada sözü edilen korkmanın Allah korkusu olduğu açıktır, çünkü dünyevi korkularla ilgili bir konudan bahsedilmiyor. Dolayısıyla hazfin getirdiği mana yoğunluğu, üzerinde ittifak edilmesi gereken bir yoğunluk olmadığı gibi, olmazsa olmaz kabilinden bir anlamsal gereklilik de değildir. Bu yüzden burada hazfin fâsılaya riayetle ilgili boyutu ağır basmaktadır ki belagat kitaplarında bu konuda örnek verilmesi de bunu güçlendiriyor.⁵² Benzer bir durumu Alâk sûresi 1. ayette de görürüz: *أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* "Yaratan Rabbinin adıyla oku." Bir sonraki ayette yaratmak fiilinin mef'ûlü gelmiş (insan), ancak bu ilk ayette gelmemiştir. Böylece hem ilk iki ayet arasındaki fâsıla uyumu gerçekleşmiş; hem de ilkinde Allah'ın yaratıcılık vasfı, nesnesi zikredilmeksizin gelerek "her şeyi" kapsayacak bir genelliği telkin etmiştir.

Müfessirlerin fâsılaya riayet için ayet sonundan kelime/harf hazfedildiğini söylediği yerlerden biri de mütekellim zahirinin hazfi olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin *فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ* "O zaman (bakın) benim inkârım nasıl olmuş?"⁵³ Burada tamlamadaki "benim" kısmına delalet eden mütekellim yâ'sı, vakıf halinde fâsıla uyumu gerçekleşsin diye hazfedilmiştir ki bu aynı zamanda sözü hafifletme gayesi de taşır.⁵⁴ Aynı şekilde mütekellim yâ'sının hazfini Kamer 54/16, 18 ve 21. ayetlerde tekrarlanan şu cümlede de görürüz: *فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِ* Burada da son kelime *نذري* şeklinde tefsir edilmiştir. Aynı şeyi Mülk sûresi 16-18. ayetlerdeki *نذير* ve *نكير* kelimelerinde; Bakara sûresi 40. ayetteki *فَارْهَبُونِ* ifadesinde; Şu'arâ sûresi 14. ayetteki *فَيَقْتُلُونَ* cümlesinin sonunda; Mürselât sûresi 39. ayetteki *فَيَكِيدُونَ* kelimesinde de görüyoruz. Bu örnekler fâsıla yerlerinden seçildi, ancak fâsıla yeri olmadığı halde mütekellim yâ'sının hazfedildiği *واقتون* (2/197) gibi yerler de bulunuyor. Bu kullanımın Kur'ân'da ve eski Arap şiirinde birden çok örneğinin bulunması, bunun dilde yadırganacak bir şey olmadığını ve özellikle edebi üslupta sözü hafifletme yollarından biri olduğunu gösterir.

Yine Fecr sûresi 4. ayette fâsıla uyumu için bir fiilin sonundaki illet harfinin hazfedildiğini görüyoruz: *وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ* Burada son kelimenin aslı *يسري* şeklindeyken, hem lafzî hafifletmek hem de fâsıla uyumunu gerçekleştirmek için son harf hazfedilmiştir.⁵⁵ Aynı şey Mü'min sûresi 32. ayetteki şu cümlede vardır: *وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ* Burada da son kelimenin aslı *نادي* şeklindedir, hafifleme ve ses uyumunun sağlanması gayelerine matuf bir şekilde son harf hazfedilmiştir. Bir sonraki ayette gelen *هادي* kelimesi de yine bu sebeple *هاد* şeklinde gelmiştir. Bu tür hazfler her yerde değil; dilde garip karşılanmayacak ve okuyucuya-dinleyiciye kapalı kalmayacak belli başlı yerlerde, belli tür kelimelerde, lafzî da güzelleştiren

⁴⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/400.

⁴⁹ el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 146.

⁵⁰ Senâ Abdurrahim, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî (el-Hazfu ve delâlatuhû)* (ed-Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1435h.), 33.

⁵¹ Bk. el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1409 h.), 8/401.

⁵² Örneğin bk. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Kahire: Hindâwi, 2017), 164.

⁵³ el-Fâtır 35/26.

⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/300.

⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30/316.

bir şekilde gelmektedir. Bu tür yerler, hazf ve izhar/zıkr durumlarından hangisi sözü daha güzel kılıyorsa onun tercih edilmesiyle oluşturulmuştur. Dilciler bu tür kullanımları eski Arap şiirinden ve dil kaidelerindeki ayrıntılardan hareketle gerekçelendirmişler, dilsel kullanım açısından nasıl bir bilinirliğe sahip olduğunu göstermişlerdir.⁵⁶

5. FARKLI SİGA TERCİHLERİNİN FÂSILA İLE İLİŞKİSİ

Bu konuda verilen örneklerden biri olan Kamer sûresi 54. ayetteki cümle şu şekildedir: *وَنَهْرٍ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ* “Şüphesiz takva sahipleri cennetlerde, ırmak başlarındadırlar.” Kur'ân'daki diğer yerlerde cennet kelimesi çoğul geldiğinde (cennât) arkasından gelen ırmak kelimesi de çoğul olarak gelmekte (enhâr) iken burada cennet çoğul geldiği halde (cennât) arkasından gelen ırmak tekil gelmiştir (neher). Diğer yerlerin aksine burada tekil gelmesini, bazı alimler fâsılaya riayetle açıklamışlardır. Bazı tefsirlerde ise bu kelimenin cins isim olduğu için “nehir cinsi, nehirler” anlamına gelerek çokluk bildirdiği, ayrıca bu kelimenin -enhâr kelimesinin aksine- “müreffeh bir yaşam” ve “aydınlık” anlamlarına da geldiğini belirtmişlerdir. Sâmer râî, bu kullanımdaki lafzî güzellik ile anlamsal zenginlikleri bir araya getirerek birlikte değerlendirmiştir⁵⁷ ki olması gereken de budur. Burada ona muvafık oluşumuz, tüm bu yorumların bizzat dilsel kullanımlara dayanması sebebiyledir.

Benzer bir durum *وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضْلِينَ عِضًّا* “Saptıranları hiçbir zaman yardımcı edinmedim.”⁵⁸ ayetinde görülür. Burada *عِضًّا*nın *أعضاءا* anlamında olduğunu ve ayet sonlarındaki uyum sebebiyle müfred geldiğini İbn Sîde'den (ö. 458/1066) aktaran Zerkeşî başka bir yorum ilave etmez.⁵⁹ Müfessirlerin bunun üzerinde durmaması, bunun tabii bir dilsel kullanım olarak karşılandığını gösterir. Buradaki ses uyumu, son harften ziyade ayet sonlarındaki kelimelerin müfred olarak gelmesiyle oluşan düzenlilik ve uyumdur. Aynı kelime farklı kıraatlerdeki farklı okunuşlarda cemi olarak *عِضْد* şeklinde de gelmektedir.

Bir başka örnek, Bakara 2/254'te *لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ* “...kendisinde hiçbir alışverişin ve hiçbir dostluğun olmadığı.” şeklinde geçen ifadenin İbrâhîm 14/31'de *لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ* şeklinde geçmesidir. Bakara sûresinde *خَلَّةٌ* olan kelime İbrâhîm sûresinde cemi olarak *خَلَلًا* şeklinde gelmiş ve böylece fâsıla uyumu gerçekleşmiştir.⁶⁰ Burada da ses uyumunun yanı sıra anlamın da yerli yerinde olması ve dilsel kullanımlara muhalif bir durumun olmaması, kullanımı tabii ve güzel hale getirmiştir.

Benzer uygulamaları Tâhâ sûresi 117. ayetteki *فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى* cümlesinin son kelimesinde tesniye yerine müfred kullanımı şeklinde, Furkân sûresi 75. ayetteki *وَاجْعَلْنَا* cümlesinin son kelimesinde cemi yerine müfred kullanımı şeklinde, Neml sûresi 45. ayetteki *هُمُ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ* cümlesinin sonunda fiilin tesniye değil cemi olarak gelmesi şeklinde ve daha başka örneklerde görebiliriz. Bunların sadece fâsıla için böyle geldiğini söylemek de doğru olmaz, zira dilsel kullanıma uygun bir anlamsal zemini de içlerinde barındırmaktadırlar. Mesela İsrâ sûresi 45. ayetteki *جَجَابًا مَسْتَوْرًا* ifadesinde *مستورا* yerine *ساترا* gelmesi hem bir mecaz oluşturmuş hem ifadeye bir mübalağa anlamı kazandırmış hem de fâsıla uyumunu sağlamıştır.

6. MANA İLE ESTETİĞİN BİRLİKTE İNŞASI

Kur'ân-ı Kerîm'de bir yandan mana inşa edilirken diğer yandan o mananın en güzel şekle büründüğünü, olabilecek en güzel biçimde yapıldığını görürüz. Bunun en güzel örneği

⁵⁶ Ayrıntılar için bk. Ahmet Bostancı, “Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”, İslami İlimler Dergisi 2/1 (2007), 87-118.

⁵⁷ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine't-tenzîl* (Amman: Dâru Ammar, 2003), 170 vd.

⁵⁸ el-Kehf 18/51.

⁵⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

birbirine yakın manaların anlatıldığı cümlelerin karşılaştırmasında ortaya çıkar. A'lâ sûresi *اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى* "Yüce Rabbinin adını tesbih et." şeklinde başlarken, Alak sûresi *بِسْمِ رَبِّكَ* şeklinde başlıyor. Birinde *الذِي* ifadesinden sonra *الذِي خَلَقَ* ilave edilmişken diğerinde *خلق* fiili geliyor. A'lâ sûresi *...yaratıp düzene koyan...* şeklinde devam ediyorken, Alak sûresi *خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ* "İnsanı bir alaktan yarattı." şeklinde devam ediyor. Burada görülen o ki, bir yandan farklı sûreler ve -aynı konu da olsa-farklı anlamlar inşa edilirken diğer yandan farklı estetik yapılar da inşa edilmekte, hem fâsıla uyumuna hem de diğer estetik unsurlara uygun kelimeler ve cümleler oluşturulmaktadır.⁶¹

İnsanın nankörlüğünden bahseden şu ayetlere bakalım: *Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür.*⁶² *Zaten insan çok nankördür.*⁶³ *"Kahrolası insan, ne nankördür ol!"*⁶⁴ *İnsan gerçekten pek nankördür.*⁶⁴ Buralarda insanın nankörlüğünü ifade eden farklı mübalağa sîgaları ve bir de taaccüb sîgası kullanılmıştır. Sâmerriâî, *Me'âni'l-ebniye* kitabında farklı mübalağa sîgalarının arasındaki ince farklılıkları izah ediyor.⁶⁶ Ancak yukarıdaki ayetleri sûre içindeki estetik yapı ve özellikle de fâsıla uyumu açısından incelediğinizde, bu ince anlam farklılıklarının yanı sıra aynı zamanda bu tercihlerin sûrelerdeki fâsıla uyumuyla da ilgili olduğunu görürsünüz. Bu da anlamla güzelliğin birlikte inşa edilmesini, birinin hatırı için diğerinin feda edilmeyişini gösterir.

Târik sûresi 5-6. ayetlerde insanın kendi yaratılışına bakması istenirken *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ* ifadesi kullanılırken, Gâşiye sûresi 17. ayette devenin yaratılışına bakması isteniyor ondan: *أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* Buralarda da yine aynı konuda farklı anlamlar, farklı incelikler inşa edilirken, aynı zamanda farklı ses uyumları, farklı fâsılalar da inşa edilmektedir.

Bakara sûresinin ilk sayfalarında bazı ayetlerin *لا يرجعون* gibi (isim + fiil) formunda, bazılarının *ثم إليه ترجعون* gibi takdim-tehirle, bazılarının *وما كنتم تكتمون* gibi (كان + zamir olarak ismi + muzâri fiil olarak haberi) formunda gelmesi veya bazı cümlelerin *وأنتم تعلمون* gibi hâl cümlesinin vâvî isim cümlesi şeklinde ya da *إن كنتم صادقين* gibi *إن* ve *كان* ile başlayan şart cümlesi şeklinde gelmesi ve benzeri durumları da bu kabilden görmek gerekir.

Zerkeşî'nin fâsılaya riayet konusuna örnek olarak verdiği şu ayetler de bu kabildendir: *Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını bakın.*⁶⁷ *Sizi ilkin yarattığı gibi yine ona döneceksiniz.*⁶⁷ *Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl iade ettiğini görmüyorlar mı?"*⁶⁹ İlk iki ayette *بدأ* fiili sülûsî mücerred olarak gelmişken, üçüncü örnekteki ayette rubâî olarak gelmiştir. Burada *يعيد* fiiliyle benzer yapıda gelerek bir ses uyumu oluşturmak için *بدأ* yerine onun rubâîsi tercih edilmiştir.⁷⁰

Me'âric sûresi 9. ayette *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ* "Ve dağlar renkli yünler gibi olur." ifadesi geçerken, Kâri'a sûresi 5. ayette *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْمَنْفُوشِ* "Ve dağlar saçılmış renkli yünler gibi olur." ifadesi kullanılmakta, yani "menfûş" kelimesi ilave edilmektedir. Bizce burada da "mana ile estetiğin birlikte inşası" söz konusudur. Sâmerriâî aradaki bu farkı izah ederken aralarında altı açıdan fark olduğunu zikrediyor. Bunlardan birisi bizim de dikkat çektiğimiz

⁶¹ Konuya dikkat çeken bir değerlendirme için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/65-66.

⁶² İbrahim 14/34.

⁶³ el-İsrâ 17/67.

⁶⁴ eş-Şûrâ 42/48.

⁶⁵ Abese 80/17.

⁶⁶ es-Sâmerriâî, *Me'âni'l-ebniye fi'l-'Arabîyye*, 92 vd.

⁶⁷ A'râf 7/29.

⁶⁸ el-Ankebût 29/20.

⁶⁹ el-Ankebût 29/19.

⁷⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/66.

husus olan fâsıla (buralarda vezin benzerliği) uyumudur, diğerleri ise daha ziyade “anlam incelikleri” kabilinden yorumlardır. Zikrettiği anlam inceliklerinden sadece ilki dilsel kullanım ve bağlamsal ilişkiler açısından doğrudan çıkarılabilecek bir tarafa sahiptir. O da Kâri'a suresinin ilk kelimeleri olan قارعة ile sopa anlamına gelen مقرعة kelimesinin “vurmak” anlamına gelen قرق kökünde birleşmeleri ve قارعة'nin مقرعة'yi çağrıştırması şeklindedir. Yani yünlerin saçılması için onlara bu sopayla vurulmuş olması gerekiyor.⁷¹ Vurmakla etrafa saçılmak arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu yorumun doğrudan olmasa bile dolaylı bir çağrışımla ortaya bir anlamsal incelik koyduğunu kabul edebiliriz. Ancak -yer darlığı sebebiyle burada zikretmediğimiz- diğer yorumların zorlama olduğunu belirtmemiz gerekir. Ve yine Sâmerriâî Hicr sûresi 46. ayetteki أَدْخُلُوا بِسَلَامٍ أَمْنِينَ ifadesi ile Kâf sûresi 34. ayetteki أَدْخُلُوا أَدْخُلُوا ifadesini karşılaştırıp, neden ilkinde أَمْنِينَ denildiği halde ikincisinde bunun söylenmediği meselesini yorumluyor. Her zaman yaptığı gibi bağlamın gerektirdiği şekilde ilkinde bu kelimenin zikrinin daha uygun olduğu sonucuna varıyor.⁷² Ancak burada mana ile estetik boyutun birlikte inşasını dikkate aldığımızda ve konumuz açısından fâsıla uyumuna baktığımızda farklılığın sadece anlam inceliklerine değil aynı zamanda lafzî güzelliklere de hizmet ettiğini görürüz. Yazar aynı şeyi Sâd sûresi 14. ayetteki عَقَابَ فَحَقَّ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ cümlesi ile Kâf sûresi 14. ayetteki كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ cümlesini karşılaştırarak da yapıyor. İlkinde عَقَاب ikincisinde وَعِيد'in kullanılmasındaki hikmeti araştıran yazar, ikâb'ın va'id'den daha şiddetli olması tezinden hareketle şiddetli azaptan bahsedilen bağlamda ikâb'ın, daha az şiddetlisinden bahsedilen yerde ise va'id'in kullanıldığını ileri sürüyor.⁷³ İki farklı kelimenin kullanılması elbette birbirinden farklı iki anlam ortaya çıkarmıştır, ancak bunun yanı sıra buradaki farklılığın, estetik yapı ile manayı birlikte inşa eden üslupla da ilgisi olduğu fâsıla uyumlarına bakıldığında anlaşılıyor. Aynı şeyi Sâmerriâî'nin de isabetli tespitleri eşliğinde⁷⁴ Ra'd sûresi 32. ayetin عَقَابِ كَانَ فَكَيْفَ كَانَ ifadesiyle biten yapısı ile Hac sûresi 44. ayetin فَكَيْفَ كَانَ فَكَيْفَ كَانَ şeklinde biten yapısı arasında da düşünebiliriz. Farklı bağlamlarda farklı kelimeler seçilmiş olması ve seçilen bu kelimelerin aynı zamanda ses uyumunu da sağlamış olması, mana ile estetiğin birlikte inşasına bir başka somut örnektir. Benzer bir durum A'râf sûresi 73. ayetteki وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ Hûd sûresi 64. ayetteki وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ ve Şu'arâ sûresi 156. ayetteki عَظِيمٍ يَوْمَ عَذَابٍ قَرِيبٍ ifadeleri arasında da görüyoruz. Ses uyumunun sağlanmasına hizmet eden farklı kelime seçimleri aynı zamanda Sâmerriâî'nin ve naklettiği kişilerin tespitine göre bağlamın gerektirdiği anlamı da gözetmiştir.⁷⁵

7. FÂSILA KONUSUNDAKİ TARTIŞMANIN KONUMUZ AÇISINDAN EKSENİ

Ayet sonlarına fâsıla denilmesi ve fâsılaya riayet için cümlede bazı değişimlerin gerçekleşmesi eskiden beri kelimacılar, dilciler ve diğer alimler tarafından incelenmiştir.⁷⁶ Aslında şiirdeki kafiyenin nesirdeki mukabili olarak kullanılan seci, ayetlerin sonundaki ses uyumları söz konusu olduğunda “fâsıla” terimine dönüşmüştür. Secinin güvercin sesi anlamına gelmesi ve kâhinlerin süslü cümlelerinde bol miktarda kullanılan bir unsur olması, ulemanın Kur'ân'daki ayet sonlarına başka bir isim vermelerinde etkili olmuştur.⁷⁷

Ayet sonlarındaki ses uyumu için lafza bazı uygun müdahalelerin yapılabileceği konusunda genel bir kanaat oluşmuş gibidir. Ancak bu müdahale, anlamı feda edecek veya ona halel getirebilecek şekilde olmamalı. Bu yüzden İbn Kuteybe, Ferrâ'nın Rahmân sûresi 46.

⁷¹ es-Sâmerrâî, *Lemesât beyâniyye fi nusûsin mine't-tenzil*, 198 vd.

⁷² es-Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire, Mektebetü't-Tâbiin, 2008), 105 vd.

⁷³ es-Sâmerrâî, *Es'ile beyâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 158 vd.

⁷⁴ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'âni*, 227 vd.

⁷⁵ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'âni*, 235-236.

⁷⁶ Muhammed el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 33-45.

⁷⁷ er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1976), 97-99.

ayetteki *وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ* vardır.” ayetine yönelik yorumunu eleştirmiştir. Ferrâ buradaki cennet kelimesinin tesniye gelmesini, ayet sonunun diğer ayetlerin sonlarıyla ses bakımından uyumlu kılınmasıyla gerekçelendirmiş, Arap şiirinden buna benzer uygulamaların yer aldığı beyitleri delil getirmiştir. İbn Kuteybe ise Allah’ın iki cennet vadedip bir cennet vermesinin uygun olmayacağını, yani sırf ses uyumu sebebiyle gerçekte tek olan cenneti iki cennet şeklinde zikretmeyeceğini ifade ederek Ferrâ’nın bu görüşünü reddetmiştir. Aslında İbn Kuteybe de yine ses uyumu sebebiyle bazı lafzî değişiklikler yapılabileceğini inkar etmez; ancak onun caiz gördüğü değişim, anlamın yönünü değiştirmeyen, anlamda bir ziyadelik veya noksanlık oluşturmayan değişimlerdir. Buna İbn Kuteybe Kâri’a sûresi 10. ayetteki *وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ* ayetinin sonuna hâ eklemesi, Ahzâb sûresi 10. ayetteki *وَتَتَّظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا* ifadesinin sonuna elif eklenmesi, Meryem sûresi 74. ayetteki *أَنَّا وَرَعِيًا* ifadesinin sonundan hemzenin hazfedilmesi ve Fecr sûresi 4. ayetteki *إِذَا يَسِرُّ* ifadesinin sonundaki yânnın hazfedilmesi örneklerini veriyor. Burada dikkat çekici olan şey hem Ferrâ’nın hem de İbn Kuteybe’nin kendi görüşlerini, cari olan dilsel kullanımlarla gerekçelendirmeleridir. Nitekim Ferrâ, sözünü delillendirmek için şiirler istişhâd etmiş; İbn Kuteybe ise “ancak Arapların sözlerinde tuttıkları yola uygun olarak” ayet sonlarında bu tür lafzî değişimlerin gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür.⁷⁸ Her ikisinin de dilsel kullanımla sözünü gerekçelendirmiş olması, İbn Kuteybe’nin yukarıda zikrettiğimiz “doğallık” ve “zorlama” karşıtlığındaki doğallık unsurunun mevcudiyetini zorunlu olarak şart koşmaktadır. Bu da o dili bilen insanların alışık oldukları veya duyduklarında zorlama olduğuna hükmetmeyecekleri, garipsemeyecekleri, dahası güzel karşılayacakları lafzî müdahalelerin söz konusu ses uyumu için yapılabileceğini gösterir. Ayrıca İbn Aşûr Arapça’da tesniyenin çokluktan kinaye olarak kullanılmasının alışıldık bir şey olduğunu, bunun hem Arap kelimelerinde hem de Kur’ân’ın farklı yerlerinde vaki olduğunu, burada “cennetân” ifadesinin çokluktan kinaye olarak tercih edilmesinin ayrıca fâsılaya riayet hedefini de gerçekleştirdiğini söylüyor.⁷⁹ Bu da Ferrâ’nın tezini destekler niteliktedir. Çokluktan kinaye yorumunu desteklemek anlam açısından da bir ziyadeliği barındırır, zira “Rabbinin huzurunda durmaktan korkanlar” için cennet değil cennetler vadedilmiş oluyor böylece.

Kur’ân’ın Şû’râ sûresi 224. ayette şairleri yermesi, şiiri mutlak manada yerdığı anlamına gelmediği gibi, Peygamberimizden (sav) secili sözü kinayan bir rivayetin gelmiş olması mutlak anlamda secinin yerildiği anlamına gelmez. Kur’ân şiir değilse bile üslubundaki şiirselliğin varlığı ve nesir değilse bile üslubundaki nesir sanatlarının varlığı inkar edilemez. Rummânî’den sonra Bâkîllânî’nin de ısrarla Kur’ân’da seci olmadığını, Kur’ân fâsıllarının seciden farklı bir şey olduğunu söylemesi,⁸⁰ bir yönüyle mu’ciz Kur’ân üslubunun insan kelamıyla benzeşmediğini ispat etme gayreti iken, diğer yandan kafiye ve secideki yapmacıklık diyebileceğimiz edebi kusurlardan kaçınma çabasıdır. Kur’ân üslubunda zorlama ve yapmacık diyebileceğimiz yerlerin olmadığında hemfikir olmalarına rağmen alimlerin kavramlar düzeyinde ihtilaf etmiş olmaları biraz da kelâmî bir tartışma niteliğindedir. Ancak şiir ve nesirdeki edebi kusurların Kur’ân’a yakıştırılmaması ve ondan uzak tutulmaya çalışılması, her halükârda Kur’ân’ın lugavi bir mucize olduğuna göndermede bulunmakta, bir anlamda şiirin ve nesrin güzelliklerini -onlardaki kusurlara ve yapmacıklığa düşmeksizin- en üst seviyede Kur’ân’ın da taşıdığını zımnen itiraf etmektedir. Zaten Müslümanlar da hiçbir zaman mutlak anlamda bir şiir veya seci karşıtlığı yapmamış, ilgili nasları böyle yorumlamamışlardır. Geriye sadece “seci” yerine başka bir kavram kullanmak kalıyor ki onu da “fâsıla” kavramı ile aşmaya çalışmışlardır. Şair ve ediplerin zayıflıkları özellikle vezin, kafiye ve seci tutturmak için kendilerini zorladıklarında ve bu arada anlamı feda ettiklerinde ortaya çıkar. O halde

⁷⁸ İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1978), 439-441.

⁷⁹ İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 27/264-265.

⁸⁰ Bk. el-Bâkîllânî, *İ’câzu’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Maarif, 1971), 57 vd.

Kur'an'daki takdim-tehir veya hazf gibi lafzî değişimlere yönelik "fâsılaya riayet için..." denildiğinde, adeta buralarda söz konusu şair ve ediplerin yaptığı gibi bir zorlamanın yapılmış olma ihtimali akla gelmekte, bu da onun edebi i'câzına hâlel getireceği için diğer bazı alimler tarafından reddedilmektedir. Bâkılânî, Tâhâ sûresi 70. ayetteki *فَالْقِي السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا بِرَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى* ifadesinde -diğer yerlerin aksine- Musa'nın Hârûn'dan sonraya bırakılmasının sadece seci/fâsıla için değil aynı zamanda aynı maksadın farklı lafızlarla gelmesi yoluyla edebi üsluptaki çeşitliliğin sağlanması için gerçekleştiğini söylediğinde,⁸¹ Kur'an'ın bir başka edebi-lugavi güzelliğine atıf yapmış oluyordu ki bu da bizim konumuz açısından yine lafzî güzelliğin bir parçasını teşkil eder. Dolayısıyla meseleyi sadece "Kur'an'da seci yoktur, fâsıla vardır." demekle veya "Kur'an'da fâsılaya riayet için lafzî değişim yapılmamıştır." demekle halletmemiz zor gözüktüyor. Çünkü kafiye veya seci/fâsıla bizatihi yerlisi değildirler, ancak zorlama bir şekilde gelerek doğal güzelli bozduğunda yerilirler. "Secide mana lafza tabidir, fâsılada lafız manaya tabidir." şeklinde yapılan ayırmada, aslında kötü secinin tanımı yapılmıştır. Yani belagat açısından hiçbir kıymeti olmayan, aksine söyleyeni için bir kusur olan secinin. Oysa secinin kalitelisi ve bedî' ilminde bir söz sanatı olarak sayılan, fâsılanın tanımında da yer aldığı gibi mana ile lafzın uyumundan doğar, yani mana feda edilmeksizin hatta mana yerli yerinde kılınarak lafzın seci ile güzelleştirilmesidir burada kıymetli olan. Hatta birçok dilci de Rasulüllah'ın (sav) secili konuşan kişiye yönelik eleştirisini, mutlak bir eleştiri değil, zorlama yoluyla yapılan çirkin secinin eleştirisi olarak yorumlamıştır.⁸²

Edebiyat eleştirmenleri ve belagat alimleri seciyi bedî' sanatlarından biri olarak görür, ancak sanat değeri olabilmesi için onu bazı şartlarla sınırlandırır. Öncelikle seci, zorlamayla yapılmış olmamalı, seci unsurunu tamamlayan kelime, sadece oraya has olarak kullanılmış garip bir kelime olmamalı, ayrıca aralarında secili iki cümle aynı anlamı ifade etmemeli, aksi halde sırf seci oluşsun diye cümlelerin gereksiz yere uzatılması söz konusu olur.⁸³ Ancak bu şartların tümü de mutlak olarak alınmamalı. Çünkü bazı tekrarlar hem anlamı tekit etmesi hem de lafza güzellik katması açısından edebi üstünlüğün bir parçası olabilir. Dolayısıyla her secili kullanım, kullanıldığı yere göre müstakil olarak değerlendirilmelidir.

Dil ve belagat alimleri bu şartların yanı sıra, sözün tamamının secili olmasındansa bir kısmının secili bir kısmının secisiz olmasını veya seci harfinin zaman zaman değişmesini, yani tekdüzelikten çıkmasını daha doğal bulurlar ki Kur'an'daki fâsıla varlığı da zaten bu şekildedir. Eleştirmenlerin odaklandığı nokta; tabiiyet, estetik ve etkileycilik unsurlarının şart koşulmasıdır. Bunu sağlamak zor olmakla birlikte; bu sağlandığı zaman seci, sözü güzelleştirecektir. Kur'an'da bağlayıcı tekdüze bir secinin olmayışını, sadece seci-fâsıla ayırımına gitmekle veya fâsılada lafzın manaya tabi olduğunu söylemekle açıklayamayız. Aksine ardı ardına gelen seciler nasıl bir musiki oluşturuyor ve insanda belli bir etki yaratıyorsa, beklenmedik bir şekilde seci harfinin dışına çıkılması da -eğer yerli yerinde yapılmışsa- insanda belli bir etki yaratır. Dolayısıyla hem aynı harf üzere ardı ardına secilerin gelmesi hem de bir anda beklenmedik bir şekilde bunun dışına çıkılması, -şayet tabiiyet, güzellik ve etkileycilik açısından yetkin ise- lafzî güzelliğin bir parçası olarak metnin edebi yönünü artırır. Bu iki durumdan birincisi olan "düzenlilik"te var olan unsur, dinleyicideki beklentiyi karşılamak ve onu doyumak suretiyle meydana getirdiği etkileycilik iken, ikinci durum olan "değişim"de var olan unsur, sürpriz bir şekilde beklentinin dışına çıkarak dinleyiciyi şaşırtması ve ona güzel bir an yaşatmasıdır.⁸⁴ O halde, fâsıla değişimini sadece "Kur'an secili metinlerde olduğu gibi seciye bağlı kalmaz; anlamı önceler, anlam değişimi gerektirdiğinde seci de değişir veya secinin dışına çıkarılır." diyerek anlam boyutuyla açıklamak,

⁸¹ Bk. el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 61.

⁸² Bk. Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'an*, 253 vd.

⁸³ Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir*, 1:210-215; Ahmed Ahmed Bedevi, *Üsüsü'n-nakdi'l-edebi 'inde'l-Arab* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1996), 601 vd.; Beysûnî Abdulfettah Feyyûd, *İlmu'l-bedî: dirâse târihiyye ve fenniyye li-usûli'l-belâgati ve mesâili'l-bedî* (Mısır & Suudi Arabistan: Müessesetü'l-Muhtar & Dâru'l-Me'âlimi's-sekâfiyye, 1998), 297-299.

⁸⁴ el-Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'an*, 205-206.

Kur'ân üslubundaki bu lafzî güzelliği ve bu estetik “değişim” unsurunu görmezden gelmek olacaktır. Aksi halde adeta “Allah-u Teâlâ hem seciye hem de anlama uygun bir ifade bulamamış da anlamı önceleyerek secinin dışına çıkmış ya da lafzî güzelliği bir kenara bırakarak anlamı tek başına dikkate almış.” demiş gibi oluruz. Oysa Kur'ân üslubu; düzenlilik daha tabii, güzel ve etkileyici olduğunda düzenliliği; değişim daha tabii, güzel ve etkileyici olduğunda değişimi tercih etmiştir. İnfîât sûresindeki ayet sonlarının yakın iki harf olan nûn ve mîm ile devam ettikten sonra sûre biterken *وَالْأَمْرُ يُؤَمَّنُ بِاللَّهِ* “Emir o gün yalnızca Allah'ındır.” şeklinde fâsıla harfinin dışına çıkarak başka bir harfle bitmesi hem ayetin anlamı itibarıyla hem de okurda/dinleyicide “sürpriz bir son” etkisi yaratan tınısı itibarıyla bu “değişim” unsurunu gerçekleştirmiştir. Aynı şeyi Duhâ sûresinin son ayetinde de görüyoruz: *رَبِّكَ فَحَدِّثْ*

8. FÂDİL SÂLİH ES-SÂMERRÂÎ'NİN ANLAM HASSASİYETİ

Sâmerrâî, sözdiziminde aslolandan farklı bir biçim tercih edildiğinde bu farklılığın mutlaka anlamda da bir değişime yol açtığını, dahası bizzat bu anlamsal değişim kastedilerek sözdizimindeki farklılaşmaya gidildiğini savunmaktadır. Bu yüzden önceki dilci veya müfessirlerin “fâsılaya riayet için...” şeklinde ifade ettikleri gerekçe, Sâmerrâî için tatmin edici bir gerekçe değildir; aksine yazara göre böyle yerlerde mutlaka anlamdaki bir değişim hedeflenmiş olmalıdır, fâsıla uyumu da ona tabidir. Bizim abartı olarak gördüğümüz şey, böyle yerlerde fazladan bir anlamsal incelik arayarak bunun Kur'ân'ın i'câzı olarak gösterilmesi ve Kur'ân metninin tamamını kapsayacak şekilde genelleştirilmesidir.

Sâmerrâî, Yahyâ el-Alevî'den (ö.749/1348) naklen “zarfın takdimi” konusuna dair aktardığı bir pasajın ardından bu hassasiyetini dile getiriyor. Alevî, zarfın ihtisas anlamı için takdim edilebileceği gibi ayet sonlarındaki ses uyumu için de takdim edilebileceğini söyleyerek bunları birbirinden ayrı iki unsur olarak ele almış; ilkinde *إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ* “İyi bilin ki bütün işler döner dolaşır Allah'a varır.”⁸⁵ ayetini, ikinciye ise *إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* “Rablerine bakarlar.”⁸⁶ ayetini örnek vermiştir. Ancak Sâmerrâî'nin gönlü buna razı olmaz ve ikinci örnekte de ihtisas anlamı olduğunu, yani “Yalnız Rablerine bakarlar.” anlamının orada bulunduğunu ileri sürer.⁸⁷ Oysa ihtisastan ziyade İbn Aşûr'un işaret ettiği üzere burada “önemsenen unsurun önce zikredilmesi”⁸⁸ şeklindeki kaide daha münasip gözüküyor. Zira orada “bakılan şey” öyle sıradan bir şey olmayıp, bizzat Allah'tır. Böyle olunca onun önce zikredilmiş olması anlamsal açıdan da “tam olması gerektiği”dir. Dahası Alevî'nin zikrettiği *إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ* ayetinin de bu takdim sayesinde sadece ihtisas anlamını değil aynı zamanda 47-50 arası ayetlerin sonundaki râ harfi ile ses uyumunu da gerçekleştirdiği bilgisini de buraya ilave etmek gerekir.

Yine daha önce de geçtiği üzere yazar, Duhâ sûresi 3. ayette *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* cümlesindeki ikinci fiilin mef'ûlünün hazfinde önceki dilcilerin “fâsıla için” diyerek gösterdikleri gerekçeyi yeterli bulmaz, burada mutlaka bir anlam inceliğinin bulunması gerektiğini ileri sürer. Kendisi fâsıla uyumunun Kur'ân metnini güzelleştirdiğini ve ona müzikal bir insicam kattığını itiraf ederek farklı örnekler verdikten sonra, bu gibi yerlerde Kur'ân'ın sadece müzikal insicam sebebiyle bunu yapmış olamayacağını, aynı zamanda ifade edilmek istenen anlamın gereklerine de riayet edildiğini dile getirmektedir. Mesela *فَأَلْفَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا رَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى* ayetinde diğer yerlerin aksine Harun'un Musa'dan önce

⁸⁵ eş-Şûrâ 42/53.

⁸⁶ el-Kiyâme 75/23.

⁸⁷ es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/141.

⁸⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 29/355.

gelmesinde mutlaka bir anlamsal nükte olmalıdır ve *مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* ayetinde mef'ûlün hazfinin yine mutlaka bir manevi nükteden kaynaklanmış olması gerekmektedir.⁸⁹

Sâmerrâî'nin de dediği gibi fâsılalarda sadece ses uyumuna riayet edilip anlam ihmal edilmiş olsaydı, bu bir edebi üstünlük olmaz, aksine bir kusur sayılırdı. Ancak söz konusu "anlama riayet" ilkesinin mahiyetinde biz Sâmerrâî'nin yöntemine bir eleştiri getiriyoruz. Kendisi de bazı kimselerin anlam inceliği meselesinde belki bazı zorlama yorumlar yapmış olabileceğini itiraf ettikten sonra, kendisinin vereceği örneklerin objektif olacağını iddia ediyor. Ancak bu sözünün hemen ardından hazf ile ilgili şu örneği veriyor: *قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكَ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ* "Dedi ki: Çağırduğunuz zaman sizi duyarlar mı? Size bir fayda veya zarar verirler mi?"⁹⁰ Burada fayda verme fiilinin mef'ûlü zikredildiği halde ondan sonra gelen zarar verme fiilinin mef'ûlü zikredilmemiştir. Eğer zikredilseydi fâsıla uyumu gerçekleşmeyecekti. Bu, onun lafzî güzellikle ilgili boyutudur. Bizim burada gördüğümüz anlamsal boyut ise edebiyat ve belagati bilen herkesin kolayca bulup söyleyeceği üzere şöyledir: "Mahzûf kelime, ilk fiilin zikredilen mef'ûlünden dolayı kolayca anlaşıldığı için, ikinci kez zikredilmesine gerek yoktur." Bu ilke; birçok yere uygulanabilen dilsel bir ilkedir, sözü kısaltıp hafifletmenin bir yoludur ve burada anlamsal açıdan izahat için yeterlidir. Bu durumda mef'ûlün tekrardan zikredilmesi, eğer tekide ihtiyaç yoksa ve sözü güzelleştirmeyecekse gereksizdir. Ayrıca bu ilke fâsıla yerlerine has da değildir, örneğin Ahzâb sûresi 35. ayetteki *وَالذَّاكِرَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا* ifadesinde olduğu gibi Kur'an'da birçok örneği bulunur. Sâmerrâî'nin ileri sürdüğü teori ise -çoğu kez yaptığı üzere- bu dilsel teorinin ötesinde, adeta ilahi bir hikmetin keşfini ortaya koymak kabilinden bir teoridir. Yazara göre putların fayda vermesinin sorgulandığı yerde "sizler" şeklindeki mef'ûlün zikredilip, zarar vermesinin sorgulandığı yerde bunun hazfedilmesi, insanın kendisi için faydayı isteyip zarardan kaçınmasıyla ve zararı ancak başkaları için istemesiyle ilgilidir. Fayda özel olarak gelmiş ve muhataba has kılınmış; zarar ise genel olarak gelerek hem muhatabı hem düşmanlarını kapsayacak şekilde genelleştirilmiştir.⁹¹ Gerçekten de mef'ûlün hazfedildiği birçok durumda - mesela Alak sûresinin ilk ayetinde olduğu üzere- anlamın genele delaleti mümkündür. Ancak az önce söylediğimiz dilsel gerekçe daha kesin iken burada zikredilen gerekçe daha muhtemeldir. Kaldı ki Kur'an'ın başka ayetlerinde her iki fiilin mef'ûlü de zikredilmektedir: *وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الْظَالِمِينَ* "Allah'ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taparlar."⁹² *قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ* "Allah'ı bırakıp sana yararı da zararı da olmayan varlıklara tapma; bunu yaparsan, kuşkusuz kendine yazık edenlerden olursun."⁹³ *"Dedi ki: Öyle ise siz, Allah'ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?"*⁹⁴ Benzer örnekleri En'âm sûresi 71, Hac sûresi 12 ve Furkân sûresi 55. ayette de görüyoruz. Üstelik bu ayetlerde aynı konu işlenmektedir. O halde bu durumda ikinci kez mef'ûlün zikri mümkün olduğu gibi hazfi de mümkündür. Hangisi sözün güzelliğine katkı sağlıyorsa o tercih edilmiştir.

Bu tür yerlerde herkesin kendine göre üretebileceği farklı yorumlara kapı aralandığında ortaya çok sayıda yorum çıkmakta, adeta Kur'an'da gizlenmiş hikmetler birileri tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Örneğin yukarıda zikri geçen Tâhâ sûresi 70. ayette Harun'un Musa'dan önce zikredilmesi tartışmasız bir şekilde fâsılaya riayeti sağlamışken, anlam cihetinde çok sayıda yorum ortaya çıkmıştır. Beydâvî (ö. 685/1286), tefsirinde bu

⁸⁹ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 217-218; es-Sâmerrâî, *Min esrâri'l-beyâni'l-Kur'ânî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019), 188.

⁹⁰ eş-Şu'arâ 26/72.

⁹¹ es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 219.

⁹² Yunus 10/18.

⁹³ Yunus 10/106.

⁹⁴ el-Enbiya 21/66.

görüşlerin birkaçını zikretmiştir.⁹⁵ Günümüzde birçok kaynakta bu yorumlara yenileri de eklenmektedir.⁹⁶ Oysa Kur'ân'ın peygamberler arasında mutlak bir ayırım yapmadığı (Bakara 285) hesaba katıldığında, bu takdim-tehirin fâsılaya katkısının yanı sıra anlamsal olarak nasıl bir hikmet içerdiği üzerinde bu denli durulmasına gerek kalmaz.

Yazarın anlam hususunda aşırı hassasiyet gösterip kimi zaman zorlama diyebileceğimiz yorumlara başvurması, Kur'ân'ın biçimsel güzelliğini, itiraf etmesine rağmen ikinci sıraya koymaya onu sevk etmiştir. Câhız'da gördüğümüz lafız-mana yarışında, Sâmer râî adeta manadan taraf olmakta ve onun bir adım önde gittiğini, gitmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kur'ân'daki manayı "seyyid/efendi" olarak nitelendirmesi de bunu gösteriyor.⁹⁷ Bu sözünü desteklemek üzere fâsıla konusunda Kur'ân'ın nasıl esnek olduğunu gösteren birtakım örnekler veren yazar, anlama riayet zorunlu olduğunda fâsılanın bir anda terk edildiğini ve anlama bağlı kalındığını ima ediyor.⁹⁸ Oysa yukarıda da geçtiği üzere fâsılanın değişmesi veya bir anda ortadan kalkması, Kur'ân metnindeki estetik boyutun bir başka tarafını gösterir. Aksi halde zor durumda kaldığı için değişikliğe gidildiği hissettirilirse, bu da edebi açıdan bir eksiklik olurdu.

SONUÇ

Kur'ân metnindeki edebi üstünlükte, "lafzî güzellik" ile "mana derinliği" şeklinde nitelendirebileceğimiz iki unsuru birbirinden ayırmadan ve her ikisinin birlikteliğine inanarak bir değerlendirme yaptığımızda; sanat ve estetiğin vazgeçilebilir bir unsur olmadığını, aksine Kur'ân metninin lisanhaliyle bize anlam/işlevsellik ile güzellik/estetik unsurlarının ayrılmaz bütünlüğünü adeta bir örneklik olarak koyduğunu görmekteyiz. Böylece Kur'ân'ın sadece "bir şey söyleyen" bir metin değil, aynı zamanda "bir şeyi en güzel şekilde söyleyen" bir metin olduğunu görmüş oluyoruz. Burada söz konusu bütünselliği, edebi metnin birçok estetik-müzikal boyutundan biri olan "fâsıla" üzerinden inceledik ve Kur'ân ayetlerinin sonundaki fâsıla düzenliliği ile fâsıla değişkenliğinin ondaki ses-anlam ilişkisinin ve dolayısıyla muhatapi etkileyen mucizevi boyutunun ayrılmaz bir parçası olduğu sonucuna vardık.

Seci ve onun Kur'ân'daki benzeri olan fâsıla, edebi metinlerin kalitesini en iyi şekilde ortaya koyan unsurlardan biri olarak, İslam Tarihi boyunca dilcilerin Arap edebiyatına ve Kur'ân'a yönelik çalışmalarında üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Çünkü fâsıla uyumunun sağlanması ve anlamın feda edilmesine yol açmaması gerekir. Eğer ses uyumu sağlanması neticesinde bir anlam uyumsuzluğu doğmuşsa, bu metin edebi açıdan değersiz bir metin haline gelir. Diğer yandan Kur'ân'daki fâsıla yerlerinin birçoğunda "takdim-tehir", "hazf", "isim veya fiil tercihi" gibi lafzî değişim veya tercihler söz konusu olduğunda öteden beri bazı müfessir ve dilciler bu değişim ve tercihlerin "fâsıla uyumu için" gerçekleştiğini açıkça ve çekinmeksizin dile getirmişlerdir. Bu aslında zımnen, orada bir anlam uyumsuzluğunun bulunmadığının da itirafıdır. Geçmişte veya günümüzde bazı dilci veya müfessirlerse buna karşı çıkarak Kur'ân secilerinde lafzın manaya tabi olduğunu, dolayısıyla fâsıla uyumu için bir lafzî değişimin gerçekleşmiş olamayacağını dile getirmişlerdir. Günümüz dilcilerinden Sâmer râî'nin anlam odaklı çalışmalarında görülen "geçmiş dilcilerin anlamı kısmen ihmal ettikleri" ithamı ile onun Kur'ân metinlerindeki lafzî değişimleri anlam eksenli izah eden yöntemi arasındaki ilişki bizim eleştirimizin temelini oluşturmaktadır. Sâmer râî'nin Kur'ân'daki tüm lafzî değişimlerin mutlaka bir anlam inceliğini barındırması gerektiğinden hareketle uyguladığı genelleyici yöntem, bazı yerlerde zorlama yorumlar yapmasına sebep olmuştur.

Kur'ân metninin mucizevi olması, şiir ve edebiyat mutfağından geçmemiş biri tarafından getirilmiş olmasına rağmen, dönemin en usta şair ve ediplerine meydan okuyacak

⁹⁵ Kadı Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/397.

⁹⁶ Sâmer râî'nin yorumu için bk. es-Sâmer râî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 221 vd.

⁹⁷ es-Sâmer râî, *Min esrâri'l-beyânî'l-Kur'ânî*, 188.

⁹⁸ es-Sâmer râî, *Min esrâri'l-beyânî'l-Kur'ânî*, 188 vd.

denli üstün bir edebi kaliteye ulaşmış olmasıyla ilgilidir. Onun metnindeki bu edebi üstünlük sadece anlamında değil, aksine anlamıyla birlikte lafzî güzelliğindedir. Bunu değerlendirmek için bu makalede birtakım edebi değerlendirme kıstasları kullandık ki bunlar girişte özetlenmişti. Bu kıstaslar ışığında değerlendirdiğimizde varacağımız sonuç, Kur'ân'da lafzî güzellik ile mananın birlikte inşa edildiği şeklindedir. Bu birliktelik, birinin diğerinden ayrılmasına veya birinin diğerine tabi olmasına gerek bırakmayacak şekilde bir dengeyi teşkil etmektedir ki onun metnini mucizevi boyutta edebi kılan da budur. Nitekim bir yapıyı estetik kılan unsurlardan; “eğreti olmayıp doğal olması, zorlama müdahalelerden uzak bulunması, parçaları arasındaki uyumun insanı etkilemesi” vb. tüm unsurlar bu metinde mevcuttur.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abdurrahim, Senâ. *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî (el-Hazfu ve delâlatuhû)*. ed-Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1435h..
- Abdurrahman, Aîşe. *el-İcâzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak: Dirâse Kur'âniyye lugaviyye ve beyâniyye*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 3.baskı, ty.
- Avn, Ali Ebu'l-Kasım. *Belâgatu't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2006.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *İcâzu'l-Kur'ân*. Tah. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1971.
- Bedevi, Ahmed Ahmed. *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1996.
- Begavî, Ebu Muhammed. *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimu't-tenzîl*, Tah. M. Abdullah en-Nemr vd. 8 c. Riyad: Dâru Taybe, 1409 h.
- Bostancı, Ahmet. “Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”. *İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 87-118.
- Câhîz, Ebu Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Tah. Abdusselam Harun. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Neş. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Ebu Musa, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb: dirâse tahlîliyye li-mesâili ilmi'l-me'ânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Feyyûd, Beysûnî Abdulfettah. *İlmu'l-bedî': dirâse târîhiyye ve fenniyye li-usûli'l-belâgati ve mesâili'l-bedî'*. Mısır & Suudi Arabistan, Müessesetü'l-Muhtar & Dâru'l-Me'âlimi's-sekâfiyye, 1998.
- Hasnâvî, Muhammed. *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kahire: Hindâwi, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 c. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah. *eş-Şî'r ve's-şuarâ*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir. 2 c. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Tah. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1978.

- İbnü'l-Esîr, Züyâuddîn. *el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. Tah. Ahmed el-Hûfî & Bedevî Tabâne. 4 c. Kahire: Nahdatu Mısır, ty.
- Kadı Beydâvî, Nâsiruddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Tah. M. Hallak & M. el-Atraş. 3 c. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Marangozoğlu, İzzet. "Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin Beyânî Tefsir Anlayışı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10, 10 (2016/10): 185-214.
- Mesîrî, Münir Mahmud. *Delâlatü't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse tahlîliyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *el-Belâgatu'l-Arabiyye: üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. 2 c. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. (Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, Tah. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl). Kahire: Dâru'l-Maarif, 1976.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Es'ile beyâniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şarika & Kahire, Mektebetü's-Sahabe & Mektebetü't-Tâbiin, 2008.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine't-tenzîl*. Amman: Dâru Ammar, 2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'l-ebniye fî'l-'Arabiyye*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4 c. Kahire: Şeriketu'l-Âtik, 2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Min esrâri'l-beyâni'l-Kur'ânî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*. Amman: Dâru Ammâr, 1998.
- Subh, Haldun Said. *et-Takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Belâga ve'l-iblâğ*. Dımaşk: Dâru'l-yenâbî, 2002.
- Yüksel, Ahmet. "Kur'ân'da Ritmik Uyum". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 47-65. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Tah. Adil Ahmed A. & Ali Muhammed M. 6 c. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebu Abdillah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Muhammed Ebulfazl İbrahim. 4 c. Kahire: Dâru't-Türâs, 1957.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 461-478

**Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam
Derinliği**



*The Depth of Meaning of The Concept of Samt in Arabic
Language And Rhetoric*

Emin UZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric

Afyonkarahisar/Türkiye

 eminuz@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0003-3255-7543

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Uz, Emin. "Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 461-478. <https://doi.org/10.52637/kiid.1357289>

Cite as: Uz, Emin. "The Depth of Meaning of The Concept of Samt in Arabic Language And Rhetoric". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 461-478. <https://doi.org/10.52637/kiid.1357289>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Emin UZ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği

Öz

Klasik Arap literatürü, sahip olduğu dilsel ve edebî yapısıyla duyguların en güzel şekilde aktarılabilmesine yönelik geniş imkânlar sunar. Mahfûzâtında bulunan kelime hazinesi ve bunların anlam dünyası, sadece kalıp ve lafızlardan müteşekkil bir dil olmadığının göstergesidir. Arap dilinde zihinlerdeki mana, somut göstergelerin yanında mütekellim tarafından susku yoluyla da muhatap kitleye iletilebilir. Bu durumu karşılayan kavram “samt” şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın zihin dünyasında mutlak sessizlikten söz edilemez. Çünkü insan, varlığı anlama tebdil eylemek için yaratılmıştır ki bütün inanç, dil ve felsefe sistemlerinde insanı diğer varlıklardan ayıran “nâtıka” vasfı vurgulanmıştır. Fakat bu konuşma, sadece söz için gerekli olan envanteri içine alan bir konuşma türü değildir. Zira birçok dilde olduğu gibi Arap dili de belâgat kapsamına aldığı dinleme ve susmayı iletişim unsurlarından biri olarak kabul etmiştir. Hem anlamlı susmada hem de etkili dinlemede insanın bütün benliği devreye girer ve muhatabın bulunduğu duruma göre bazı mesajlar verir. Esasen kulakla başlayan bu durum bazen bir lafza bazen de sessizliğe bürünür. Görünen o ki susma, sözün sıyak ve sibak bağlantısıdır. Susmanın edebî değerinde olabilmeye için ise bir bağlam içinde görünmesi gerekir. Tam bu noktada “meânî” başta olmak üzere belâgatın bütün alanları samt kavramını inceleyen en geniş bilim alanlarıdır denilebilir. Çünkü samt, dilin derinliklerinde saklı olan edebî bir hüviyeti haizdir. Arap kültüründe daha pek çok kelime, bünyesinde “susma” anlamını taşımakla birlikte bu kavramların işaret etmiş oldukları iletişim ve sessizlik arasındaki dengeyi tespit edebilmek edebî açıdan en önemli hususlardan biridir. Zira sessizlik, bazen iletişimin bir parçası olarak kabul edilir ve düşünceyi derinleştirme veya duygusal bir ifade biçimi olarak kullanılırken bazen yalın bir sesteki hâli olma durumunu ortaya koyar. Bu nedenle susmanın etimolojisi, Arap toplumunun iletişim ve ifade biçimlerini anlamak için önemlidir. Kavram analizi açısından Arap dilinde “samt” kelimesinden sonra sırasıyla “sükût”, “insât”, “hudû”, “isâha” gibi kavramların susma eylemine karşılık geldiği söylenebilir. Her birisinin müstakil anlam değeri olan bu kavramlar muktazâ-i hâle göre farklı kullanım alanlarına sahiptir. Ayrıca insanın ruh hali göz önünde bulundurulduğunda samtın beslendiği anlam merkezlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki “hüzün ve düşünce” merkezidir. Nitekim özellikle Cahiliye kültüründe şairler, kelimelerin yetersiz kaldığı durumlarda susarak duygularını daha etkili bir şekilde ifade etme yoluna gitmişlerdir. İkinci olarak sessizliğin “bilginin ehemmiyeti”ne işaret ettiği bir vakiadır. Nitekim bir bilginin öğretilmesi veya paylaşılması gereken bir zamanda gerçekleşen sükût, bu bilginin özel ve değerli olduğunu vurgular. Samtın içeriğindeki bir diğer anlam yükü “hürmet ve muhabbet”tir. İlk bakışta muhabbet bizatihi kelimelerle sohbet etmek gibi anlaşılabilir da Anadolu irfânında da “kalpten kalbe bir yol vardır görünmez” özdeyişi gereği esasen muhabbetin kaynağı süküttür. Samt, Arap edebiyatında manzum ve mensur birçok farklı türde inceleme konusu olmuştur. Araştırmada zikredilen klasik kaynaklarda samt kavramının temel manaları, dilsel analizi ve belâgat yönü gibi hususlar değerlendirilirken susmanın mana özellikleri şiir, hikâye, anekdot ve özlü sözlerle delillendirilmiştir. Edebiyat alanı ile dirsek teması halinde olan İslâmî ilimler, felsefe ve tarih gibi ilim dalları alanında kaleme alınan eserlerde de konunun hassasiyetle incelendiği müşahede edilmektedir. Bütün bu ilim dallarında samt konusunda ulaşılan sonuç diline hâkim olan insanın benliğini kontrol edebileceği yönündedir. Esasen samt, her fırsatta konuşma ile top yekün susma arasında bir yer tutmaktadır. Zikredilen edebî derinlikten hareketle bu çalışmada da iletişim metotlarının önemli bir unsuru olan *samt/susma* kavramının anlam boyutları, Arap Dili ve Belâgatı perspektifinden ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Susma, Beyân, Samt, İnsât.

The Depth of Meaning of The Concept of Samt in Arabic Language And Rhetoric

Abstract

Classical Arabic literature, with its linguistic and literary structure, offers a wide range of opportunities to convey emotions most beautifully. The vocabulary and the world of meanings in its mahfûzât indicate that it is not a language composed of mere phrases and words. In the Arabic language, the meaning in the minds can be conveyed to the addressee audience through silence and concrete indicators. The concept that meets this situation is expressed as "Samt." One cannot speak of absolute silence in the world of the human mind. Because human beings were created to transform existence into meaning, and all systems of belief, language and philosophy emphasize the quality of "nâtuka" that distinguishes human beings from other beings. However, this speech is not a type of speech that includes only the inventory necessary for speech. As in many other languages, the Arabic language has accepted listening and silence as one of the elements of communication within the scope of eloquence. This is because in both meaningful silence and effective listening, the whole self of the human being comes into play and gives some messages according to the situation of the interlocutor. In fact, this situation, which starts with the ear, sometimes takes the form of a word and sometimes silence. It seems that silence is the connection between the words siyak and sibak. For silence to be of literary value, it must appear in a context. At this point, it can be said that all fields of rhetoric, especially "meâni," are the largest fields of science that examine the concept of samt because samt has a literary identity hidden in the depths of language. Although many other words in Arabic culture carry the meaning of "silence" within them, it is one of the most important literary aspects to be able to determine the balance between communication and silence that these concepts indicate. This is because silence is sometimes accepted as a part of communication and used as a way of deepening thought or emotional expression, while sometimes it reveals the state of being devoid of a simple voice. Therefore, the etymology of silence is important to understand the forms of communication and expression in Arabic society. In terms of conceptual analysis, the first word corresponding to the act of silence in the Arabic language is "samt". It is followed by concepts such as "sukût," "insât," "hudû'," "isâha"... respectively. These concepts, each of which has an independent meaning value, have different areas of use according to the situation. In addition, when the human state of mind is taken into consideration, it is seen that there are centers of meaning from which samt is nourished. The first of them is the center of "sorrow and thought." As a matter of fact, especially in the ignorance culture, poets used silence to express their feelings more effectively when words were insufficient. Secondly, it is a fact that silence points to the "importance of knowledge." Indeed, silence at a time when knowledge needs to be taught or shared emphasizes that this knowledge is special and valuable. Another load of meaning in the content of the samt is "reverence and affection". Although at first glance, the conversation is understood as chatting with words, in Anatolian lore, the source of conversation is actually silence, as per the maxim "There is a path from heart to heart that is invisible." Samt has been analyzed in many different genres in Arabic literature in verse and prose. While the basic meanings of the concept of samt, its linguistic analysis and rhetorical aspects were evaluated in the classical sources mentioned in the research, the semantic features of silence were evidenced with poems, stories, anecdotes and sayings. It is observed that the subject is examined sensitively in works written in the fields of science such as Islamic sciences, philosophy and history, which are in close contact with the field of literature. The conclusion reached about samt in all these branches of science is that a person who has control over his language can control his self. Essentially, samt occupies a place between speaking at every opportunity and total silence. Based on the aforementioned literary depth, in this study, the meaning dimensions of the concept of samt / silence, which is an important element of communication methods, have been tried to be discussed from the perspective of Arabic Language and Rhetoric.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Silence, Exposition, Samt, Insat.

GİRİŞ

Arap dilinin zengin ve derin anlam yapısı, sahip olduğu geniş belâgatın incelikleriyle birleşerek insan duygularını ve düşüncelerini çeşitli şekillerde ifade etmek için geniş bir yelpaze sunar. Söz konusu anlam dünyası, sadece seslerden müteşekkil bir yapıyı haiz değildir. Bunun yanında mütekellimin zihnindeki mana, sessizlik yoluyla da muhatap kitleye iletilebilmektedir. Bu durum klasik Arap literatüründe “Samt/صمت” şeklinde ifade edilmiştir.¹

İnsanın zihin dünyasında mutlak sessizlikten söz edilemez. Çünkü insan, varlığı anlama tebdil eylemek için yaratılmıştır ki bütün inanç, dil ve felsefe sistemlerinde insanı diğer varlıklardan ayıran “nâtika” vasfı vurgulanmıştır. Bu nedenle kendini ifade biçimi olan “beyân” vasfını kullanabildiği ölçüde sorumlu bir varlıktır. Fakat beyân denildiğinde sadece harfler, heceler, kelime kalıpları ve cümle yapısı akla gelmemelidir. Bunların dışında jest-mimik gibi bedensel işaretler, ateş gibi doğal unsurlar ve susma gibi içsel ifadeler de beyan kapsamında değerlendirilmiştir. Yani sessizlik, bizatihi iletişim aracı olarak değerlendirilmiştir. Bunun ötesinde akıllı varlık olması ile ön plana çıkan insanın tefekkürü ve susması, konuşmasına tercih edilmiştir. Bu fitrata işaret eden Hz. Ali'nin şöyle bir sözü vardır: “Akıl tam ise söz az olur.”² Görünen o ki *susma*, sözün siyak ve sibak bağlantısıdır. Bu anlamda lafzın bizatihi konuşmaya işaret etmediği gibi dilsizin sustuğu da söylenemez. Susmanın edebî değerinde olabildiği için ise bir bağlam içinde görünmesi gerekir. Tam bu noktada “meânî” başta olmak üzere belâgatın bütün alanları *samt* kavramını inceleyen en geniş bilim alanlarıdır denilebilir. Çünkü *samt*, dilin derinliklerinde saklı olan edebî bir hüviyeti haizdir.

Edebiyat sahasında bazen esas bazen de alet olarak kullanılan *samt*, bu geniş kullanım alanına binaen Arap edebiyatında manzum ve mensur birçok farklı türde inceleme konusu yapılmıştır. Bu kapsamda İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *es-Samt (Sumt)* ve *âdâbü'l-lisân* isimli eseri alanın en meşhur kaynağıdır. Konuşma ve konuşmama adabı üzerine yazılan eser, yoğun olarak konuyla ilgili hadis rivayetlerini barındırmaktadır. Ahlâka dair eserlerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), tarihe dair eserlerinden Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi pek çok âlimin istifade ettiği bir müellif olan İbn Ebi'd-Dünyâ, aynı zamanda insanları çok iyi tanıyan ve muktazâ-i hâle göre konuşmasını bilen etkili bir hatiptir. *Kitâbu's-samt* ismiyle maruf olan eseri ise müellifin mutasavvıf kişiliğinin yanı sıra edip yönünü de ortaya koyan önemli bir klasiktir. Müellif eserinde “Dili Muhafaza ve Susmanın Fazileti”, “Fazla Konuşmaktan Nehiy”, “Telaffuzu Yasaklanan Kelimeler” gibi söze dair pek çok konuyu işlemiştir. Necm Abdurrahman Halef'in Külliyyetü'z-Zeytûniyye'de doktora çalışması yaptığı ve yayımladığı eser³ daha sonraki dönemlerde *es-Samt ve hıfzu'l-lisân* ismiyle de Muhammed Ahmed Âşûr tarafından neşredilmiştir.⁴ Suyûtî (ö. 911/1505) aynı kitabı *Hüsnu's-semt fi's-Samt* adıyla ihtisar etmiştir.⁵ Türkçeye *Sükûtun Zerafeti* adıyla tercüme edilen⁶ bu muhtasar eserine Suyûtî, konu ile ilgili bir mukaddime yazdıktan sonra herhangi bir konu başlığı kullanmaksızın İbn Ebi'd-Dünyâ'nın rivâyet ettiği hadis ve kelâm-ı kibârî tahrîc yoluna gitmiştir. *Samt* konusu ile ilgili nadir eserlerden biri de müellif ismi eserin ketebe kaydında Şeyh Hafız İmam Hemmâm b. Ahmed b. Tuğberk [?] olarak zikredilen, yakın dönem eserlerinden olduğu tahmin edilen ve nüshasına Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde rastlanan *en-Nutku'l-mefhûm min ehli's-samti'l-ma'lûm* isimli

¹ Samt konusu hakkındaki literatür, ilgili başlıkta detaylıca ele alınmıştır.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebâr ve nusûsü'l-ahbâr* (Beyrut: Müessesütü'l-Alemî, 1412), 2/122.

³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbü's-Samt ve âdâbü'l-lisân*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986).

⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Samt ve hıfzu'l-lisân* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1986).

⁵ Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hüsnu's-semt fi's-samt*, thk. Ahmed Muhammed Süleymân (Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-İmân, 2010).

⁶ Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Sükûtun Zerafeti*, çev. Ercan Urcan (İstanbul: Risale, 2018).

eserdir.⁷ Bu eser, samt konusundan ziyade sükût konusunu ele almaktadır. Zira eser, irade sahibi varlıkların susmasından değil iradesiz varlıkların sessizliğinden (konuşmalarından) bahsetmektedir. Söz konusu eserde yaratılışı gereği konuşma yetisine sahip olmayan hayvan, su, bitki, ağaç, bulut, odun, asâ gibi canlı ve cansız varlıkların konuşturulduğu rivayetler toplanmıştır. Modern dönem literatür içerisinde ise samt konusu çok ilgi gören bir alan olmamış ve hakkında sınırlı sayıda eser yazılmıştır. Konu daha çok şiir kitaplarında veya ansiklopedik eserlerin müstakil başlıklarında yer almıştır. Türkçe yayınlar içerisinde ise tasavvuf ve ahlak alanında “çok konuşmaktan kaçınma” temasını işleyen⁸, Türk edebiyatından sükûta dair örnekler sunan⁹ ve susmayı felsefi bir söylem biçimi olarak değerlendiren¹⁰ birkaç çalışma zikredilebilir.

Arap belâgat geleneği, söz sanatlarıyla zenginleşen ve duygusal etkiyi en üst düzeye çıkarmayı amaçlayan bir edebî yaklaşımdır. Bu geleneğin temelinde, ifadelerin gücünü ve etkisini artırmak için sözlerin doğru seçilmesi ve düzenlenmesi yatar. Samt üslubu, belâgatın bu yönünü destekler. Çünkü samt, sözlerin sertliğini ve acımasızlığını önleyerek, iletişimi daha zarif ve etkili hale getirir. Dolayısıyla belâgat alanına önemli katkılar sağlar. Şair ve yazar, duygusal içerikli eserlerinde kullandığı remz, vezin ve secilerle okuyucunun veya dinleyicinin metinle duygusal bağ kurmasına yardımcı olur. İlahi şiirlerden destanlara, aşk temalı şiirlerden pastoral türden şiirlere kadar samt üslubu şiirin melodik yapısına ve anlam derinliğine katkıda bulunur. Arap dilinin zenginliği ve belâgat ilminin estetiği sayesinde, bu kavram kendisine hem fiziksel hem de duygusal alanlarda yer bulmuştur. el-Câhız (ö. 255/869), belâgatı tanımlarken: “Belâgat, çeşitli usullerle bütünleşen bir yapıdır. Susma, dinleme, işaret, konuşma, delil getirme, cevap verme, ibtidâ, şiir, seci, hutbeler, mektuplar... bu bütünü oluşturan parçalar arasında sayılabilir.” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹ Bütün bu analizlerden hareketle çalışmamızda samt ve kendisi ile ilişkili kavramların Arap dili yapısı içerisindeki anlam derinliği klasik eserlerden verilen örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. SAMTIN DELALETİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMLAR

Arap kültüründe daha pek çok kelime, bünyesinde “susma” anlamını taşımakla birlikte bu kavramların işaret etmiş oldukları iletişim ve sessizlik arasındaki dengeyi tespit, edebî açıdan en önemli hususlardan biridir. Zira sessizlik, bazen iletişimin bir parçası olarak kabul edilir ve düşüncüyü derinleştirme veya duygusal bir ifade biçimi olarak kullanılırken bazen yalın bir sestem hâlî olma durumunu ortaya koyar. Bu nedenle susmanın etimolojisi, Arap toplununun iletişim ve ifade biçimlerini anlamak için önemlidir.

1.1. Samt/الصمت

Kavram analizi açısından Arap dilinde “susma” eylemine karşılık gelen ilk kelime “Samt/صمت” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Samt, “ses çıkarmamak, söylememek, suskunluk, bilinçli ve uzun sessizlik, kilitlemek, sürgülemek, örtmek, yoksun olmak... anlamlarına gelir. Kur'ân-ı Kerîm’de bir yerde ism-i fâil formunda (صامتون) kullanılmakta ve inanmayanların vasfı: “Onları çağırırsanız da, sussanız da sizin için birdir (sonuç alamazsınız).”¹² şeklinde ifade edilmektedir. Arap dilinin önemli inceleme alanlarından biri olan *ıştikâk* açısından değerlendirildiğinde ise summ/صم, esamm/أصم (sağır), samm/صم (tembellik), savm/صوم

⁷ Hâfiz Hemmâm Ahmed b. Tuğberk, *en-Nutku'l-mefhûm min ehli's-samti'l-ma'lûm*, (New Jersey: Princeton Univercity Library, 2271-4915-368-1864).

⁸ Ahmet Özkan, “Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt”, *Ekev Akademi Dergisi* 0/86 (2021), 57-67.

⁹ Naile Hacizade, “Türkçede Susma ve Sessizlik Kavramları Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/29 (2011), 1-10.

¹⁰ Vefa Taşdelen, “Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Susku”, *Erdem* 70 (01 Kasım 2016), 75-84.

¹¹ Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2002), 1/114.

¹² el-A'râf 7/193.

(oruç), samâ/صَمَى (ölmek), sımme/صَمَّة (damar tıkanıklığı)... gibi benzer seslerle ortaya çıkan bütün kelimelerde “dinginlik, eylemsizlik, yoksunluk” manalarının ön plana çıktığını görmekteyiz.¹³ Yine mürâdif anlamları yanında kendisiyle ses benzeşmesine sahip bazı kelimelerin zıt anlama geldiği de görülür. Samt (sessizlik)-savt (ses) ilişkisi böyledir. Bu durumda bir ses değişmesi ile iki zıt mana elde edilmiştir.

1.2. Sükût/السُّكُوتُ

Klasik Arap literatüründe “susma” anlamına gelen bir diğer kavram ise *sükût*/سُكُوتُ kelimesidir. Sükût da temel anlam itibari ile “susma, sükûnet, sessizlik, az konuşma, ölüm” gibi manalara gelmekle birlikte samt kelimesinde olduğu gibi edebî/manalı bir sessizliği değil mutlak konuşmama durumunu ifade için kullanılmaktadır.¹⁴ Çalışma evresinde incelenen sözlüklerin geneline bakıldığında iki kavram arasında şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır: Sükût, iradesi olmadığı için susmak anlamına gelirken samt, iradesi ve kudreti varken konuşmamak demektir. Nitekim “s-k-t” kökünden türeyen fiiller genel itibari ile insan dışındaki varlıkların hareketsizleşmesini bildirmektedir. Örneğin öfke, rüzgâr, yağmur, kar gibi varlıkların fiilinin kesilmesini ifade için kullanılır. Putların iradesiz varlıklar olduğuna delil sadedinde getirilen şu ayet aynı zamanda konuşma-irade ilişkisine dikkat çekmektedir: *قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ* “Dedi ki, ‘Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun, bakalım!’”¹⁵ Fıkıhta ise kelime: “Akit esnasında iradeye delâlet eden bir söz, işaret ya da fiilin eşlik etmediği susma hali” olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Bunun yanında sükût eden kişi zaten konuşma yetisine sahip olduğu için sükût ettiği sürenin bir önemi yoktur. Sükût bazen, susanın değil susturanın lehine daha edebî bir mana taşımaktadır. Aynı kökten türeyen müskit/مُسْكِيْتُ kavramı, güçlü delillerle muhatabını susturmak ve ona söyleyecek söz bırakmamak” anlamına gelmekte ve bu durum da Arap literatüründe edebî bir ifade şekli olan *ecvibe-i müskite* üslubunu temsil etmektedir.¹⁷ Ayrıca sâkitin hak adına mı batıl adına mı sustuğunun da bir önemi yoktur, sâmit ise sadece hak için susar. Dolayısıyla sükûta nazaran samt daha özel ve anlam derinliği olan bir sözcüktür.

1.3. İnsât/الْإِنصَاتُ ve İsâha/الإِصَاخَةُ

Susma anlamında kullanılan kavramlardan bir diğeri *insât*/إِنصَاتُ kelimesidir. “Susup dinlemek, kulak vermek, sakin olmak, aktif dinleme” gibi anlamlara gelen *insâta*, temel manası

¹³ Yukarıda verilen bütün anlam referansları için bk. Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 5/102; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/400; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 2/54-56; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 416; Murtezâ Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/559; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Riyad: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/110; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve's-sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/256. Yoksunluk manasından mülhem halkı fakir olan bir beldenin “İsmit” ismiyle anıldığı söylenir. Bk. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 12/110. Türkçede de kullanılan “Ağzı dili olmayan” deyiminin Arap dilinde kişinin sahip olduğu malları (hayvanları, altınları, elbiseleri...yani ruhtan yoksun varlıkları) karşılamak için de kullanıldığı görülmektedir. Bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Şazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/308.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/305; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/398; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/43.

¹⁵ Enbiyâ 21/63.

¹⁶ Abdülkâdir M. Kahtân, *es-Sükûtü'l-mu'abbir 'ani'l-irâde ve esseruhû fi't-tasarrufât* (Kahire: Câmîatü 'Ayn Şems, Külliyyetü'l-Hukûk, 1991), 47; Saffet Köse, “Sükût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 45-50.

¹⁷ Ecvibe-i Müskite hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Emin Görgün, “Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (30 Haziran 2023), 307-345.

itibariyle susma anlamı taşımakla birlikte daha çok “dinleme amaçlı sükût” misyonu yüklenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçen bu kavram, her iki ayette de “susun ve dinleyin!” şeklinde bir ihtar ve emir içeriklidir. Cuma namazlarında da hutbe dinlemenin önemi sadedinde sıkça okunan ayette *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* “Kur’an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve *susun* ki size merhamet edilsin.”¹⁸ şeklinde hem *istimâ’* (dinleme) hem de *insât* (susma) fiili ile Kur’ân metnine saygı emredilmiştir. Diğer ayette de her iki fiil birlikte zikredilmiş ve *وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجَنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا* “Hani Kur’an’ı dinlemek üzere cinlerden bir grubu sana yönelmiştik. Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, “*Susun!*” dediler.”¹⁹ buyrulmuştur. Ayrıca Arap dilinde *İsâha/إصاححة* kelimesi de “susma ve dinleme” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime daha çok gayri ihtiyari dinleme manasında kullanılır ki klasik sözlüklerde “kulak kabartma, kulak misafiri olma, şiir dinleme” şeklinde anlamlandırılmaktadır.²⁰

1.4. Hudû’/الهُدوءُ

Hudû’/الهُدوءُ kelimesi “susma, dingin olma, sessizlik, bitkinlik, ölüm”²¹ anlamları taşıyan ve eylemsizlik gibi görünmekle birlikte önemli eylemlerden biridir. Bu kelimenin de lûgat manasından anlaşılacağı üzere “yorgunluk veya iradesizlik sonucu sükûnet halini” ifade ettiği açıktır. Bir başka varlığın iradesine bağlı dinginlik haline işaret eden bu kavram daha çok “gece, ayaklar, uyku...” gibi varlıkların durumunu izah için kullanılmaktadır.²²

Müfessir Nizâmüddîn en-Nîsâbü’rî (öl. 730/1329), kelamı terk etmenin dört yöntemini şöyle açıklamaktadır:

“Konuşmayı sonlandırmanın dört usulü vardır. Bunlardan birincisi *samt*’tır. *Samt*, söze değer katan susmanın adıdır ki konuşmadan farkı sadece telaffuzunun olmamasıdır. İkincisi *sükût*’tur. Bu ise konuşmaya muktedir olanın sözü terk etmesidir. Üçüncüsü *insât*’tır. *Insât*, dinleme ile birlikte olan susmadır. Sözü terk etmenin son metodunu ise *isâha* olarak belirlemek mümkündür. *İsâha* da ‘idraki zor olana kulak kesilme’ demektir.”²³

Çalışmada yer verilen başlıklar dışında susma anlamı taşıyan birçok kelime sayılmakla birlikte konuyla ilgili belâgat açısından dikkate değer kavramlardan biri de “*nısbe/نِسْبَة*”dir. *Câhız* gibi beyân konusunda kalem oynatan âlimler bu kavrama dikkat çekmiş, *nısbenin* “hâl ile beyân” anlamı taşıdığını söylemişlerdir.²⁴ Belâgat alimlerine göre *nısbe*, sözlü ya da sözsüz olabilir. Lafız kullanılmaksızın gerçekleştirilen *nısbe*, *samt*’ın bir üst çeşidi olarak değerlendirilir. Çünkü *samt*, anlamlı susma şeklinde ifade edildiği için *nısbe*, *samt*’tan daha genel bir kavramdır. Yani bir anlama delalet etme açısından *samt* ile eş değer; kelamla birlikte gerçekleştirilebilmesi açısından ise ondan ayrı bir kavramdır. Türkçede “beden dili, jest-mimik” gibi kavramlarla ifade edilen bu durum Arap dili ve belâgatında beyân konuları arasında yerini almıştır.

Yukarıda etimolojik açıdan incelenen kavramlar, susma eyleminin farklı anlam boyutlarının olduğunu açıkça göstermektedir. Genel bir anlam kategorisi oluşturulacak olursa susmanın ilk olarak “hüzün ve düşünce” merkezli olduğu söylenebilir. Özellikle Arap şiir geleneğinde susma, içsel sıkıntıları veya duygusal derinlikleri ifade etmek için kullanılan bir retorik araçtır. Şairler, kelimelerin yetersiz kaldığı durumlarda susarak duygularını daha

¹⁸ el-A’râf 7/ 204.

¹⁹ el-Ahkâf 46/29.

²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/286; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 7/200.

²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/79; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 6/204; Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-luğa ve’s-sihâhu’l-‘Arabiyye*, 1/83; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/180.

²² ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 1/504.

²³ Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nîsâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, thk. Zekerîyyâ ‘Umeyrât (Beyrut: y.y., 1416), 4/537.

²⁴ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/82.

etkili bir şekilde ifade etmişlerdir. İnsanların en hakîmi kimdir? sorusuna Cahiliye dönemi şairlerinden Humeme b. Râfi' ed-Devsî (m. 573 [?]) şu beyti ile cevap verir: مَنْ صَمَّتْ فَادْكُرْ، وَنَظَرٌ وَعَظٌ فَازْدَجِرْ “Susan düşünür, bakan meyleder, vaaz eden engeller...”²⁵ İkinci olarak bilginin mahremiyetinin susma metoduyla sağlandığı ve bunun sonucunda sessizliğin “bilginin ehemmiyeti”ne işaret ettiği bir vakıdır. Nitekim bir bilginin öğretilmesi veya paylaşılması gereken bir zamanda gerçekleşen sükût, bu bilginin özel ve değerli olduğunu vurgular. Böylece susma, bir tür bilgelik ve öğretmenlik stratejisi olarak da görülebilir. Bir eğitim yöntemi olarak susma ve dinlemeye dikkat çeken İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889), şu tespiti yapar: “İlim öğrenmenin ilk adımı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezber, dördüncüsü düşünmek beşincisi de yaymaktır. Bu nedenle ilim öğrenirken konuşmaktan çok dinlemeye meyilli ol!”²⁶ Samtın içeriğindeki bir diğer anlam yükü “hürmet ve muhabbet”tir. İlk bakışta muhabbet bizatihi kelimelerle sohbet etmek gibi anlaşılabilir da Anadolu irfânında da “Kalpten kalbe bir yol vardır görünmez” özdeyişi gereği muhabbetin esas kaynağı sükûttur. Bu minvalde Hz. Ali'nin şöyle söylediği rivâyet edilir: الصَّمْتُ دَاعِيَةٌ إِلَى الْمَحَبَّةِ “Sükût, muhabbete götürür.”²⁷ Büyüklerin veya otoritenin karşısında susma, derin bir saygının ifadesi sayıldığı gibi küçük veya müsâvî olana yönelik sessizlik, muhabbetin göstergesidir. Bu bahsi en güzel şekilde ihtisar eden hatiplerden biri Ömer b. el-Hattâb'dır (ö. 23/644) ve şöyle der: “İçinizde en sevdiğimiz, biz demeden en güzel şekilde susanlarınızdır. Konuştuğunda konuşması en sağlam olanınızdır. Onu imtihan etmeye kalktığımızda en güzel davrananınızdır.”²⁸

Bahsi geçen anlam dünyası dikkate alındığında mütekellimin ismindeki vasfa muhalif gerçekleştirdiği sükûtun, duygusal bir ifade şekli olarak kullanıldığında, lafzın ötesine geçerek derin duyguların açığa vurulmasına yardımcı olduğu söylenebilir. İfade edilmesi zor olan duygular, susmanın gücüyle daha etkili bir şekilde aktarılabilir. Öte yandan sükûtun yerinde kullanımı, dinleyici veya okuyucunun dikkatini celbetme konusunda önemli bir enstrümandır. Özellikle konuşmanın yoğun olduğu ortamlarda yapılan stratejik bir susma, iletişimi istenilen mecraya etkili bir şekilde yönlendirebilir. Samt olgusunun metodik özelliklerinden biri de şüphesiz anlamın derinleştirilmesidir. Bu amaca mebni oluşturulan boşluklar ve sessizlik, insanlara derin düşünce ve tefekkür fırsatları sunar.

2. SAMTA GÜÇ KATAN ÂMİLLER

Anlam sadece sözel olanda aranmaz. Samt, yani anlamlı sessizlik, sosyal iletişimin konuşmayla ilişkili, özgün ve çok anlamlı bir işlevidir. Bazı dilbilimciler, tarih sahnesine çıkan ilk insanların başlangıçta bedensel işaret ve hareketlerle, yani samt yoluyla anlaştıklarını; konuşmaya daha sonra geçtiklerini iddia etmektedirler.²⁹ Nitekim İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759) belâgat kapsamında değerlendirdiği dinleme ve susma, bedeninin tamamıyla ilgili bir durumdur. Hem anlamlı susmada hem de etkili dinlemede beden, bir bütün halinde devreye girer ve o an alacağı pozisyonlara göre bazı mesajlar verir. Dolayısıyla susma, bazı durumlarda konuşmanın işlevini yüklenir. İbnü'l-Mukaffa', belâgatı tanımlarken: “Bir bölümü susmada, bir bölümü dinlemede, bir bölümü işarette, bir bölümü de konuşmada ortaya çıkan girift bir ilimdir. Bu sayılanlarla gerçekleştirilen fiilde maksat, muhataba istenen mesaja iletilmesidir.” şeklinde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bunu teyit sadedinde eserinin muhakkik mukaddimesinde: “Efendim! Bir adamın sahip olması gereken en hayırlı haslet hangisidir?”

²⁵ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumejhâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/118.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/137.

²⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbü's-Samt ve âdâbü'l-lisân*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Beyrut: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1986), 301.

²⁸ Ebü'l-Meâli Bahaeddîn Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1996), 1/٢٤٤.

²⁹ Corci Zeydân, *el-Felsefetü'l-luğaviyye ve'l-elfâzu'l-'Arabiyye* (Kahire: Daru'l-Hilâl, 1969), 138.

diye sorulan İbn Mübârek'ten (ö. 181/797) şu latife nakledilir: "Önce sağlam akıl, yoksa güzel ahlak, yoksa kendisine yol gösterecek salih dost, sonra uzunca samt, o da yoksa acil ölüm..."³⁰ Ediplerin de ifade ettiği üzere samt, ilişkili olduğu faktörlerle bir kelam ifade eder ve iletişimde önemli bir güçtür. Bu başlık altında sessizliğe güç katan amiller ve onların iletişime etkileri değerlendirilecektir.

2.1. Akıl

Konuşmak, fitrî bir istidat olmakla birlikte susma mahareti sonradan öğrenilir. Allâh insanları yaratırken, insana maddi ve manevi ihtiyaçlarını ifade için konuşma yetisi vermişti. Bununla birlikte insanlar zamanla tecrübeye dayalı geliştirdikleri bazı iletişim araçları ile sözü desteklemiş veya sözün yerine onları ikame etmiştir. Sonradan öğrenilen susma, dinleme, beden dili... gibi enstrümanlar öğrenmenin merkezi olan akılla doğrudan ilişkili bir beyan görevi üstlenmişlerdir. İnsanlık tarihi boyunca göz önünde bulundurulmuş bu durum klasik edebiyat eserlerinin de konusu haline gelmiştir. Örneğin susma-akıl arasındaki bağa dikkat çeken Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780): "Âkilin dili kalbinde olur, ahmağın kalbi ise ağzındadır."³¹ şeklindeki ifadesi ile susmanın akıl yoluyla kesbedilen bir maharet olduğunu belirtmiştir. Bu diyalektiği papağan ve hindi karşılaştırması ile mizahî bağlamda insanlara anlatmaya çalışan Nasreddin Hoca da: "Papağan konuşuyorsa benim hindi de düşünür. Konuşan mı yoksa düşünen mi daha pahalıdır?" sorusu ile susmanın değerini ortaya koymuştur.³²

Susma, akıl olduğunda mütekellimi muhafaza eden bir koruyucu niteliği taşır. Nitekim her insan konuşabilir; sadece güçlü insanlar susabilirler. Kişi muhatabını bulduğunda söyleyecek sözü de varsa elbette konuşacak ve meramı lafza dökmek için derin düşünceye ihtiyaç duymayacaktır. Fakat akıllı insan çok düşünür, iyi dinler ve güzel de susar. Bu ameliye, hikmeti doğurur. Hikmetli kişi ise gerçekleştirdiği susma eylemi ile hem sözü hem de kendisini musibetlere karşı koruma altına alır. Bu minvalde yine Erzurumlu'nun bir risalesindeki şu sözü kayda değerdir: *... أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ الصَّمْتَ حِصْنًا مَتِينًا لِفِطْرِ الْأَشْرَارِ فِي قُلُوبِ الْعَارِفِينَ، وَلِحِفْظِهِمْ مِنْ شَرِّ أَهْلِ الطُّغْيَانِ* "... Allâh, âriflerin kalplerindeki sırrı ortaya çıkartmak ve onları zalimlerin şerrinden kurtarmak için samtı sağlam bir kale olarak yaratmıştır."³³

Susma, bir fikri içkinse aklîdir. Akıldan beslenen sükût ise konuşmayı bitirmez. Dille susan, dilde susan, bir şeyler anlatıyor demektir. Bu durum kuru bir sessizlik veya anlamsızlık hali değil, bilakis tam bir anlam durumudur. Bazen bir soru, bazen bir cevap, bazen bir yakarış, pişmanlık, gurur... Sessizliğin, arkasına düşünceyi alan bir söylem biçimi olduğu göz ardı edilmezse, her ne kadar gayr-i lafzî bir durum olsa da örtük bir söz olduğu hemen anlaşılır. Çünkü dil sussa da bilinç susmaz; sorunu yok saymaz, görmezlikten gelmez.³⁴ Öyleyse: "Susmayı söz ile tanımlamak mümkün müdür?" sorusu akla gelir. Bu durum bazı klasik Arap telifâtında tartışılmış ve efrâdını câmi', ağyârını mâni' bir tanımın yapılabilmesi için "bir şeyin aynı zamanda başka bir şey olmaması icap eder" kaydı gereği bunun mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır. Nitekim hadis ve kıraat âlimi Ebû Muhsir (ö. 833/1430), konuşmanın mı susmaya, susmanın mı konuşmaya üstün olduğunu tartışan bir gruba şöyle der: "Asla! Yıldız, ay gibi değildir. Siz susmayı konuşarak tanımlıyorsunuz; konuşmayı susarak değil."³⁵ Bir

³⁰ Ebû Muhammed Abdullâh İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağîr*, thk. Vâil b. Hâfız b. Halef (İskenderiye: Dâru İbnî'l-Kayyim, 2011), 11-12; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/12.

³¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 2/416.

³² Mustafa Duman, *Nasreddin Hoca ve 1555 Fıkrası* (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2008), 346.

³³ Ömer Faruk Can - Abdurrahman Mihcioğlu, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin Hisnü'l-ârifin min fiteni'z-zamân fi külli ân Adli Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (31 Ocak 2023), 123.

³⁴ Susmanın bir söylem olması durumu ile ilgili bk. Taşdelen, "Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Susku", 77.

³⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/191.

kelâm-ı kibâr ise aklın samt ile birlikteliğini şöyle özetler: إِنَّ الْعَبْدَ لَيَضْمُتُ فَيَجْتَمِعُ لَهُ لُتْبَةٌ “Kişi susarsa akıl ve zekâ kendisinde toplanır.”³⁶

2.2. Konuşma – Susma Dikotomisi

İnsan ile diğer canlılar arasında en mühim fark insanın meramını konuşarak muhabatına aktarmasıdır. Bazı dil ve tefsir âlimleri Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ “Biz insanı saygın bir şekilde yarattık.”³⁷ ayetinde geçen كَرَّمْنَا ifadesinin konuşma nimetine taalluk ettiğini bildirmektedir.³⁸ Çünkü saygın bir varlık, duygu ve düşüncelerini eksiksiz bir şekilde ifade etme yetisine sahip olmalıdır. Ancak İslâmî ilimlerin hemen hepsi “çok konuşmaktan kaçınma”, “susmayı tercih etme”, “dilin afeti...” gibi konuları işlemekte ve nutuk yeteneğine sahip bir varlığın bu becerisini çok açığa vurmamasını telkin etmektedir. Bu noktada iki soruya verilecek cevap önemlidir: “İnsan konuşmalı mı, yoksa susmalı mı?” ya da: “Sustuğumuz zaman, konuşmayı bitirmiş mi oluruz, yoksa asıl konuşma o zaman mı başlar?”

Dünya üzerinde her kazanımda olduğu gibi konuşmanın da ölçüsü olmalıdır. Nitekim Farsça “kalp” anlamında da kullanılan dil,³⁹ hem bu manada hem de konuşma aracı olarak değerlendirildiğinde söyledikleri ile insan arasında ahlaki terazi konumundadır. Çünkü henüz lafza dökülmemiş düşünceler kişinin tahakkümü altındadır. Fakat dilden sadır olduğu andan itibaren hakimiyet mütekellimde değil kelamdadır. Netice itibari ile dil, cürme meyyaldır. Kontrol altında tutulmadığı takdirde potansiyel bir sanıktır. Zira günümüz insanının çok konuşmasına rağmen geçerli ve kalıcı bir iletişim kuramıyor olması bunun açık bir ispatıdır. İletişim bozukluğunu engellemek ve teraziye dengede tutmak için konuşma ve konuşmama konusunda olaylara bazen muhalif yaklaşmak gerekir. Bununla ilgili ilk dönem sûflerinden Bîşr el-Hâfî’nin (ö. 227/841) şu sözü tefekküre değerlidir: “Konuşmak hoşuna gittiğinde sus, susmak hoşuna gittiğinde konuş. Susmandan dolayı kaçırduğun şeyi telafi etmen, konuşmaktan dolayı kaçırduğun şeyi elde etmeden daha kolaydır.”⁴⁰ Anlaşıyor ki konuşma ve susma içkin iki durumdur. Eğer samt da bir konuşma tarzıysa, bu üslup edebî bir söylem biçimi olarak değerlendirilebilir. Çünkü edebiyat alanında söz, mana, mütekellim ve muhatap hep birlikte belâgatı oluştururlar. Her konuşmanın kelâm, her susmanın samt olmadığını gösteren bir diyalog şöyle anlatılır: “Muâviye’nin (ö. 60/680) yanında adamın biri sözü uzattıkça uzatıyor ve sürekli saçmalıyormuş. Muâviye’nin durumdan rahatsız olduğunu anlayan adam üstüne bir de dönüp: ‘Susayım mı ey Müminlerin emiri?’ diye sorunca fırsatı kaçırmayan halife: ‘Hiç konuştun mu ki?!’ şeklinde kinevî cevabını verivermiş.”⁴¹ Anlaşıyor ki susku, manayı haiz bir söylem olmakla birlikte mütekellim ve muhatapın vasıflarından biri olabiliyorsa pek tabii belâgatın araştırma alanlarından biri sayılabilir. Bir belâgat konusu olarak susmayı değerlendiren el-Câhız, Kelb kabilesi şairlerinden birinin şu beytini delil getirir:

وَاعْلَمَ بِأَنَّ مِنَ الشُّكُوتِ إِبَانَةً وَمِنَ التَّكَلُّمِ مَا يَكُونُ خَبَالًا

*Bil ki susmanın bir bölümü beyân, konuşmanın ise yanılıdır.*⁴²

Örneklerden anlaşılacağı üzere İslâmî metinlerde konuşma ve susma olguları beyân anlamında muhalif değil mürâdif görülmüştür. Zira el-Câhız, beyân ilmini tanımlarken “anlama ve iletişim ne ile gerçekleşirse gerçekleşsin beyân odur” ifadesini kullanır. Bu bağlamda “kelam ve sükût, iletişimde birbirinin alternatifi olan durumlardır” denilebilir. Kur’ân-ı Kerîm, yerinde ve güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca

³⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’d-Dünyâ, *es-Samt ve âdâbu’l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eşerî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1410/1990), 49.

³⁷ el-İsrâ 17 /70.

³⁸ Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi (Keşfü’l-mahcûb)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 415.

³⁹ Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Birim Yayınları, 1998), 291.

⁴⁰ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdüniyye*, 1/193.

⁴¹ İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-ahbâr*, 2/190.

⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, 1/28.

benzetirken⁴³ Hz. Peygamber'in *مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ* "Allâh'a ve âhiret gününe inanan ya hayır konuşsun ya da sussun!"⁴⁴ uyarısı sözün güzeli ile samtın eşdeğer iletişim aracı olduğunu vurgulamaktadır.

2.3. Ahlâk

Samt, kelamın karşısında değil yanındadır. Fakat kelamın bütün işlevlerini yerine getirdiği de söylenemez. Muktaẓâ-i hâli dikkate alan konuşmacı, Allâh'ın sıfatlarından olan kelamı dil dışı faktörler (lafız, hat, akd, işaret, samt...) yardımıyla kuvvetlendirir. Bu kuvvet mekanizmalarını farklı şekillerde kategorize eden klasik dil alimleri, susmayı da söz konusu amiller arasında zikretmişlerdir.⁴⁵ Kelamın sürdürülmesini sağlayan samt, yerinde kullanıldığında bizatihi güçtür. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023): "Sus ki, bu sayede sultanı bile yenebilesin."⁴⁶ derken samtın kuvvetine dikkat çekmiştir. Yine selef dil alimlerinden biri de: "Kalemin/yazmanın iki hikmeti vardır: Konuşmanın belâğatı, susmanın yüceliği."⁴⁷ ifadesi ile susmanın sadece konuşmayı değil yazmayı da teyit ettiğine dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere susmak, insana vakar ve heybet verir. İslâm tarihi boyunca bütün devlet adamlarına yöneltilen tavsiyeler arasında çok sözden kaçınma zikredilmiştir. İlk bakışta acziyet gibi görünen bu tavır, sonuçları tahlil edildiğinde heybeti beraberinde getirir. Hz. Ali'nin bir valiye tavsiyesindeki: "Heybet/saygınlık çokça susmakla olur. Adaletle insanlar sana bağlanır."⁴⁸ sözü mürüvvet-susma ilişkisini en güzel şekilde yansıtmaktadır. Heybetin en büyüğü şüphesiz yaratıcının zatındadır. Bu nedenle de Allâh, kudretini ifade ederken hem kelam sıfatını hem de ona mukabil konuşmama fiilini kendisine atfetmiştir. Fakat Allâh'ın susması, kendi gücünü gösterdiği gibi yaratılanın acziyetini de ortaya koyar. Birçok ayette yer alan: "*Allâh, onlarla konuşmayacaktır.*"⁴⁹ ihtarı gazap ve içeriğindeki heybete işaret etmektedir.

Samtın kişiye kazandırdığı bir başka haslet sempatidir. Manzum ve mensur metin müellifleri bazen konuşarak susan bazen de susarak konuşan karakterleri baş kahraman yaparlar. Fakat hikâyenin sonunda susarak konuşanlar akılda kalır ve sevilir. Çünkü İslâmî alanda sıla-i rahîm olarak nitelendirilen varlıklar arası iletişimin en geniş ve en kapsamlı metodu gönül dilini kullanmaktır. Gönümüzü açmadan, gönüllere girmeden kurulacak iletişim sığ, yetersiz ve geçici bir etki oluşturmaktadır. Bu nedenle sadece edebî alanda değil gündelik hayatta, susku hali ile ortaya çıkan anlamlılık durumlarına biz de tanıklık ederiz. "Çok konuşuyor" diye şikâyet ettiklerimize nazaran "çok susuyor" serzenişimiz daha azdır. Çoğu zaman: "Senin susman konuşmandan efdaldır." diye latife yaptıklarımız da olur. Klasik literatür içerisinde de bunun birçok örneğini görmek mümkündür. Bunlardan biri şöyle anlatılır:

"Tâbiûn ulemasından Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) çok az konuşan bir arkadaşını bu hasletinden dolayı çok severdi. Bu adam bir gün durduk yere: "Ey Ebû Bahr! Şu mescidin damında yürüyebilir misin?" diye gereksiz bir kelam edince Ahnef adama şu beyitle cevap verdi:

وَكَايْنُ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْضُهُ فِي التَّكَلُّمِ

Suskun iken hoşuna giden kimsenin ekşiğini fazlasını konuşunca görürsün."⁵⁰

⁴³ İbrahim 14/24.

⁴⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987), "Edeb", 31 (No: 5672).

⁴⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 84.

⁴⁶ Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân el-Endelüsî et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1988), 3/137.

⁴⁷ et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 5/151.

⁴⁸ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 1/360.

⁴⁹ el-Bakara 2/47; Âl-i İmrân 3/77.

⁵⁰ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 7/63.

Sükût hali sadece kişinin muhatapları tarafından taltif edilmesini sağlamakla kalmaz kendisini sevmesini de beraberinde getirir. Kişi sözlerine hâkim olabilir ve kendini tutabilirse sağlam bir karakter kazanır. Bu karakter yapısı en zayıf zamanlarında bile duygu ve düşüncelerinin esiri olmaz. Varlığının amacını konuşarak değil tefekkür ile kavrar. Netice itibari ile insanın huzur ve saadeti kendisini bilmesi ve sevmesine bağlıdır. Medâinî'nin (ö. 228/843) söylediği gibi: "İlim seni irşad eder. İnatlaşmayı bırakmak sana karşı kıskançlığı ortadan kaldırır. Konuşmak seni muhtaç eder. Susmak ise seni sevdiren ve sevindirir."⁵¹

Samt, edep ve hayâ göstergesidir. Edebî hayâ, yerinde ve hikmetlice konuşmak, yeri geldiğinde ise içimize doğru seyahat ederek susabilmektir. Susarak bütün inkarcılara tevhiğî cevap vermek, peygamber mirasıdır. Eskilerin "susma orucu" diye adlandırdıkları durum, esasen edepli olduğunu dünyaya haykırmaktır. "Edebim el vermez edepsizlik edene; susmak en güzel cevap, edebi elden gidene" düsturunu beden dilinde yaşatmaktır. Bu niyetle susulduğunda samt, bizatihi ibadet olur. Babasız dünyaya gelen Hz. İsa'nın annesi, kavmi tarafından telin edildiğinde Allâh kendisine samt orucu tutmasını emretmiştir. İlgili ayette "Ye, iç, gözün aydın" فَكَلِمِي وَأُشْرِي وَفَرِي عَيْنًا فَأَمَّا تَرِينِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا "olsun. İnsanlardan birini göreceksin, 'Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım' de!"⁵² buyrulur. Arap dilcileri tarafından bu geleneğin çok eski bir Arap kültürü olduğu da söylenir. Bu bilgiye göre kadim Arap geleneğinde çeşitli susma oruçlarının uygulandığı, mükafat, ceza, ibadet, haya... gibi anlamlar taşıdığı belirtilmiştir. Örneğin sabahın akşamına kadar tutulan samt orucuna dars/ضرسٌ denilir ki bu kelime lügatte "ısırmak, dişini sıkma"⁵³ anlamlarına gelir. Bu oruca niyetlenenlerin konuşmamak için adeta dişlerini sıkmalarından mülhem bu isim verilmiştir. Yine aynı kelimenin hareke değişikliği ile (dırs/ضرس) "hilm"⁵⁴ anlamına geldiğini belirten alimlerin dars ile samt arasında bir haya ilişkisi kurduğunu görmekteyiz.

3. SAMTIN MÜSPET VE MENFİ YÖNLERİ

Dil ve edebiyat sessizliği sözün bağlamında bir iletişim aracı olarak kullanılır. Bu argüman daha çok hikâyenin geçtiği ortamın duygusal tonunu belirler. Örneğin ibadet sonrası suskunluk hali huzur ve dinginliğin göstergesi olurken karanlık ormanda sessizlik, tehlikenin ve gizemin artmasına sebep olur. Aynı şekilde samt hali kişide sembolik bir anlam taşıyıcı hüviyeti oluşturabilir. Bir karakterin sessizliği zekâ, edep, güç, sır gibi müspet vasıflara işaret edebildiği gibi cehalet, korkaklık, inkâr gibi menfi vasıfları da açığa çıkartabilir.

3.1. Müspet Susma

Sükûtun edebî sayılabilmesi için bilince değmesi, anlam yüklenmesi gerekir. Bu nedenle âkilin susması ile gayr-i âkilin susması bir değildir. Yani bir bağlamda sadır olması, öncesinde veya sonrasında anlamına işaret edecek saiklerin bulunması gerekir. Ayrıca suskunun failinin (mütekellimin) ve kendisini anlama seviyesine sahip bir muhatapın olması şarttır. Hal böyle olduğunda susma, derin bir sessizlik olmaktan çıkar doğurgan bir yapıya bürünür. Bu üretken samt hali bize iletişimle ilgili birtakım ipuçları verir. Örneğin susma sırrın göstergesidir. Sır kavramı filolojik yapısı itibariyle dahi sükût ile neredeyse özdeştir. Bu bağlamda sırrın büyük bir bölümü kendiliğinden samtı doğurur. İster ehemmiyetine inanarak isterse zaruretten kaynaklı sır saklama durumu söz konusu olsun, her iki durumda da susma mevcuttur. Fakat unutulmamalıdır ki samt kalbî, sükût lisânîdir. Arifler birbirlerine şöyle hitap eder: يَا ابْنَ آدَمَ "Ey Âdemoğlu! Nasıl oluyor da hikmeti fazla sözle arzuluyorsun? Oysa hikmeti, kalbin samtında lisânın sükûtunda

⁵¹ et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 5/184.

⁵² Meryem 19/26.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/116.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/513.

aramalısın.” Tasavvufta rabita olarak ifade edilen göstergesiz iletişime muttali olanlar, lafızların kifayetsizliğinden kurtuldukları ölçüde sırta vâkif olurlar. Dili susup kalbi susmayan kişi selamete ve rahata erişir. Dili de kalbi de susan kişi hakikatin sırrına ve Rabbine ulaşır. Kalbi susup dili konuşan kişi hikmete râm olur, doğruyu konuşur. Ne kalbi ne de dili susan kişi vehimlerin alay konusu olur.⁵⁵

Yerinde susmak yerinde konuşmaktan daha evlâdır. Konuşma ve susmanın sağlayacağı faydanın eşit olduğu durumlarda susma tercih edilmiştir. Buna göre samt ile anlatabildiğimiz yerde kelimeler, az konuşarak ifade edebildiğimiz yerde de çok konuşma makbul değildir. Konuşulacak yerde susmanın ayıplandığı gibi susma gereken yerde konuşmak da ayıptır. Nitekim belîğ kişi nerede susması gerektiğini nerede az veya çok konuşması gerektiğini bilen kişidir. Özetle konuşmanın bir adabı olduğu gibi susmanın da bir adabı vardır. Bu sebeptendir ki belâgat alanında sükûtun söz söylemekten daha değerli ve zor olduğunu ifade eden birçok vecizeye rastlanır. Bunların en anlamlılarından biri şöyledir: Konuşma güçlüğü çeken birinin konuşmaktan dolayı çektiği acının aynısını belîğ olan biri, sustuğu için çeker.⁵⁶ Sükût ıstırabına katlanıldığında susmanın zarif olanı samt ortaya çıkar ve: "Kelâmın fizza (gümüş) ise sükûtun olsun zehep (altın), Kemâl ehli kemâlâtı sükûtta buldular hep"⁵⁷ kelâm-ı kibarında ifade edilen hâlis fitrata ulaşılmış olur.

Samt sırta vukûfiyeti getirdiği gibi sessizliği bozmak da sırrı ifşa anlamına gelir. İnsanın muhafaza ile yükümlü olduğu hususlar konusunda Arap kültüründe yer alan *المَرْءُ مَحْبُورٌ تَحْتَ لِسَانِهِ* "İnsan dilinin altında gizlidir, dolayısıyla insanlardan sükût ve sükûnetle saklanır."⁵⁸ sözü manidardır. Samtın muhalifi olan yersiz konuşmak, bedeni yıpratacağı gibi ruhun gücünün de yitirilmesine sebep olacaktır. Yitirilen ruh, kendisinden arta kalan bir bedeni ifşaya mahkumdur. Mevzu ile ilgili Arap klasiklerinde meşhur bir hikâye şöyledir:

"Eşrâftan birinin, gerekli haller dışında hem kalbi hem de diliyle susmayı adet edinmiş bir oğlu varmış. Baba, dostlarına oğlunun konuşmamasından yakınmış. Bir gün baba oğul birlikte ava gitmişler. Babanın elinde keklük avında kullanmak için beslediği bir atmaca varmış. Dağlarda uzunca bir süre dolaşmışlar, ancak bir ava rastlamamışlar. Tam elleri boş dönecekken aniden bir keklük dağın arkasından cıyıklamış. Onu gören atmaca da hemen yakalayıp getirmiş. Bu esnada samt ehli çocuk gülmeye başlamış. Babası hayretle ona dönerek neden güldüğünü sorunca şu latif cevabı almış: 'Babacığım! Gördün mü? Keklik dilini tutsaydı atmacanın avı olmayacaktı. İnsanın da düşmanı dilidir. Ben bu sebeple sükûtu tercih ediyorum ki helakî değil kurtuluşu hak edeyim.'⁵⁹

Susarak konuşanların yanında susarak soru soranlar ve susarak cevap verenler de samtın belâgat yönüne katkı sağlamışlardır. Çünkü bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de "istifhâm" olarak adlandırılan soru-cevap üslubu edebiyatın ilgi alanlarından biri olmuştur. Arap dilinde kullanılan üsluplardan biri olan istifhâm, kelime yapısından da anlaşılacağı üzere anlama isteğine matuftur. Barındırdığı talep manası sebebiyle inşâ cümlelerinden sayılan istifhâm cümleleri, hakiki kuruluş amacı bu olmasına rağmen belli sebeplerle kendi anlamları dışında kullanılabilir. Bunun yanında kendi kalıp ifadeleri dışında pek çok yolla istifham manası verilebilmektedir. Sözün siyak ve sibakı dikkate alınarak samt üslubunun da bazen istifham ya da cevap manasına geldiği görülür. Elbette bu örüntü ancak ilim ehli tarafından tespit edilebilir. Bu durumu teyit eden bir kısım şöyledir:

⁵⁵ Samtın sırta delaleti konusunda detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Can - Abdurrahman Mihcioğlu, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin Hısnü'l-ârifin min fiteni'z-zamân fi külli ân Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (31 Ocak 2023), 115-166.

⁵⁶ et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 7/25; Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1/206.

⁵⁷ Süreyya A. Beyzadeoğlu, "Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye'de Türkçe ile Birlikte Arapça, Farsça ve Fransızca'da Ortak Kullanılan Atasözleri ve Deyimler", *İlmi Araştırmalar* 19 (Şubat 2014), 31.

⁵⁸ Can - Mihcioğlu, "Hısnü'l-ârifin", 138.

⁵⁹ Can - Mihcioğlu, "Hısnü'l-ârifin", 139-140.

“İmâm Şâfiî kendisine sorulan bir soru üzerine uzun süre sükût halini korur. Derler ki ‘Allâh iyiliğini versin ey İmâm! Neden sorumuza cevap vermezsin?’ Uzun suskunluğun ardından İmâm şunları söyler: ‘Susmanın mı yoksa konuşmanın mı daha yerinde bir cevap olduğunu anlayıncaya kadar size şifâhî bir cevap vermeyeceğim.’”⁶⁰

Sükût ile cevabın birbirine muhalif iki muhatabı vardır. Bunlardan birincisi kendisine çok muhabbet beslenen kimse, ikincisi sefih olan kimsedir. Gönül ehline samt ile cevap verilir ki muhabbetin sırrı ifşa olmasın ve hayâdan ödün verilmesin. Şiirleri şevâhiddden sayılan son Arap şairi Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî (ö. 167/783-84), susmanın kişiyi evet veya hayır demekten nasıl kurtardığını şu beyitlerle dile getirmiştir:

وَإِذَا قُلْتُ لَهَا جُودِي لَنَا خَرَجْتُ بِالصَّمْتِ عَنْ لَا وَنَعَم
وَإِنَّ سُكُوتَهَا عِنْدِي لِبَشْرَى وَإِنَّ عِنَاءَهَا عِنْدِي لَمَعْنَى

Sevgiliye, bize cömert davran dedim. Ne evet dedi ne hayır, sustu

*Halbuki susması benim için sürûr, şakıması ayrı manâ*⁶¹

Susmak öte yandan bir kurtuluş vesilesidir. Öncelikle kişinin dünyevî bağımlılıklarından kurtulması için önemli bir aktördür. Tefekkürün ilk adımı olan samt, kişinin bidâyet, hidâyet ve nihâyeti hususunda düşünebilmesine olanak sağlayan dünyadan nefes alma merhalesidir. Kişi için yanlış anlaşılmaktan, beladan, gûnahtan, faydasız olandan kurtuluş yoludur. Sözü felâket, dili âfet sayan İslâm alimleri samtı bu bela ve musibetten kurtuluş yolu olarak tavsiye etmişlerdir. Çünkü söz kimseyi incitmese dahi övünme vesilesi olabilir. Bu minvalde Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) yazdığı mektup hoşuna gidecek kadar güzel olursa onu yırtıp attığı, yerine daha vasat satırlar kaleme aldığı, güzel sözü kibir sebebi saydığı rivâyet edilir.⁶² Burada samtın nefse muhalefet anlamına geldiği, konuşmada evsat olanı tercihin ise samt olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Yapısı gereği harf, ses ve söz bağlarından kurtulmaktır aynı zamanda. Emsâl ve hikemiyâta dair önemli eserler telif eden Ali b. Ubeyde er-Reyhânî (ö. 219/834), susmayı şöyle özetler: “Susmak, yanlış anlaşılmadan kurtarır, dil sürçmesinden korur ve lüzumsuz sözden de uzak tutar.”⁶³ Özetle temizlenmenin ve temiz görünmenin usulüdür samt. Muhammed b. el-Münkedir der ki: “Dinlemeyi konuşmaktan daha çok severim. Çünkü susup dinleyen temiz kalır; konuşan ise ağızından çıkanlara karşı sürekli kendini korumak zorundadır.”⁶⁴

Sessizlik, sadece dışsal bir durum değil, aynı zamanda içsel bir deneyimdir. Bir ortamın sessiz olması, zihinsel gürültünün yokluğu anlamına gelmez. İçsel gürültü, düşüncelerimizin, endişelerimizin ve duygusal tepkilerimizin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu nedenle, susmak kişiyi sadece kendi dışındaki seslerden kurtarmakla kalmaz aynı zamanda onun zihinsel olanı doğru yönetmesine yardımcı olur. Dünyanın empoze ettiği sürekli üretim ihtiyacı, duygusal dalgalanmaların yaşanmasına sebep olacak, dolayısıyla kişinin endişesi her geçen gün artacaktır. Zaman zaman da olsa ortaya konan samt hali, dünyevî veya uhrevî kaygıların yoğunluğunu azaltacak ve duygusal dengeyi geri kazanmamıza yardımcı olacaktır. Bir bedevinin söylediği gibi: “Anlamak için konuşur, öğrenmek için insanlara karışır, rahat etmek için susar, kazanmak için yalnız kalırız.”⁶⁵ Ve Rasûl (s.a.v.) buyurur: *مَنْ صَمَّتْ نَجَا “Susan kurtulur.”*⁶⁶

⁶⁰ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 1/209.

⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ eş-Sûlî, *Edebü'l-küttâb* (Mısır: y.y., 1341), 233; Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd el-Bağdâdî İbn Dâvûd ez-Zâhirî, *ez-Zühre* (b.y.: y.y., ts.), 112.

⁶² ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. ‘Abdulhalîm Maḥmûd - Maḥmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.), 342.

⁶³ Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Maḥbûb Câhız, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Beyrut: y.y., 1423), 42.

⁶⁴ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 1/364.

⁶⁵ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/30.

⁶⁶ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Haleb, 1975), “Sıfatü'l-kıyâme, Rekâik ve verâ”, 50 (No: 2501).

1.5. Menfi Susma

Samtın belli durumlarda söze yardımcı görevini üstlendiği söylenebilir. Fakat susma, konuşmanın taşıdığı tüm işlevi yerine getiremez ve her samt beyân maksadı taşımaz. Samt, susan kişi konuşabilecekken sustuğu durumda belâgat açısından bir anlam ifade eder. Mesela kişi susma eyleminden önce muhatabına bir şeyler söylemiş ve bu söylediklerine yüz kızarıklığı, yüzün düşmesi ve el işaretleri gibi bazı durumlar eşlik etmiş olabilir. Tam olarak bu karinelerin arkasından gelen bir susma, muhatabın bunları anlayabilecek aklî ve duygusal becerilere sahip olduğu durumda beyân edici ve belîğ kabul edilebilir.⁶⁷ Aksi halde gerçekleştirilen eylem beyhude bir sükuttan ibarettir.

Cahilin susması beyhudedir mesela. Çünkü suskunun derinliğine vakıf olduğu için değil konuşacak sözü olmadığı için susar. Bazen de zekice yaklaşımlara karşı dili tutulur. Bu da Klasik Arap literatüründe edebî bir ifade çeşidi olan *ecvibe-i müskite* kavramıyla ifade edilmektedir. Kendisine söylenen bir söz karşılığında verecek cevabı olmayan kimse de “مُفْحَمٌ”, “بِهْتٌ” ve “أَبْسٌ” gibi kavramlarla ifade edilmektedir.⁶⁸ İnkarcıların Kur’ân karşısındaki durumu böyledir. Hz. İbrahim’in yaratıcıyı belîğ tasviri karşısında kâfirlerin durumu şöyle anlatılır:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, "Benim Rabbim diriltir, öldürür." demiş; o da "Ben de diriltir, öldürürüm" demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" deyince, kâfir susup kaldı. Zaten Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁶⁹

Görüldüğü üzere ayette geçen *bühite/biht* fiili konuşabilecekken karşısındaki delillerin kuvvetinden kendisinde konuşma takati bulamama durumunu ifade etmektedir. Böyle bir durumda yapılacak en hayırlı iş susmaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de *وَسِئْرُ الْجَاهِلِ، وَسِئْرُ الْعَالِمِ، وَالصَّمْتُ زَيْنُ الْعَالِمِ، وَسِئْرُ الْجَاهِلِ* de “Sükût âlimin süsü, cahilin (kusurlarını örten) perdesidir.”⁷⁰ buyurmak suretiyle cahilin konuşmasının da sükûtunun da kendisini ifşa eden bir durum olduğunu bildirmektedir.

SONUÇ

Dil denilince sadece söylemek eylemi üzerine kurulu bir yapı akla gelir. Dolayısıyla söylemeyen, söylemeye eğilim duymayan, konuşmaya sıcak bakmayan bir dil tahayyül zordur. Çünkü yaratıcısı ile iletişim kurma fitratında olan varlık için mutlak bir sükûtan söz edilemez. Fakat bu durum kendisinin sürekli konuşma halinde olması sonucunu da doğurmaz. Bu nedenle tıpkı söz gibi susma ve sessizlik durumu da dilin önemli yapı taşlarından biri kabul edilmiştir. Samtın, yani anlamlı susmanın edebî bir tutum olarak ortaya çıktığı durumlar vardır. Samtın bir söylem biçimi olması, kendisine bir anlam atfedildiğine ve her ne kadar göstergesiz de olsa gizli bir söz dizilimine sahip olduğuna işaret etmektedir.

Belâgatın ana konuları içerisinde yer alan beyân, sadece dilin somut göstergeleri olan harfler, heceler, kelime kalıpları ve cümle yapısı ile ilgilenmez. Bunun yanında iletişim için vazgeçilmez olan jest-mimik gibi bedensel işaretler ve samt gibi içsel ifadeler de beyân kapsamında değerlendirilir. Bu nedenle de söz konusu kavram, belâgat konuları içerisinde yerini almıştır. Genelde belâgatın bütün alanları özelde ise meânî, bir bağlam içerisinde sözün

⁶⁷ İbrahim Abdülfettâh Ramazân, “Hîne yekûnü’s-samtu belâgaten”, *Mecelletü Külliyyetil’-d-dirâsâti’l-islâmiyye ve’l-’arabiyye li’l-benât* 11/5 (2020), 1050.

⁶⁸ Görgün, “Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi”, 323-324.

⁶⁹ el-Bakara 2/258.

⁷⁰ Ebu’l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü’l-Esrîr, *Üsdü’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe* (Kahire: Dâru’ş-Şa’b, 1970), 4217; Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Dâru’l-Fikr, 1416), 9879.

siyak ve sibakına göre samta hüzün, tefekkür, hürmet, muhabbet, sır, cevap, cehalet... gibi anlamlar yüklemiştir. Bu anlam dünyasını okuyucuya sunma adına klasik Arap literatüründe hatırı sayılır ölçüde telifât kaleme alınmıştır. Fakat üzerine ne kadar söz söylenirse söylensin samt konusu bütün dillerde akademik açıdan bakır olma özelliğini haizdir. Alan araştırmacıları, interdisipliner çalışmaların yanında spesifik manada samt konusunun ilişkili olduğu alanlarda yapacakları araştırmalarla insan ilişkilerine katkı sağlayabilirler. Özellikle psikoloji, sosyoloji, kelâm, fıkıh, edebiyat gibi alanlarda gerçekleştirilecek çalışmalar, akademi dünyasına ciddi katkılar sağlayacaktır. Diğer yandan modernizm etkisi ile gittikçe zayıflayan insanî ilişkilerde zaman zaman samtın limanına sığınma, dünyevî yorgunluğu azaltacak ve kişinin insanlara karşı muhabbetini artıracaktır. Nitekim konuşma ve konuşmama konusunda cüzi iradeye sahip insan, fikirlerini lafza döktüğü anda kelamın tahakkümü altına girdiğini unutmamalı, bin düşünüp bir konuşmalıdır. Böyle olduğunda sükût hali, karakterini geliştiren insana vakar, heybet, hikmet, sempati, edep ve hayâ gibi hasletler kazandıracaktır.

Susma eyleminin daha çok pozitif etkileri üzerinde durulan çalışmamızdan hareketle samtın sadece güzelliğe kapı araladığı sonucu da çıkartılmamalıdır. Zira diline hâkim olma, kurtuluş vesilesi olabileceği gibi beyhude bir sonuç da ortaya çıkartabilir. Susma bazen dünyevî olandan kurtarır bazen de hakkın karşısında boyun eğmenin bir işaretidir. Sükût ile menfi bir sonuca ulaşan kimse de suskunluk halini kelama dönüştürmekten kaçınmamalıdır. Unutulmamalıdır ki; susma, sadece konuşanın değil dinleyenin de maharetidir. Samtı zihninde lafızlara dökecek, sessizliğin ne söylediğini anlayacak kaliteli bir muhatabın varlığı, samt kavramını edebiyatın ilgi alanına dahledecek önemli bir taraftır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyin. *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Beyzadeoğlu, Süreyya A. "Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye'de Türkçe ile Birlikte Arapça, Farsça ve Fransızca'da Ortak Kullanılan Atasözleri ve Deyimler". *İlmi Araştırmalar* 19 (Şubat 2014), 23-33.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987.
- el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*. Beyrut: y.y., 1423.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb . *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2002.
- Can, Ömer Faruk - Mihcioglu, Abdurrahman. "İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin Hısnü'l-ârifin min fiteni'z-zamân fi külli ân Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (Ocak 2023), 115-166.

- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve's-sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Corci Zeydân. *el-Felsefetü'l-luğaviyye ve'l-elfâzu'l-'Arabiyye*. Kahire: Daru'l-Hilâl, 1969.
- Duman, Mustafa. *Nasreddin Hoca ve 1555 Fıkrası*. İstanbul: Heyamola Yayınları, 2008.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. 3 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Riyad: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Görgün, Muhammed Emin. "Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 307-345.
- Hacizade, Naile. "Türkçede Susma ve Sessizlik Kavramları Üzerine". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/29 (2011), 1-10.
- Hâfız Hemmâm Ahmed b. Tuğberk (?). *en-Nutku'l-mefhûm min ehli's-samti'l-ma'lûm*. (New Jersey: Princeton University Library, 2271-4915-368-1864).
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyhâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1983.
- İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd el-Bağdâdî. *ez-Zühre*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *es-Samt ve âdâbu'l-lisân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eşerî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *es-Samt ve hıfzu'l-lisân*. Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 1986.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Samt ve âdâbü'l-lisân*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Çazvî. *Mu'cemu Meğâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hamdûn, Ebû'l-Meâlî Bahaeddîn Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*. ed. İhsân Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1970.
- İbnü'l-Mukaffâ', Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Edebü's-sağîr*. thk. Vâil b. Hâfız b. Halef. İskenderiye: Dâru İbni'l-Kayyim, 2011.
- İbrahim Abdülfettâh Ramazân. "Hîyne yekûnü's-samtu belâgaten". *Mecelletü Külliyyetil'd-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-'Aabiyye li'l-benât* 11/5 (2020), 1042-1067.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. "Sükût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- el-Kuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. 'Abdulhalîm Maḥmûd - Maḥmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.
- M. Kahtân, Abdülkâdir. *es-Sükûtü'l-mu'abbir 'ani'l-irâde ve esseruhû fi't-tasarrufât*. Kahire: Câmîatü 'Ayn Şems, Külliyyetü'l-Hukûk, 1991.

- en-Nîsâbûrî, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. Beyrut: y.y., 1416.
- Özkan, Ahmet. "Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt". *Ekev Akademi Dergisi* 0/86 (2021), 57-67.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Edebü'l-küttâb*. Mısır: y.y., 1341.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü's-semt fi's-samt*. thk. Ahmed Muhammed Süleymân. Beyrut: Dârü'l-İlm ve'l-İmân, 2010.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Sükûtun Zerafeti*. çev. Ercan Urcan. İstanbul: Risale, 2018.
- Taşdelen, Vefa. "Felsefî Bir Söylem Biçimi Olarak Susku". *Erdem* 70 (01 Kasım 2016), 75-84. <https://doi.org/10.32704/erdem.536838>
- et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1988.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Haleb, 2. Basım, 1975.
- Uludağ, Süleyman. *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- ez-Zebîdî, Murtezâ Muhammed b. Muhammed el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dârü'l-Hidâye, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsü'l-ahbâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesütü'l-'Alemî, 1. Basım, 1412.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 479-498

**'Kaderiyye Bu Ümmetin Mecûsîleridir' Hadisinin
Mu'tezile'ye İsnâdı Bir Eş'arî-Mâtürîdî Savunusundan
İbaret midir?**

*Is the Attribution of the Hadith 'The Qadariyye is Majosis of
this Ummah' to the Mu'tazila Consisting of an Ash'ari-
Maturidi Advocacy?*

Abdullah NAMLI

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri
Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., University of Nevşehir Hacı Bektaş Veli Faculty of Theology, Department of
Kalam and History of Islamic Sects.

Nevşehir/Türkiye

✉ abdnamli@hotmail.com  orcid.org/0000-0001-7099-3018

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Namlı, Abdullah. "'Kaderiyye Bu Ümmetin Mecûsîleridir' Hadisinin Mu'tezile'ye İsnâdı Bir Eş'arî-Mâtürîdî Savunusundan İbaret Midir?'. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 479-498. <https://doi.org/10.52637/kiid.1322078>

Cite as: Namlı, Abdullah. "Is the Attribution of the Hadith 'The Qadariyye is Majosis of this Ummah' to the Mu'tazila Consisting of an Ash'ari-Maturidi Advocacy?'. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 479-498. <https://doi.org/10.52637/kiid.1322078>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Abdullah NAMLI | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

'Kaderiyye Bu Ümmetin Mecûsileridir' Hadisinin Mu'tezile'ye İsnadı Bir Eş'arî-Mâtürîdî Savunusundan İbaret midir?

Öz

Kaderiyye adı yergi ifade eden bir isimdir. İslam Mezhepler Tarihi içerisinde Gaylân ed-Dimeşkî ve Ma'bed el-Cühenî'ye nispet edilen bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisinin de kader inancını benimsemedikleri sahîh haberlerle bize ulaşmaktadır. Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsileri olduğu yönündeki hadisler, hadislerin tedvîn ve kitaplaştırıldığı dönemlerden beri mevcuttur. Kelamcılar, mütevâtir haberlerin delil olması konusunda ittifâk etmişlerdir. Bunların dışındaki haberlerin delil olamayacağı hakkında neredeyse söz birliği etmiş olmalarına rağmen yine de kelamcılar bu kritere uymayan haberleri de birbirlerine karşı delil olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Konumuzla ilgili rivâyetler ise sahîh derecesine ulaşamayan hasen veya zayıf hadislerdir. Hadis âlimleri tarafından râvîlerinin cerh edilip, senetleri bakımından delil olamayacakları belirtilmiş olsa da ilgili hadis grupları kelam ilminin literatürüne girmiş ve karşılıklı tartışmalar başlamıştır. Kelamcılar, bu hadislerin senetlerindeki problemlerden haberdar oldukları için çoğu zaman tartışılan konunun hasen veya zayıf bir hadis metnine dayandığını belirtmeden tartışmışlardır. Ancak "Kaderiyye"nin kim olduğu sorusu, muhataplarınca farklı deliller ileri sürülerek, karşılıklı birbirlerini suçlayıcı ve itham edici mahiyette cevaplandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet ekollerinin kurucuları Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebû Mansûr Mâtürîdî, Kaderiyye'nin, aynı isimle anılan ekol ve onun çoğu görüşünü benimseyen Mu'tezile olduğu kanaatindedirler. Onlara göre Kaderiyye, Allah'ın takdîrini kabul etmeyen, kader inancını inkâr edenlerdir. Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* isimli eserinde ilgili hadislerin metnine değinmeden, muhataplarının adını da zikretmeden, onlar adına diyalektik bir metotla; "bizi niçin Kaderiyye diye adlandırıyorsunuz?" diye söze başlayıp, eleştirilerini kader-takdîr meselesi üzerinden yürütmektedir. İnsanın kesb ettiği fiillerin Allah tarafından değil de kulların kendileri tarafından takdîr edilip, yine kendileri tarafından yapıldığı/yaratıldığı, iddiasını eleştirilerinin merkezine oturtmaktadır. Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne* adlı eserinde ise doğrudan Mu'tezile ekolünü hedef almakta ve onların en önemli hatalarından birisinin Mecûsiler gibi kulların kendi kötü fiillerini kendilerinin yarattığını kabul etmeleri olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Kaderiyye veya diğer adıyla Mu'tezile'nin yerilip kınanmasına ait özel bir başlık açmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin hâdis irâde anlayışı ile Mecûsilerin, İblîs'in ortaya çıkışının birbiriyle aynı şey olduğundan hareketle onların bu ümmetin Mecûsileri olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî'ye göre Mecûsilerin, düalizme (Senevîlik) yönelmelerinin sebebi; onların, evrende var olan şer ve fesâdi yaratma fiilini Tanrı'ya izâfe etmenin doğru olamayacağı anlayışıdır. Mu'tezile, bu konuda da onlarla fikir birliği içerisinde. Mâtürîdî, mezheplerin isimlendirilmesinde önemli bir yere sahip olan yaygın kullanıma da dikkat çekerek, Mu'tezile'nin kendisi dışında tüm İslam ümmetinin, onları, "Kaderiyye" diye de adlandırdığını belirtmektedir. Mâtürîdî, Mecûsî-Mu'tezilî benzerliğine dâir rasyonel olmayan, sübjektif bazı deliller de öne sürmektedir. Konunun taraflarından biri olan Kadı Abdülcebbâr ise Mu'tezile'nin genel kanaatlerine uygun davranarak, "Kaderiyye" kelimesinin bir nispet ismi olarak, kazâ ve kaderi Allah'a nispet eden cebr taraftarlarına verilen bir isim olduğunu savunmasının temeline yerleştirmektedir. Kadı Abdülcebbâr'a izâfe edilmekle beraber, ona âdiyeti hakkında şüpheler bulunan, *Serhu'l-uşûli'l-ğamse* adlı kitapta "Kaderiyye" kelimesinin bir nispet ismi olmasından hareket edilmektedir. Kadı Abdülcebbâr, devamında meseleye benzeyen ve benzetilen açısından da yaklaşmakta ve iddialarını bunun üzerine bina etmeye çalışmaktadır. O, Cebriyye'den saydığı Eş'ariyye mensuplarının Mecûsîlere benzediğine çeşitli örnekler vermektedir. O, Mücbire ve Eş'arîlerin, Mecûsîlere, "teklif-i mâ lâ yutâk: güç yetirilemeyen şeylerin kula emredilmesi" yönünden de benzerliği bulunduğunu öne sürmektedir. Kadı Abdülcebbâr, meseleyi hüsün-kubuh konusuyla irtibatlandırmaktadır. Mu'tezile ve İslamiyet dışındaki diğer din mensuplarının ma'bûdlarına sadece hasen/hüsün olan fiilleri izâfe ettiklerini delillendirmeye çalışmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, Mecûsî-Eş'arî benzerliğine dâir rasyonel olmayan, sübjektif bazı deliller de öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kaderiyye, Mu'tezile, el-Eş'arî, el-Mâtürîdî, Kadı Abdülcebbâr, Mecûsîlik.

Is the Attribution of the Hadith 'The Qadariyye is Majosis of this Ummah' to the Mu'tazila Consisting of an Ash'ari-Maturidi Advocacy?

Abstract

The name Qadariyya is a name that expresses satire. It appears as a school attributed to Gaylan al-Dimeski and Ma'bed al-Cuhani in the History of Islamic Sects. It reaches us with authentic news that both of them do not adopt the belief in destiny. The hadiths that the Qadariyya are the Majosis of this ummah have existed since the time when the hadiths were collected and compiled into a book. Theologians have agreed on the fact that mutawatir news is evidence. Although they almost unanimously agreed that news other than these could not be evidence, theologians did not hesitate to use news that did not meet this criterion as evidence against each other. The narrations related to our subject are hasan or weak hadiths that cannot reach the level of authenticity. Although it was stated by the hadith scholars that their narrators were annotated and that they could not be evidence in terms of their documents, the related hadith groups entered the literature of the science of kalam and mutual discussions began. Since theologians were aware of the problems in the scripts of these hadiths, they often discussed the issue without stating that it was based on a hasan or weak hadith text. However, the question of who the "Qadariyya" is answered by the interlocutors in a way that accuses each other, by putting forward different evidences. Abu'l-Hasen al-Ash'ari and Abu Mansur Maturidi, the founders of the Ahl al-Sunnah schools, are of the opinion that Qadariyya is the school called by the same name and the Mu'tazila who adopt most of its views. According to them, Qadariyya are those who do not accept Allah's will and deny belief in destiny. al-Ash'ari, in his work named *al-Luma' fi'r-red' ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, without mentioning the text of the related hadiths, without mentioning the names of his interlocutors, with a dialectical method on their behalf; "Why do you call us Qadariyya?" He begins his speech and carries out his criticisms on the issue of fate-decree. He puts the claim that the acts committed by man are not appreciated by Allah, but by the servants themselves, and that they are done/created by themselves, at the center of his criticism. In his work named *al-Ibane 'an uşul al-diyane*, al-Ash'ari directly targets the Mu'tazila school and says that one of their most important mistakes is that they accept that they created their own bad deeds, like the Majosis. Maturidi opened a special title in his book called *Kitab al-tawhid*, which refers to the denigration and condemnation of Qadariyya or Mu'tazila. Maturidi argues that the Mu'tazila's understanding of the hadith will and the Magi's understanding of the emergence of Iblis are one and the same, and that they are the Majosis of this ummah. According to Maturidi, the reason for the Magi's inclination towards dualism is; Their understanding that it is not correct to attribute the act of creating evil and corruption in the universe to God. The Mu'tazila is in agreement with them on this issue as well. Maturidi also draws attention to the widespread use that has an important place in naming the sects, and states that, apart from the Mu'tazila himself, the entire Islamic ummah also calls them "Qadariyya". Maturidi also put forward some irrational and subjective evidences regarding the similarity of the Magusi-Mu'tazila. On the other hand, Qadi 'Abd al-Jabbar, one of the parties to the subject, acts in accordance with the general opinions of the Mu'tazila and places the word "Qadariyya" as a name of comparison, as a name given to the supporters of coercion who attribute qada and fate to Allah. Although it is attributed to Qadi 'Abd al-Jabbar, in the book titled *Serh al-uşul al-ħamse*, in which there are doubts about its belonging to him, the word "Qadariyya" is a name for comparison. Qadi 'Abd al-Jabbar then approaches the issue from the point of view that resembles and is compared, and tries to build his claims on it. He gives various examples to the Magi that resemble the members of the Ash'ariyya, whom he counts from the Jabriyya. He argues that Jabriyya and Ash'aris are similar to the Magi in terms of "taqlif ma la yutak: ordering the things that cannot be afforded to the servant". Qadi 'Abd al-Jabbar also connects the issue with the subject of husn-kubuh. He tries to prove that Mu'tazila and members of other religions other than Islam attribute only good deeds to their gods. Qadi 'Abd al-Jabbar also put forward some irrational and subjective evidences for the Magi-Ash'ari similarity.

Keywords: Kalam (Islamic Theology), Qadariyya, Mu'tazila, al-Ash'ari, al-Maturidi, Qadi 'Abd al-Jabbar, Majosis (Zoroastrians).

GİRİŞ

Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsîleri olduğu yönündeki hadisler, hadislerin tedvîn ve kitaplaştırıldığı dönemlerden beri mevcuttur. Ancak Kaderiyye ile ilgili hadis-i şeriflerin Ehl-i Sünnet tarafından kurnazca uydurulduğu yönünde iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar ortaya atarlardan bir kısmının bu iddiaların sadece Ehl-i Sünnet ekolleri tarafından ileri sürüldüğünü zannederek Mu'tezile'yi savunma, mevzî alma durumuna geçmeleri doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Zira Mu'tezile temsilcileri de aynı hadis grubunu delil getirerek kendilerine izâfe edilen Mecûsîlik ithamlarını reddetme yoluna gitmişlerdir.

Tarihselcilerin liderlerinden Fazlur Rahmân (ö. 1408/1988), bu hadis grubu ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Mu'tezile'nin, "Allah'ın kötülüğün değil, sadece iyiliğin yaratıcısı olduğunu" savunması sebebiyle onlara; "İslam'ın Zerdüştlüğü" denildiğini kabul etmektedir. Fazlur Rahmân, bu hadisin açıkça görülmemekle beraber, teknik bakımdan son derece dikkatlice düşünülmüş ve tartışılmış bir akıl yürütmeye dayandığını, bundan dolayı Hz. Peygamber'e dayandırılmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu cümle çok iyi formüle edilmiş ve bir hadis formuna büründürülmüştür. Fazlur Rahmân'a göre irâde hürriyeti ve kaderle ilgili hadislerin hepsini değilse de kâhir ekseriyetini bu tarihî durumun ürünü olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür hadislerin Hz. Peygamber'den geldiğini söylemek mümkün değildir.¹ Burada Fazlur Rahmân, kaderle ilgili hadislerin çoğunun uydurma olduğunu söylemekle beraber, bu tür hadisleri kimlerin uydurduğunu tam olarak belirtmemektedir. Zira onun açıklamalarında, bu hadisleri uyduranların kim oldukları; Selef-i Sâlihîn, Tâbiûn, Cebriyye, Ehl-i Hadîs, Eş'arîler, Mâtürîdîler vb. olup-olmadıkları açıkça ifade edilmemiştir.

Konumuzun ana eksenlerinden birisini oluşturan hadis rivâyet gruplarının, hadis ilmi açısından kritiği ile ilgili, Yavuz Köktaş'ın; *Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* isimli makalesi konumuz bakımından değerlidir.² Ayrıca konuyla ilgili olarak, Cahid Kara'nın; *İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)* adlı makalesi ve *İlk Dönem İslam Toplumlarında Mecûsîlerle Birlikte Yaşama Örnekleri* sempozyum bildirisi, Mehmet Mahfuz Söylemez'in; *Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler*, Hilmi Karaağaç'ın; *Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı*, Yakup Hafızoğlu'nun; *Kadı Abdülcebbar'ın Mecûsî Teoloji Tenkidi* makaleleri vb. çalışmalar dikkate değerdir.³ Akademik metoda uygun olmayan Kütüb-ü Sitte'de mevcut bulunan hadisin metni ve kaynağı bile yer almayan sığ bazı çalışmalar varsa da bunların isimlerini burada zikretmeye değer bulmuyoruz.

Kelamcılarının herhangi bir konuyu tartışabilmeleri için o konuyla ilgili âyet veya hadis formunda bir postülatın bulunması gerekmektedir. Akli bir konu da kelamcılar arasında pekala tartışılabilmektedir. Biz, bu bakımdan öncelikle konumuzu ilgilendiren hadis gruplarını inceleyip, değerlendireceğiz. Daha sonra Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025)'in yorumları üzerinden konuyu ele alacağız. Bizim çalışmamızda, Kaderiyye hakkındaki hadislerin sistemli ana kelam ekollerinin doğuşundan önce hicrî ilk üç asırda yani hadislerin tedvîn döneminde de var oldukları göz önüne alınarak, ilgili rivâyet gruplarının Ehl-i Sünnet kelam ekolleri tarafından

¹ bk. Fazlur Rahmân, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 329; Abdullah Namlı, *Tekvîn ve Kulların Fiillerinin Yaratılışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 61-63.

² bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *HTD: Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.

³ bk. Cahid Kara, "İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)", *Dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 19-59; Cahid Kara, "İlk Dönem İslam Toplumlarında Mecûsîlerle Birlikte Yaşama Örnekleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu (Mardin 17-19 Nisan 2015)*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 175-209; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler", *İslamî İlimler Dergisi* Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı Sayısı (Ekim 2014), 415-425; Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212; Yakup Hafızoğlu, "Kadı Abdülcebbar'ın Mecûsî Teoloji Tenkidi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 929-957.

kendilerini savunmak üzere formüle edilip, uydurulmasının mümkün olup-olmadığını araştıracağız. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak her üç kelam ekolünün adı geçen ileri gelenlerinin Kaderiyye'nin kim olduğu yönündeki görüşlerinin ortaya konulmasına çalışılacağız.

1. KADERİYYE HAKKINDAKİ HADİS GRUPLARI

Kaderiyye hakkındaki hadislerin metinleri farklılık arz etse de biz, bu hadisleri iki ana konu üzerinde gruplandıracağız. Bunlardan birisi, Kaderiyye'nin, İslam dairesi dışında olduğunu ifade eden hadislerdir. Diğeri ise Kaderiyye'nin, ümmetin Mecûsileri olduğunu vurgulayan hadis grubudur.

1.1 'Kaderiyye'nin, İslam'dan Nasîbi Yoktur' Hadisi

Kaderiyye'nin, İslam dışı olduğunu ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bu hadisin metni genel olarak şu şekildedir: (صِنْفَانِ مِنْ أَقْتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجَةُ وَالْقَدْرَةُ) "Ümmetimden iki sınıf vardır ki, onların İslam'dan bir nasîbi yoktur; Mürcie ve Kaderiyye."⁴

İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887)'nin rivâyet senedi Nizâr b. Hayyân, İkrime, İbn Abbâs ve Câbir b. Abdullah'a dayanmaktadır. Muhaddis, Ebû Bekir İbn Ebî Âsım (ö. 287/900)'ın rivâyetlerinde Nizâr b. Hayyân ve Sellâm b. Ebî Amr bulunmaktadır. Her ki râvînin de zayıf râvîler olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 297/892)'nin rivâyet senedi, Ali b. Nizâr, Nizâr b. Hayyân, İkrime ve İbn Abbas'a dayanmaktadır. Tirmizî, bu rivâyetin garîb olduğunu, hasen-sahîh olduğunu söylemektedir. Tirmizî'nin ikinci farklı rivâyet senedinde de Sellâm b. Ebî Amr/Amrate râvî olarak bulunuyor. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971)'nin rivâyeti, Muhammed b. Abdullah el-Hadramî, Abdullah b. Ömer b. Ebân, Amr b. el-Kâsım, İbn Ebî Leylâ, Atiyye ve Ebî Saîd el-Hudrî'ye dayandırılmaktadır. Onun ifadesine göre bu hadisi İbn Ebî Leylâ'dan, Amr b. el-Kâsım'dan başkası rivâyet etmemiştir. Abdullah b. Ömer b. Ebân da ondan teferrüd etmiştir.⁵

Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *Meşâbihu's-Sünne* adlı eserinde bu hadisi tahrîç etmiştir. Muhaddis Sirâcüddîn Kazvîni (ö. 750/1349), bu hadisi tenkid ederek, mevzû bir hadis olduğunu söylemektedir. İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), bu hadis ile ilgili olarak İbn Mâce ve Tirmizî'nin rivâyetlerini değerlendirmiş, senetlerde bulunan Nizâr b. Hayyân ve onun oğlu Ali b. Nizâr'ın zayıf râvîler olduğunu belirtmiştir. Yine İbn Hacer, farklı iki tarîkten gelse de senette yer alan Kâsım b. Habîb'in de zayıf râvîlerden olduğunu ilave etmiştir. İbn Hacer'e göre bu hadis grubunun farklı sahâbelere dayandırılan senetleri bulunmakla beraber onlar da zayıftır. Ancak ona göre bu rivâyet gruplarında mevzû hadis alâmeti de yoktur.⁶ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*'te bu gruptaki hadisleri değerlendirmiş, Tirmizî'nin, hasen-garib dediğini, Taberânî'nin ise hasen dediğini nakletmiştir.⁷ Çağdaş Hint-İslam âlimlerinden Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî (ö. 1414/1993), *Mir'âtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Meşâbih* adlı eserinde bu hadislerle ilgili tenkit ve yorumları bir araya toplamıştır.⁸

⁴ İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), "Mukaddime", 9 (1/28); Ebû Bekir İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Bâsim b. Faysal el-Cevâbire (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1998), 1/247, 2/655; Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Kader", 13 (4/454); Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvâdullah-Abdülmuhsin el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 5/370. Hadisin farklı rivâyetleri ve senetleri için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 120-124.

⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 5/370.

⁶ Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meşâbihu's-sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'âşî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/82, 142-143.

⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*, thk. Cemâl İytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/283.

⁸ Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-Mefâtih şerhu Mişkâti'l-Meşâbih* (Benares-Hind: el-Câmiatü's-Selefiyye, 1984-1985), 1/194.

1.2. 'Kaderiyye, Bu Ümmetin Mecûsileridir' Hadisi

Kaderiyye'yi, Mecûsilere benzeten hadis grubu daha çok bilinmektedir. Bu gruptaki hadislerin metni ise genel olarak şu şekildedir: (وَإِنْ مَاتُوا) الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ: إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا) (فَلَا تَشْهَدُوهُمْ) "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir. Şayet onlar hastalanırlarsa ziyarete gitmeyin, öldüklerinde de cenâze namazlarında hazır bulunmayın."⁹

Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'ye atfedilen *el-Müsned* isimli eserlerde bulunan konuyla ilgili rivâyetler, genel olarak Nâfi' b. Hürmüz el-Kureşî el-Medenî (ö. 117/735) ve İbn Ömer'e dayandırılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye dayandırılan rivâyetlerde; "onlara selam vermeyin, hasta ziyaretine gitmeyin, cenâzelerine katılmayın, önceki peygamberlerin ümmetlerini o zamanlardaki Kaderiyye hakkında uyardıkları ve Allah'ın ve peygamberlerin onlara lânet ettikleri, Allah'ın, onları cehenneme atmasının hak olduğu" gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden bir kısmı ise diğer hadis kaynaklarından farklı olarak; (وَهُمْ) الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، وَهُمْ) (شِيعَةُ الدَّجَالِ) "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir. Onlar, Deccâl'in taraftarlarıdır" şeklindedir.¹⁰

Tabakât ve menâkıb yazarlarının çoğunluğu Ebû Hanîfe'yi tebeu't-tâbiîn neslinden saymaktadırlar. Fakat onun, on beş kadar sahâbe ile görüştüğünü ve onlardan hadis rivâyet ettiğini, dolayısıyla tâbiîn neslinden olması gerektiğini söyleyenler de vardır. Ancak Ebû Hanîfe'nin, sadece Enes b. Mâlik'i, o, Kûfe'ye geldiği zaman küçük yaşta görmüş olabileceği görüşünü kabul etmek, diğerlerini ihtiyatla karşılamak daha isabetli görünmektedir. Ancak bazı âlimler, tâbiîn neslinden olmak için bir tek sahabeyi görmeyi bile yeterli saymaktadırlar. Bu görüşe göre Ebû Hanîfe'nin, Enes b. Mâlik'i gördüğü kabul edilerek tâbiûndan sayılması mümkün olmaktadır.¹¹ Bütün bunlardan sonra Ebû Hanîfe ister tâbiûndan sayılsın ister tebeu't-tâbiîn neslinden olsun bizim konumuz açısından herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Onun, Abdullah b. Ömer'in âzatlî kölesi tâbiûndan olan Nâfi' ile görüşmesi ve ondan hadis alması hakkında herhangi bir problemten söz etmek mümkün değildir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd (ö. 275/888) ve Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), farklı senetlerle bu hadisi rivâyet etmişlerdir. Hadisçi Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *Meşâbihu's-Sünne*'de bu hadisi tahric etmiştir.¹²

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin şârihlerinden Celâleddin es-Suyûtî (ö. 915/1505), *Mirkâtü's-Şu'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserinde bu hadisler hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır: Muhaddis Zekiyyüddîn Abdülazîm el-Münzirî (ö. 656/1258), bu hadisin munkatı olduğunu söylemektedir. Çünkü Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr, İbn Ömer'den hadis dinlemediği halde İbn Ömer tarafından bu hadisi rivâyet etmiştir. Neticede ondan bir şey sabit olmamıştır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve onun takipçileri; hadisin, Ebû İsmâ et-Tirmizî (ö. 279/892) tarafından hasen kabul edildiğini, Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) tarafından da sahih kabul edildiğini söylemektedir. Ancak burada iki mesele ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi hadisin bazı râvîlerinde ihtilâf bulunmasıdır. Şöyle ki; Abdülazîz b. Ebî Hâzim, o da Zekeriyâ İbn Manzûr'dur. Bu kişi Abdülazîz b. Ebî Hâzim'den rivâyet etmiş ve Nâfi'den ve İbn Ömer'den rivâyet ettim, demiştir. Diğer mesele de, Münzirî ve diğerlerinin

⁹ İbn Mâce, "Mukaddime", 10 (1/35); Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988), "Sünen", 16, 17 (2/634); İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, 1/242; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 3/65; Hâkim en-Nisâbûrî, *Müstedrek 'ale's-şâhihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/159. Hadisin farklı rivâyetleri ve senetleri için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 115-119.

¹⁰ Ebû Hanîfe, *Müsnedü Ebî Hanîfe rivâyet-i Abdullah b. Muhammed el-Hârisî*, thk. Ebû Muhammed el-Asyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 42-43; Ebû Hanîfe, *Müsnedü'l-İmâmi'l-'A'zam rivâyet-i Şadrüddîn Mûsâ el-Haskefî* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 39-44.

¹¹ Mustafa Uzupostalci, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 10/131-138.

¹² Begavî, *Meşâbihu's-sünne*, 1/82, 142-143.

bu hadisin senedinin munkatı olduğu yönündeki görüşleridir. Çünkü Ebû Hâzim, İbn Ömer'den bir şey dinlememiştir. Birinci meseleye şöyle cevap verilebilir: Zekeriyyâ İbn Manzûr, vehm ile itham edilmektedir. Belki de o, vehm ederek râvîleri birbirine karıştırmış, yer değiştirmiştir. Başka bir takdîre göre de vehm söz konusu değildir, Abdülazîz b. Ebî Hâzim'in farklı iki şeyhi vardır. Bu şekilde düşünülüşünde hadisin "mevzû" olduğu ileri sürülemez. Hadisin senedinin munkatı olduğu yönündeki itiraza şöyle cevap verilebilir: Ebû'l-Hasen b. el-Kattân el-Kâbisî (ö. 403/1012), bu hadisin senedinin sahîh olduğunu, Ebû Hâzim'in de İbn Ömer ile Medine'de aynı asırda yaşadığını yani onunla çağdaş olduğunu, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875)'nin hadis alma şartının da aynı asırda yaşamak olduğunu söylemiştir. Bu durumda Müslim'in şartına göre bu hadis sahîh olmaktadır.¹³

Ebû Dâvûd'un ikinci rivâyetinde; "Her ümmetin Mecûsîleri vardır. Bu ümmetin Mecûsîleri de kader yok diyenlerdir. Onlardan birisi öldüğü zaman cenâze namazlarında hazır bulunmayın, hastalanırlarsa ziyarete gitmeyin. Onlar, Deccâl'in taraftarlarıdır. Onları, Deccâl'in grubuna dâhil etmek Allah üzerine bir hakttır" şeklindedir. Ebû Dâvûd'un, İbn Ömer ve Huzeyfe'den rivâyetlerinin de zayıf olduğu ifade edilmektedir.¹⁴

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin şârihlerinden Muhammed Şemsülhak Azîmabâdî (ö. 1329/1911), *'Avnü'l-Ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserinde Ebû Dâvûd'un ikinci rivâyeti hakkında şunları kaydetmektedir: Münzirî, Ömer Mevlâ Gafrete'nin hadisleri ile amel edilemeyeceğini, hadisin senedinde yer alan Ensâr'dan bir adamın kimliğinin meçhul olduğunu söylemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: Hz. Peygamber'den, Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsîleri oldukları yönünde İbn Ömer, Huzeyfe, İbn Abbâs, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs ve Râfî b. Hudeyc'den hadis rivâyetleri bulunmaktadır. İbn Ömer ve Huzeyfe'den rivâyet edilenler çeşitli tarîklerden gelmelerine rağmen zayıftırlar. Tirmizî, İbn Abbas'tan rivâyetine ise hasen-gariptir, demiştir. İbn Mâce'nin, Câbir b. Abdullah'tan rivâyetinde ise tedlis bulunmaktadır. Ebû Hüreyre'ye dayandırılan rivâyetlerde bazı problemler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, hadisin senedinde yer alan Mekhûl'un, Ebû Hüreyre'den bir şey işitmediği halde ondan rivâyet etmesidir. Konuyla ilgili olarak Abdullah b. Amr'a dayandırılan rivâyetin senedinde bulunan sakıncalar sebebiyle bu hadis ile amel edilmesi mümkün değildir.¹⁵

Celâleddin es-Suyûtî, muhaddis Sirâcüddîn Kazvî'nin (ö. 750/1349) bu hadisi Mesâbih'te tenkid ederek, mevzû bir hadis olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.¹⁶ Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340), *Mişkâtü'l-Meşâbih* adlı eserinde, Tirmizî'den naklen hadisi rivâyet etmektedir. Kitabın muhakkiki çağdaş hadisçilerden Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (ö. 1420/1999), Tirmizî'den naklen iki tarîkten gelen bu rivâyetlerin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bu hadislere başka hadislerden şâhitler getirenler olmuşa da onlar da ciddî mânâda zayıftırlar. Bazıları bu hadisleri mevzûattan sapsalar da ona göre mevzû değil zayıftırlar. Hatîb et-Tebrîzî'nin, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'dan aldığı rivâyet hakkında Elbânî, Hanbel'in senedinde zayıf râvî bulunduğunu, Ebû Dâvûd'un rivâyetinde ricâlin sika olduğunu ancak senedin munkatı olduğunu ifade etmektedir. Elbânî, hadisin başka tarîklerden rivâyetlerinin bulunduğunu ancak onların da zayıf olduğunu söylemektedir.¹⁷

Çağdaş hadis şârihlerinden Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm Mübârefkürî (ö. 1414/1993), *Mir'âtü'l-Mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Meşâbih* adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'dan aldığı rivâyetler hakkında; Hanbel'in rivâyet senedinde zayıf râvî bulunduğunu,

¹³ Celâleddin es-Suyûtî, *Mir'âtü'l-Mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Meşâbih*, haz. Muhammed Şâhib Şerîf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/1187; Muhammed Şemsülhak Azîmabâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd me'a şerhi'l-hâfız İbn Kayyim el-Cevziyye*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968-1969), 12/453-454.

¹⁴ bk. Namlî, *Tekvîn ve Kulların Fiillerinin Yarattığı*, 61.

¹⁵ Azîmabâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 12/454-455.

¹⁶ Suyûtî, *Mir'âtü'l-Mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Meşâbih*, 3/1187.

¹⁷ Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Meşâbih*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 1/38.

Ebû Dâvûd'un rivâyetinde ricâlin sika olduğunu ancak senedin munkatı olduğunu ifade etmektedir. Mübârekfûrî, hadisin başka tarîklerden rivâyetlerinin bulunduğunu ancak onların da zayıf olduğunu söylemektedir.¹⁸

İbn Mâce'nin, Câbir b. Abdullah'tan rivâyetinin hasen olduğu ifade edilmiştir. Zekeriyâ b. Manzûr'da zaaf (zayıflık) olduğu için İbn Ebî Âsım rivâyetinin hasen olduğu belirtilmektedir. Elbânî, hadisin senedinin munkatı olduğunu söylemiştir. Çünkü Ebû Hâzim b. Dînar, İbn Ömer'den işitmemiştir. Fakat ona İbrâhîm b. Abdullah el-Herevî rivâyet etmiştir. O da sadûktur. Zekeriyâ b. Manzûr ona anlatmıştır, rivâyet etmiştir. Fakat o ikisinin arasına Nâfî'yi dahil etmiştir.¹⁹

Taberânî'nin ifadesine göre bu hadisi, Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr, Nâfî" ve İbn Ömer'den oluşan silsile ile Zekeriyâ b. Manzûr'dan başkası Ebû Hâzim'den rivâyet etmemiştir.²⁰

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Hâzim b. Dînar'ın, İbn Ömer'den işitmesi doğru (sahîh) olduğu takdirde hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu, ancak her ikisinin de hadisi tahrîc etmediklerini söylemektedir. Hadisin sahîh olabileceğine (لَا تُجَالِسُوا أَهْلَ الْقَدَرِ، وَلَا تُتَاتِحُوهُمْ) "Kader ehli ile oturmayın ve onlarla sohbet etmeyin" hadisini delil getirmektedir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in bu rivâyetlere benzeyen iki rivâyetinin²² râvîlerinden Ömer b. Abdullah; İbn Ma'în, en-Nesâî ve İbn Hibbân tarafından hadisiyle ihticâc edilemeyecek meçhul ve zayıf bir râvî olarak kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in üçüncü rivâyetinin senedinde ise kimliği bilinmeyen "Ensardan bir adam" ifadesi yer almaktadır.²³

Kaderiyye'nin, Mecûsîlikle irtibatlandırıldığı rivâyetler mevzû/uydurma hadislerin konu edildiği *Mevdû'ât* kitaplarında, mevzû hadislere örnek olarak gösterilmekte ve râvîleri cerh edilerek delil olarak kullanılamayacakları ifade edilmektedir.²⁴

Buna ilave olarak, Kaderiyye'nin, Mecûsîlikle irtibatlandırıldığı rivâyetler senet bakımından problemlidir. Bazı râvîlerin, tedlîs, vehm, zayıf ve metruk, olmaları sebebiyle cerh edilmeleri, bazı rivâyetlerin senedinde ismi zikredilmeyen, meçhul râvîlerin bulunması, bu problemin başlıca kaynağını oluşturmaktadır.

Kaderiyye'nin, İslam dışı olduğunu ifade eden hadisler ve Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsîfleri olduğu yönündeki hadis grupları ile ilgili olarak hadis âlimlerinin çoğunluğunun görüşü; bu hadislerin bir kısmının senedinin munkatı olduğu, bir kısmında da zayıf râvîler bulunduğu şeklindedir. Bu hadisleri mevzû/uydurma kabul eden âlimler bulunmaktaysa da genel kanaat bunların mevzû değil zayıf hadis kategorisinde olduklarıdır. Biz de bu hadislerin zayıf kategorisinde değerlendirilmesinin daha uygun olacağı görüşünü benimsiyoruz.

Sahâbe döneminin sonlarına doğru özellikle hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren Müslümanlar arasında Hâricîler, Şîa, Râfızîler, Kaderiyye, Cehmiyye-Cebriyye, Mürctie, Mu'tezile olmak üzere pek çok siyasî ve itikâdî fırka teşekkül etmiştir. Kader konuları da

¹⁸ Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh*, 1/196.

¹⁹ Tebrîzî, *Miškâtü'l-meşâbîh*, 1/38.

²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, 3/65.

²¹ Nisâbü'rî, *Müstedrek 'ale's-şahîhayn*, 1/159. Hadisin farklı rivâyetleri ve senetleri için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürctie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 124.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, haz. Riyad Abdullah Abdülhâdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1993), 2/210, 279.

²³ Hanbel, *el-Müsned*, 6/564. bk. Azîmabâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 12/454-455.

²⁴ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Edvâü's-Selef Mektebetü't-Tedmürîyye, 1997), 1/451-454; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Leâli'l-maşnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/256-263. bk. Mehmet Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 170; Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı", 191-212; Köktaş, "Kaderiyye ve Mürctie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", 138.

sahâbe döneminin sonlarında tartışılmaya başlamıştır.²⁵ Bu fırkaların bazı mensupları veya onların sempatanları kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir. Birbirlerine muhâlif bu fırkalar birbirinin aleyhine, karşı tarafı zemmeden hadisler uydurmuşlardır. Siyâsî mezheplerin hadis uydurma sebeplerinin başında cehâlet, mezhep veya kabile asabiyeti, taklit, aşırı sempatanlık vb. gelmektedir. Siyâsî fırkalar hadisleri iki şekilde yaklaşmışlardır: İlki; kendi mezheplerinin görüşlerine uymayan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini inkâr ederek, uydurma olduklarını iddia etmek. Diğeri ise; kendi fırkalarının görüş ve düşüncelerini desteklemek için Hz. Peygamber'e isnâd edilen hadisler uydurmak.²⁶ Bu sebeple hadisçiler bazı konulardaki hadislerin mevzû olabileceğini düşünerek onlara ihtiyatla yaklaşmışlardır. Mezhep, fırka vb. ile ilgili hadisler de bunlardandır.²⁷

Bizim konumuza mesnet teşkil eden Kaderiyye'nin yerilmesinden bahseden hadisler Ehl-i Sünnet kelim ekolleri kurulmadan önce tedvîn edilen hadis kitaplarında mevcuttur. Bu hadis kitaplarını tedvîn eden Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Ebû Bekir İbn Ebî Âsım ve Tirmizî, Ehl-i Sünnet kelim ekollerinin kurucuları Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den önce yaşamışlardır. Dolayısıyla bu gruptaki hadislerin Ehl-i Sünnet kelim ekollerince uydurulmuş olması imkânsızdır.

Hadis âlimleri tarafından senetleri bakımından râvîlerinin cerh edilip, delil olamayacakları ifade edilmiş olsa bile ilgili hadis grupları çoktan kelim ilminin literatürüne girmiş ve tartışmalar başlamıştır. Pekiyi ama hem Ehl-i Sünnet hem Mu'tezile kelimcileri kelim ilminde mütevâtir hadislerin delil olacağını, bu özellikte olmayanların delil olmayacağını bilmiyorlar mıydı da bu hadis grubunu birbirleri aleyhine, birbirlerine karşı delil olarak kullandılar? Elbette her iki kulvardaki kelimciler; hem Ehl-i Sünnet ekollerinin mensupları hem de Mu'tezile kelimcileri bütün bunları bilmekteydiler. Ancak mütevâtir haberler dışındaki haberler hakkında delil olma yönünden kelimciler arasında farklı anlayışlar bulunmaktadır. Selef-i Sâlihîn itikâdî konularda haber-i vâhidleri hem delil olarak kullanmakta hem de onlarla amel etmekteydi.²⁸ Ancak kelimcilerin, en çok ihtilâf ettikleri ve tartıştıkları haberler, meşhûr ve âhad hadislerdir. Kelim kitaplarında "*âhad hadisler itikatta delil olmazlar*" ifadesi yer almaktadır.²⁹ Onlar, prensipte haber-i vâhidin bilgi ifade etmediğini söyleseler de bu kurala her zaman uymamışlardır. Böylelikle Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerin, "*âhad hadisler itikatta delil olmaz*" görüşlerinden mutlak anlamda "*bu hadisler akâid alanında hiçbir konuda kullanılmazlar*", şeklinde kesin bir sonuç çıkarılamayacağı anlaşılmaktadır. Nitekim âyet ve mütevâtir haberi te'yid bâbında, âhad haberlere yer verilmiştir. Bununla birlikte tek başına âhad haberlerle yeni bir itikâd esası oluşturulamayacağı açıktır. Bunlara ilaveten kelim âlimleri meşhûr ve âhad haberlerin delil olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.

Mütevâtir, meşhûr ve âhad haberler hakkında durum böyleyken bizim konumuz bunların dışında zayıf hadisle amel etmek ve birbirlerine karşı bunları kullanmakla ilgili bir meseledir. Şimdi de Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile mezheplerinin kurucu veya temsilcilerinin

²⁵ bk. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1991), "İman" 1 (1/36-38).

²⁶ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 31-32.

²⁷ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 170.

²⁸ bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Muhtaşarü's-şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'a'ttıla*, ihtisar: Muhammed b. el-Mevsilî (Mekke: Matbaatü's-Selefiyye, 1929), 2/335-336; Ali Osman Koçkuzu, *Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşriî Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 140-143.

²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 86; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 37; Kadî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, ta'lik. Kıvâmüddîn Ahmed b. el-Hüseyn Mânkdîm Şeşdîv, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010), 757-758; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye min'el-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 9/201.

hadis hakkındaki yorumlarına göz atalım. Böylelikle onların, birbirlerine karşı bu hadis gruplarını nasıl delil getirdiklerini görelim.

2. EŞ'ARÎ, MÂTÜRÎDÎ VE KADÎ ABDÛLCEBBÂR'IN, HADİS HAKKINDAKİ YORUMLARI

Ehl-i Sünnet ekolleri Eş'arîler ve Mâtürîdîler, "Kaderiyye'nin, bu ümmetin Mecûsîleri olduğu" yönündeki bu hadisi, Kaderiyye ve onun bazı görüşlerini devam ettiren Mu'tezile aleyhinde delil olarak kullanmışlardır. Onların ileri sürdüğü bu delilin nirengi noktasını da Kaderiyye'nin, Mecûsîlere benzetilmesi oluşturmaktadır. Kadî Abdülcebbâr da kendi mezhebinin görüşlerine göre Kaderiyye ile ilgili bu hadis gruplarını yorumlamıştır.

2.1. Eş'arî'nin, Hadis Hakkındaki Yorumu

Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* isimli eserinde yukarıda zikredilen hadislerin metnine değinmeden, muhâliflerin de adını vermeden, onlar adına diyalektik bir metotla; "bizi niçin Kaderiyye diye adlandırıyorsunuz?" diye sormakta ve cevabını da kendisi vermektedir. Eş'arî, muhâlifler tarafından sorulduğu var sayılan bu soruya şöyle cevap vermektedir: Biz, sizlere Kaderiyye diyoruz. Çünkü sizler, kesb ettiğiniz fiillerin yaratıcınız tarafından değil de kendileriniz tarafından takdîr edilip, kendileriniz tarafından yapıldığını/yaratıldığını, bu fiillerin sizlerin kendi takdîriniz olduğunu iddia ediyorsunuz. Kaderiyye mensubu kaderîye gelince işte o, bütün bunları kendi üzerine alan kişidir. Yani fiillerin takdîr edilmesi ve yaratılması işini kendisinden zanneden kişi kaderîdir. Zira sarraf, altın işleyemediği halde kendisi adına altın işlendiğini söyleyen kişiye değil, doğrudan altını işleyen zanaatkâra denilmektedir. Marangoz da hiçbir ahşabı kesip biçmediği halde marangoz olduğunu söyleyen, kendisi adına ahşap kesilip biçilen kişiye değil, doğrudan ahşap kesip biçen ustaya denilmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi kaderî de Rabbinin yerine kendisinin takdîri ile kendi fiillerini kendisinin yaptığını/yarattığını iddia edenlere denilmektedir. Onun iddiasına göre Rabbi, onun fiillerindeki kesbinde hiçbir şey yapmamaktadır.³⁰

Eş'arî, yine diyalektik bir üslupla muhâliflerinin bir itirazda bulunacağını varsayarak onlar adına kendisi; "aslında sizlerin Kaderiyye olmanız gerekir. Çünkü sizler kaderi ispat etmektesiniz", denirse buna da şöyle cevap vermektedir: Evet, biz, Allah Teâlâ'nın, bizim amellerimizi takdîr edip yarattığını ve bunların bizim için birer mukadderât olduğunu kabul ve ispat ediyoruz. Tam aksine biz, kader ve yaratmayı kendi nefsimiz adına kabul ve ispat etmiyoruz. Başkasının kuyumcu veya marangoz olduğunu kabul eden kimsenin kendisinin kuyumcu veya marangoz olması gerekmediği gibi her kim, kaderi Allah Teâlâ için ispat eder, insanın fiillerinin Rabbinin takdîri olduğu görüşünü de benimserse işte o kimse kaderî değildir. Şayet biz, kulların kötülüklerini Allah'ın takdîr ettiğini söylemekle Kaderiyye olsaydık, muhâliflerin de kulların bütün iyiliklerini Allah'ın takdir ettiğini söylemeleriyle Kaderî olmaları gerekirdi. Bu iş böyle olmadığına göre muhâliflerin söyledikleri de geçersiz olmaktadır.³¹

Burada Eş'arî'nin maksadı, Kaderiyye'nin kimler olduğunu tespit etmektir. O, burada bir mezhep ismi zikretmemektedir.

Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne* adlı eserinde bid'at ehlinden kabul ettiği önceki mezhebi Mu'tezile'nin hatalarını madde madde saymaktadır. Bu maddelerden birisi ise Mu'tezile'nin, Mecûsîler gibi kulların kendi kötü fiillerini kendilerinin yarattığını kabul etmeleri hakkındadır. Eş'arî, Mecûsîlerin düalist bir inanca sahip olup, iki yaratıcı kabul ettiklerini; onlardan birinin hayrı, iyiyi, güzeli, aydınlığı, ışığı, diğerinin de şerri, kötüyü, çirkini, karanlığı yarattığına inandıklarını aktarmaktadır. Klasik dönem kelim ve mezhepler tarihi kitaplarında "Kaderiyye" de denilen Mu'tezile'ye gelince, Eş'arî, onların; Allah Teâlâ'nın

³⁰ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Ğurâbe (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955. Kahire: Matâbiu'l-Emîriyye, 1975), 90-91.

³¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 91.

hayrı, şeytanın da şerri yarattığını iddia ettiklerini ifade etmektedir.³² Eş'arî, Mu'tezile'nin, Allah'ın şer ve kötülüğe kudreti olmadığı halde şeytanın şerre kudretinin bulunduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin, Mecûsilerin bazı inançlarını kabul ettiklerini, bu yüzden de Resûlullah'ın, onları bu ümmetin Mecûsileri olarak nitelendirdiğini kaydetmektedir.³³ Eş'arî, kırk sene mensubu olduğu, görüşlerini savunduğu, daha sonra terk ettiği, eski mezhebi Mu'tezile'nin görüşlerini bilmiyor değildir.

2.2. Mâtürîdî'nin, Hadis Hakkındaki Yorumu

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Kaderiyye veya diğer adıyla Mu'tezile'nin yerilip kınanmasına ait özel bir başlık açmıştır. Bu başlık altında Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsileri olduğu" yönündeki hadisi konu edinmiştir. Mâtürîdî, Kaderiyye'nin, Mecûsilerle bazı yönlerden ittifâk halinde olduğunu ifade etmiştir. O, Kaderiyye-Mecûsî benzerliğinin ilkini şu şekilde açıklamaktadır:

"Mecûsilerin itikadına göre önceki zamanlarda Allah bir tekti, O'nun şeriki/ortağı yoktu. Mecûsilerin iddiasına göre günlerden birinde Tanrı'da kötü bir düşünce meydana geldi. Bu kötü düşüncenin sebebi, Tanrı'nın kendi zâtını görmüş olmasıydı. Başka bir görüşe göre de Tanrı, kendisine karşı koyabilecek kudrette bir düşmanın ortaya çıkabileceği düşüncesine kapıldı. En sonunda O'nun, bu kötü düşüncesinden İblîs hâsıl oldu. Böylelikle Mecûsilerin düalist inançları oluştu. Tanrı, kâinâtın iyi, güzel ve aydınlık tarafını yarattı. İblîs ise kötü, çirkin ve karanlık yönlerin yaratıcısı oldu. Çünkü Tanrı'nın şer, fesat ve kötü şeyleri yaratmaya gücü ve kudreti yetmiyordu. O'nun tam aksine İblîs'in de hayır ve iyi şeyleri yaratmaya gücü yetmiyordu. İşte âlem bu iki yaratıcının, birbirine zıt şeyleri yaratmalarıyla meydana gelmiştir. Mu'tezile'nin de bu görüşte bir payı bulunduğundan "Kaderiyye" diye isimlendirilmişlerdir. Mu'tezile'ye göre âlem şu şekilde meydana gelmiştir: Allah ezelde mevcuttu ve O'ndan başka bir şey yoktu. O'nun irâdesi de yoktu. Sonra her nasıl olduysa Allah'ın irâdesi olmadan kendisinde hâdis bir irâde meydana geldi. İşte bunun anlamı da, kendiliğinden Allah'ta hudûs eden irâde ve onun var olması sayesinde meydana gelen âlemdir. Görüldüğü üzere Mu'tezile, Allah'ta hâdis olarak sonradan hâsıl olan bu şeye, "irâde"; Mecûsîler de, (فَكْرَةٌ) "bir düşünce", "bir fikir" demişlerdir. Sonuçta bu kelimeler lafız olarak farklı olsalar da hakikatte her ikisi de aynı olup, aralarındaki fark sadece isimlendirmededir. Mecûsîler, Tanrı'da oluşan bu kötü düşünceyi, kâinâtın yarısında var olan kötü tarafın, Mu'tezile ise irâdeyi tüm âlemin sebebi saymaktadır. Sonuçta her ikisi de birbiri ile aynı olmaktadır. Mu'tezile ismi zâittir yani söylenmesine gerek yoktur, "Mecûsî" demek daha doğru olur."³⁴

Mâtürîdî'ye göre Kaderiyye'nin, Mecûsilerle ittifâk halinde bulunduğu ikinci mesele ise Mu'tezile'nin, âlemin var oluşunu, Allah'a ve Allah'tan olmamaları şartıyla cisimlere bağlamış olmasıdır. Mu'tezile, âlemin varlığını, cisimlerin bileşik oluşturması, birleşmesi (ictimâ'), cisimlerin birbirinden ayrışması (iftirâk), hareket, sükûn/durgunluk ve yaratıklardan tevellüd³⁵ yoluyla oluşan şeylere bağlamaktadır. Mecûsîlere göre de hayr ve şer yönleriyle âlemin tamamı aynı şekilde var olmuştur. Mecûsîler, pek çok cevheri (cismin özünü, maddenin aslını) yaratmayı İblîs'e nispet ettikleri halde Mu'tezile mensupları ise bu cevherlerden herhangi bir şeyi hakîkî anlamda Allah'a izâfe edememektedirler. Mecûsîler, ilâhî emir alanına girmeyen konularda Tanrı'ya irâde ve egemenlik hakkı (sultân) tanımamaktadırlar. Mu'tezile de bu konuda Mecûsîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Mecûsîleri, düalizme (Şenevîlik)

³² bk. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 15.

³³ bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 16-17, 196.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 417.

³⁵ Tevellüd: Doğurmak anlamındaki "vld" kökünden türemiştir. Bir başka fiil aracılığıyla fâilden fiil meydana getirmek anlamında mastar olarak kullanılmaktadır. Bir elin hareket etmesiyle tuttuğu anahtarın dönme hareketi buna örnek verilmiştir. Tevellüd: Kendiliğinden doğan anlamına gelir. Yazın durgun suda anasız-babasız meydana gelen canlılar buna örnek verilmiştir. Mütevellidât: İnsanın ihtiyârî fiillerini Allah'ın herhangi bir müdahalesi olmadan insanın kendisinin yaratmasına denilir. bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 376-379.

götüren şey; onların, eşyada var olan şer ve fesâdı yaratma fiilini Tanrı'ya izâfe etmenin uygun olamayacağı anlayışıdır. Mu'tezile, bu konuda da onlarla fikir birliği içerisindeydi.³⁶

Mâtürîdî, mezheplerin isimlendirilme meselesine de dikkat çekerek, İslam ümmetinin, Mu'tezile mezhebini, "Kaderiyye" diye de adlandırdığını belirtmiştir. Ona göre "Kaderiyye" ismi verilebilecek gruplar içerisinde buna en layık olan grubun Mu'tezile olduğunu açıklayan delillerden birisi de şudur: Onlar "Kaderiyye" isminin ne anlama geldiğini bilmeseler bile Allah Teâlâ, "Kaderiyye" ismini Mu'tezile mezhebine nispet etme hususunda küçük-büyük, bütün insanların dilini harekete geçirmiştir. İşte bundan dolayı insanlığın doğrudan bir müdahalesi olmadan "Kaderiyye" ismi, Mu'tezile'nin lakaplarından birisi olmuştur.³⁷

Mâtürîdî'nin, Mecûsî-Mu'tezile benzerliğine dâir rasyonel olmayan, subjektif bazı iddiaları da bulunmaktadır. Mâtürîdî, Mu'tezile ekolüne mensup olanların sîmâ bakımından da Mecûsîlere benzediklerini, onların yüzlerine bakıldığında ferâset sahibi insanlar tarafından bunun anlaşılacağını da iddia etmektedir. Ona göre, Mu'tezilîlerin huylarının güzel veya çirkin olup-olmaması fark etmez ama onlardan her birinin yüzlerinde, onları görenlerde kötü bir duygu (his, tiksinti) uyandıran soğuk, donuk bir sarılık bulunmaktadır. Ona göre Mu'tezile ekolünden olanların sîmâları ile Mecûsîlerin sîmâları karşılaştırılacak olursa birbirlerine çok benzedikleri hatta birbirleriyle aynı oldukları görülecektir. Mâtürîdî'nin, Mu'tezilîleri eleştirmek için kullandığı diğer subjektif argümanlar da onların sık sık Mecûsîlerin ticarethânelerine veya meyhânelerine gitmeleri ve Mu'tezile'nin tamamının İslam memleketlerini (Dâru'l-İslâm) kendi memleketleri kabul etmeyişleridir.³⁸ Mâtürîdî'nin bu iddiaları rasyonel olmayan, subjektif yorumlardır. Çünkü insanların yüzüne veya diğer fiziksel özelliklerine bakılarak veya başka birileriyle dostluk, alışveriş vs. yapmalarına dayanılarak, inançları hakkında kesin karara varılamaz. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu söyledikleri indî yorumlardan öteye geçmemektedir.

Mâtürîdî, Mu'tezile ekolüne mensup olanların "kader, hayır ve şerrin Allah'tan"³⁹ olduğunu inkâr ettiklerini bu sebeple de "Kaderiyye" olduklarını ifade etmektedir.⁴⁰ Ayrıca Mâtürîdî, subjektif değerlendirmelerine devam ederek, Mu'tezile'nin, "el-Menziletü Beyne'l-Menziletayn" ilkesine uygun olarak, onların kendi iddiaları arasında yer almakta olan, imanın gitmesine sebep olan günâhlardan uzak duran, İslam şîârına sahip çıkan bir Mu'tezilî görmediğini söylemektedir. Ona göre bu durum, onların büyük günâh işleyip, nefislerinin kötü arzularına uymaları ve Allah'ın dinini hafife almalarıyla ortaya çıkmaktadır. Böylelikle onlar basit süflî arzularla, nefislerine uyararak, dinden çıkmayı seçmiş olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bütün bu anlatılanlardan sonra Allah'ın dini İslam dışında başka bir dine mensûbiyete en çok Mu'tezile layık olmaktadır.⁴¹

Mâtürîdî ekolünün ileri gelen kalamcılarında Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)'nin ifadesine göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşlerde yer alan, insan kendi fiilini yaratmakla, yaratma bakımından Allah'a ortak olmuş olmaktadır. Nesefî meseleyi daha da ileri bir aşamaya taşıyarak, Mu'tezile anlayışına göre insanın her fiilinde, her yaptığı işte Allah'a ortak koşmakta olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki, Mecûsîler bile Allah'a sadece bir tek ortak koştukları halde, Mu'tezile sayısız ortakların varlığını kabul etmektedir, demektedir.⁴²

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 418-419.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419.

³⁹ Cibrîl Hadisi. bk. Müslim, "İman", 1 (1/36-38); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16 (2/635); Tirmizî, "İman", 4 (5/6-7).

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 420.

⁴² bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004), 2/266.

2.3. Kadı Abdülcebâr'ın, Hadis Hakkındaki Yorumu

Kadı Abdülcebâr, Mu'tezile'nin Basra kolundandır. O, ilgili hadisleri *el-Muğnî* adlı eserinde kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Onun bu konuda ileri sürdüğü görüşleri şöylece özetleyebiliriz:

"Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bu hadis kaderi isbât edenlerle ilgilidir, onu nefyedip, inkâr edenlerle ilgili değildir. Ümmet içerisinde "Kaderiyye" lakabının zemmedilmesi gerektiğinde ihtilâf yoktur. Bundan dolayı herkesin bu kötü lakaptan uzak durması gerekmektedir. Bu kınanmış olan, kötü Kaderiyye lakabı, kaderi isbât eden mezhebe nispet edilir. Bu kınanma sebebiyle burada hak olan değil, bâtil olanın kastedilmiş olması gerekmektedir. Şüphesiz biz biliyoruz ki, Mekke'ye mensup olana Mekki: Mekke'li denildiği gibi "Kaderî" de kadere mensup olandır. Yani "Kaderî" kadere iman edene denilmesi gerekir. Böylelikle hadisin, kader hakkında herhangi bir şeye inananlara nispet edileceği ortaya çıkmış olmaktadır. Kaderiyye kelimesinin, Mecûsîlere nispeti de kadere iman eden ve kaderi isbât eden kimseye olacaktır. Aksine onu nefyeden/olumsuzlayan, kaderi inkâr eden, kader inancını benimsemeyen, bunu din edinen (dâne), kader inancına saplanmışları düzeltmeye gayret eden ve kaderi kesinlikle inkâr eden (cahd) kimselere değil! İşte böylece Kaderiyye kelimesinin, Mecûsîliğe nispet edilmesi i'tikâd ve fiilde olmaktadır. Hâricilerle ilgili olarak, onlar hakkında, onların konuşmalarında sürekli tekrar ettikleri (لا حَكَمَ إِلاَّ اللهُ) "Allah'tan başka hakem yoktur" cümlesini dölamları nedeniyle onlara "Muḥakkime" denildiği gibi Kaderiyye kelimesinden murad edilenin, bu kelimeyi çok zikretmeleri ve dillendirmeleri sebebiyle bu şeyi en çok zikreden gruba nispet edilen kelime olması gerekir. Bu sebeple ancak (أَلْحُكْمُ لِلَّهِ) "Hüküm Allah'ındır" cümlesini isbât eden Hâricîlere, "Muḥakkime" denilmiştir. Kaderi en çok zikreden Cebriyye (Mücebbire) olduğu herkes tarafından müsellemdir. Cebriyye tarafından zinâ hâdisesi, yol kesme vs. her türlü kötülük hep kadere izâfe edilmiştir. İşte bu sebeple bu "Kaderiyye" ismi onlara yakışır. Özellikle bu hadisle kastedilenler, insanın sorumluluğunu iptal edenlerdir (mubtıl). Bizler biliyoruz ki, Cebriyye görüşünde olanlar insanın sorumluluğunu iptal edenlerdir. İşte bu sebeple haberde Resûlullah'ın, onları irâde etmiş olması gerekir."⁴³

Görüldüğü üzere Kadı Abdülcebâr, *el-Muğnî* adlı kitabında bu konuda Eş'arîlerin adını zikretmemektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin, kendileri dışında herkesi Cebriyye'den sayma hatasından bir türlü vazgeçemediğini hatırdan çıkarmamak gerekmektedir. Dolayısıyla onun Cebriyye (Mücebbire) kelimesi ile Eş'arîleri de kastettiği bilinen bir şeydir.

Kadı Abdülcebâr'a izâfe edilmekle beraber, ona âdiyeti ve tahkîkinde esas alınan nüshaların otantikliği hakkında şüpheler bulunan, *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse* adlı bir eser daha vardır. Araştırmacılar tarafından sözü edilen bu eserin, Abdülcebâr'ın, *el-Uşûlü'l-ḥamse* adlı kitabının, onun Zeydî öğrencisi Kivâmüddîn Ahmed Mânkdîm Şeşdîv (ö. 425/1034) tarafından yapılan şerhi olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁴ Biz, bu eseri de Kadı Abdülcebâr'a ait eserlerden farz ederek konumuza devam etmek istiyoruz. Bu kitapta; "Bu Ümmetin Kaderiyyesinin Kim Olduğu Hakkında Kelâm" adlı başlık ismi altında konuyla ilgili ma'lûmât bulunmaktadır. Kadı Abdülcebâr'ın, *el-Muğnî* adlı eserinde olduğu gibi *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse* adlı eserde de "Kaderiyye" isminin, onu inkâr edenlere değil, kader inancını kabul ve isbât edenlere uygun düşeceği, dolayısıyla ilgili hadislerde Mu'tezile'nin değil, Mücbire'nin kastedildiği savunulmaktadır.⁴⁵

Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse adlı eserde bu konuda şunlar kaydedilmektedir:

"Mu'tezile'ye göre Kaderiyye, Mücbire ve Müşebbihe'dir. Kadı Abdülcebâr'ın, ismini zikretmeden muârizlarımız dediği Eş'arîlere göre ise Kaderiyye, Mu'tezile'dir. Abdülcebâr'ın ifadesine göre Mu'tezile ve Eş'arîler karşılıklı olarak birbirlerini bu lakapla

⁴³ Kadı Abdülcebâr, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 8/(Mahlûk), 297-299.

⁴⁴ bk. Metin Yurdağur, "Kadı Abdülcebâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 24/103-105.

⁴⁵ Kadı Abdülcebâr, *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*, 760-767.

nitelendirmektedirler.⁴⁶ Daha sonra Kadı Abdülcebbâr, kendilerince bu konuda ileri sürülen delilleri tekrarlamaktadır. O, kendisine bu mesele sorulduğunda şöyle demiştir: Bu isim, zem/kınama yergi ismidir. Dolayısıyla onun kader konusunda zemmedilen bir görüşe sahip olan için kullanılması gerekir. Bu mezhep de Mücbire'den başkası değildir."⁴⁷

Kadı Abdülcebbâr, meseleye benzeyen ve benzetilen açısından da yaklaşmakta ve iddialarını buna bina etmeye çalışmaktadır. O, Mecûsîlere hangi mezhep mensuplarının benzediğine çeşitli örnekler vererek, kendilerini haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Kadı Abdülcebbâr'da da kendileri dışında herkesi Cebriyye'den sayma yanlış alışkanlığı kendisini göstermektedir. Onun, Mücbire dediği Eş'arîlerle, Mecûsîlerin benzerliklerinden ilki şudur: Mecûsîler, kızlarının ve annelerinin nikâhının kendilerine câiz olmasının Allah'ın kazâsı ve o kadınların kaderi ile olduğunu söylemektedirler. Onlara bu konuda sadece Mücbire ve Mu'tezile'nin, Cebriyye'den saydığı Eş'arîler katılmaktadır. Kadı Abdülcebbâr'a göre kendi kızı ve annesiyle nikâhlanmanın, Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğu sözünü söyleyen onlar dışında hiçbir kimse yoktur.⁴⁸

Kadı Abdülcebbâr'a göre Mücbire ve Eş'arîlerin, Mecûsîlere ikinci benzerliği ise nûr-zulmet, iman-küfür zıtlığı ile ilgilidir. Âlemin mizâcı aynı şey olduğu halde, Mecûsîler, nûr/ışık, aydınlık tarafını iyi, zulmet/karanlık tarafını kötü kabul etmektedirler. Bu görüşte onlara sadece Mücbire/Eş'arîler ortak olmaktadır. Çünkü küfür aynı şey olduğu halde Allah için hasen/iyi, bizden herhangi biri hakkında ise kabîh/çirkin olmaktadır. Kulun, küfrü irâde etmesi sebebiyle, Allah'ın, onu kul üzerinde yaratması dolayısıyla hasen, kulun küfrü kesb etmesi dolayısıyla kabîh olmaktadır, demektedirler.⁴⁹

Ona göre Mücbire ve Eş'arîlerin, Mecûsîlere üçüncü benzerliği "teklif-i mâ lâ yutâk: güç yetirilemeyen şeylerin kula emredilmesi" hakkındadır. Mecûsîler, güç, kuvvet ve tâkat yetirilemeyen şeylerin emredilmesini ve kendisinden uzak durup, kaçınmanın imkânsız olduğu şeylerden kaçınmayı emretmeyi de câiz/mümkün görmektedirler. Kadı Abdülcebbâr, buna metaforik bir örnek vermektedir:

"Birileri, bir ineği bir dağın zirvesine çıkarıp, hayvanın ayaklarını bağlıyorlar. Sonra da onu dağdan aşağı yuvarlayıp, hayvana; "in!" veya "inme!" gibi emirler veriyorlar. Halbuki ineğin aşağıya doğru düşmekten kurtulması veya yuvarlanma dışında başka bir şey yapması mümkün değildir. İşte Mücbire ve Eş'arîlerin hâli de budur. Çünkü bunlara göre kâfirin yapması mümkün olmamasına rağmen, Allah, kâfiri, iman etmekle mükellef tutmaktadır. Yine onların, küfürden kurtulmaları tasavvur edilememesine rağmen Allah, kâfirlere, inkâr etmeyi de yasaklıyor."⁵⁰

Kadı Abdülcebbâr'a göre Mücbire ve Eş'arîlerin, Mecûsîlere dördüncü benzerliği ise bir şeye kâdir olanın, onun zıddına güç yetiremeyeceğinin iddia edilmesidir. Mecûsîler; "hayra kâdir olan, zıddına güç yetiremez, hakkında yazılmış olan neyse onu yapmak zorundadır. Aynı şekilde imana kâdir olan, küfre güç yetiremez. Aksine bu iş ona zorunlu olarak yüklenmiş olur. Küfre kâdir olan, imana güç yetiremez, hakkında yazılmış olan neyse onu yapmak zorundadır. Bir kimsenin bundan ayrılması ve kurtulması mümkün değildir", demişlerdir.⁵¹

Kadı Abdülcebbâr, bu anlatılanları delil getirildikten sonra rasyonel olmayan daha sübjektif değerlendirmelere yönelmektedir. O, şöyle diyor:

"Bu topluluğun (Eş'arîlerin) Kaderiyye olduğuna, onların da bu ümmetin Mecûsîsi olduklarına delâlet eden şeylerden bir diğeri de haberin sonunda yer alan Hz. Peygamber'in; "Onlar Rahmân'ın hasımları, yalanın şahitleri ve İblis'in ordularındır," sözüdür."⁵²

⁴⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 760-767.

⁴⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 761.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 761.

⁴⁹ bk. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 761.

⁵⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 762.

⁵¹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 762.

⁵² Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 762-763.

Kadı Abdülcebbâr, hadisin değişik varyantlarından birinde yer alan bir ilâveden bahsetmekte ve kendince bunu âhiret âleminde varsaydığı metaforik anlatımlarla yorumlamaktadır. Ona göre değişik varyantta yer alan bu vasıflar sadece Mücbire yani Eş'arîlerde bulunmaktadır.

Çünkü Allah, âhirette, Eş'arîleri, mâsiyetleri sebebiyle cezâlandırdığı ve sorguya çektiği zaman, onlar, Allah'a hasım olmakta ve şöyle demektedirler: "Bizim üzerimizde mâsiyeti yaratan ve onları bizden isteyen Sen'sin. Ne oluyor da Sen, bize azâp edip, bizleri cezâlandırıyorsun?... Onlarda dalâleti Sen yarattın ve Sen, onları dalâlette olmaya muktedir kıydın, Sen niçin onları, bununla cezâlandırıyorsun?"

Kadı Abdülcebbâr, sübjektif yorumlarına şöyle devam etmektedir:

"Onlar, İblîs ve diğer şeytanlar lehine yalancı şâhitlik yapmaktadırlar. Çünkü Allah, şeytanlara; "niçin kullarımı dalâlete sürükleyip, saptırdınız ve onları neden yoldan çıkardınız?", diye sorduğunda onlar; "bizim, bu konularda hiçbir günâhımız yoktur, aksine bütün bunları yapıp eden Sen'sin" diye cevap vereceklerdir. Allah, şeytanlardan bu hususta kuvvetli bir delil getirmelerini istediğinde, Mücbire ve Eş'arîlerin şâhitliğini öne sürmekten başka bir yol bulamayacaklardır. İşte bu sebeple onlar her iki dünyada da şeytanlara taassupla bağlı kişilerdir."⁵³

Kadı Abdülcebbâr'ın, isim zikretmeden Eş'arîleri kastederek, onları; "Rahmân'ın hasımları, yalanın şâhitleri ve İblîs'in ordularındır" diye itham etmesi, rasyonellikten uzak, sübjektif yorumlardır. Çünkü Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsîsi olduklarına dâir zayıf veya mevzû hadis rivâyetlerine dayanılarak, Allah adına konuşulup, kendi görüşünde olmayan diğer ekolleri, İblîs ve şeytanlarla bir tutup, neredeyse tekfir edecek derecede ağır eleştirilerde bulunmak doğru bir davranış değildir. Üstelik Eş'arîlerin, İblîs ve diğer şeytanlar lehine yalancı şâhitlik yaptıklarının, şeytanlara bağlı olduklarının ispatı da mümkün değildir. Dolayısıyla bu isnâdlar ispatı olmayan indî yorumlardan öteye geçmemektedir.

Bu ithamlardan sonra onun *el-Muğnî* adlı eserinde yer alan mensûbiyet meselesi ile ilgili benzer bir açıklama da bulunmaktadır.⁵⁴ Kadı Abdülcebbâr'ın, *el-Muğnî* adlı eserinde olduğu gibi *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse* adlı eserde de "Kaderiyye" isminin, onu inkâr edenlere değil, kader inancını kabul ve isbât edenlere uygun düşeceği, dolayısıyla ilgili hadislerde Mu'tezile'nin değil, Mücbire'nin kastedildiği savunulmaktadır.⁵⁵

Bu savunudan sonra da Eş'arîlerin, Mu'tezile'nin iki veya daha fazla ilâh kabul etme yönünden Mecûsîlere benzedikleri yönündeki eleştirileri reddedilmektedir. Kadı Abdülcebbâr, kendilerinin, Mecûsîlerin inandığı gibi birden fazla ilâh kabul etmediklerini savunmaktadır. Kadı Abdülcebbâr, eğer kişinin kendi fiilini yaratması, birden fazla ilâh kabul etmek ise; biz, bu meselede Yahûdî ve Hıristiyanlara da benziyoruz, diye çok cüretkâr bir ifade kullanmaktan da çekinmemektedir. O, bu konuda herhangi bir Yahûdî ve Hıristiyan mezhebinin adını vermeden, onların hepsi ittifâk etmişlercesine açıklamalarda bulunmaktadır. Onun iddiasına göre Yahûdî ve Hıristiyanlar da bu fiillerin, insanlarla alâkalı ve kulların, bu fiilleri kendileri îcad edip yarattığı hakkında Mu'tezile ile ittifâk halindedirler. Kadı Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in, Kaderiyye'yi, başkalarının mezhebine benzemeyecek şekilde Mecûsîlere benzettiğini söylese de, Hz. Peygamber'e dayandırılan, "Her ümmetin Mecûsîleri vardır..." diye başlayan hadis grubunu göz ardı etmekte olduğu âşikârdır.⁵⁶

Kadı Abdülcebbâr, meseleyi hüsün-kubuh konusuna da bağlamaktadır. O, Eş'arîlerin; Allah'ın hayr fiili yaratmaya mecbur olduğunu, kendi zâtı itibariyle zulmü işlemesi mümkün olmadığı halde kabîhe muktedir olmasının da imkânsız olduğunu, şeytanın da şerri işlemeye mecbur olduğunu, onu terk etmesinin imkânsız olduğunu, söylediklerini öne sürerek; Mu'tezile ve diğer din mensuplarının ma'bûdlarına sadece hasen/hüsün olan fiilleri izâfe

⁵³ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 762-763.

⁵⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 763-764.

⁵⁵ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 763-764.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 765.

ettiklerini delillendirmeye çalışmaktadır. Kadı Abdülcebâr, ilginç bir iddiada da bulunarak; dinsizlerin, ateistlerin, (el-Mülhide) evrende bulunan kötülükleri görerek; “eğer bunların hikmet sahibi bir yaratıcısı olsaydı, bu çirkinlikleri (kabîh) yaratması câiz olmazdı. Çünkü bunlar, O’nun hikmetine aykırıdır”, dediklerini, O’na kötülüğü, çirkinliği (kabîh) izâfe etmemek için Tanrı’nın varlığını inkâr ettiklerini söylemektedir.⁵⁷ Bu durumda ona göre, ateistlerin temel tezlerinden biri olan kötülük problemi, onlar lehine kabul edilmektedir.

Hüsün-kubuh, kulların fiillerinin yaratılışı gibi konularda tek taraflı olarak, Kadı Abdülcebâr’ın ileri sürdüğü klasik Mu’tezilî argümanlardan hareket etmek doğru olmasa gerektir. Bu konuda Ehl-i Sünnet ekollerinin eleştirilerine de değinmek gerekir. Ayrıca Mu’tezile’nin, insanın kendi fiillerini özellikle kötü fiillerini kendisinin yaratması iddiası her bakımdan eleştiriye açıktır.⁵⁸ Bu konulara girmemiz makale boyutunu aşacaktır.

Görüldüğü gibi Kadı Abdülcebâr, hadiste geçen “Kaderiyye” kelimesinin kendilerini ifade etmediğini, tam aksine bu kelime ile Cebriyye görüşünde olanların kastedildiğini iddia etmiştir. Zira herkes tarafından bilinmektedir ki, Kaderiyye, kaderi inkâr edenlere muhâlifleri tarafından tersten verilen bir isimlendirme olmuştur. Burada Arapça dilbilgisi kurallarına göre bir mensubiyetten bahsedilemez. Mezheplere muarızları hangi ismi vermişlerse genellikle o isim, o mezhebin ismi olmuştur.⁵⁹ Kadı Abdülcebâr’ın örnek verdiği Hâricîler kendilerine bu ismi vermiyorlardı. Onlar kendilerine (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ) (الْحِجَّةُ) “Şüphesiz ki Allah, mü’minlerden, onların nefislerini (canlarını) ve onların mallarını, şüphesiz ki Cennet onların olmak karşılığında satın almıştır”⁶⁰ âyetine uygun olarak “Allah’a canlarını ve mallarını satmışlar” anlamında (شُرَاةٌ) “Şurât” adını kullanmaktaydılar.⁶¹ İslam ümmeti hangi mezhebe ne ad vermişse o geçerlidir. Herhangi bir mezhebe isim verilirken dilbilgisi kuralları geçerli olacak diye bir kural da yoktur. Hadis kitapları ve klasik mezhepler tarihi kaynaklarında “Kaderiyye” kaderi inkâr eden, Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 101/720) tarafından kurulan mezhebe verilen isimdir. Bunlar kader hakkında ilk defa görüş bildirmişler ve hayr ile şerrin kadere izâfe edilmesi gerektiğini inkâr etmişlerdir.⁶² Üstelik Kadı Abdülcebâr’ın kendisinin de söylediği gibi bir şey hakkında konuşan ve onu ilk dillendirene konuyla ilgili isimlendirme yapılacağından hareketle diyoruz ki, kader inancını ilk defa mesele olarak gören ve onu inkâr eden kişi Ma’bed el-Cühenî olduğuna göre⁶³ “Kaderiyye” isminin de onun ortaya attığı görüşlere verilmesinden daha tabii bir şey olamaz.

⁵⁷ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 765.

⁵⁸ bk. Namlı, *Tekvîn ve Kulların Fiillerinin Yaratılışı*, 71-99.

⁵⁹ bk. Cağfer Karadaş, “Mezhep ve İsim. Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife* 5/3 (Kış 2005), 7-24.

⁶⁰ et-Tevbe 9/111. bk. el-Bakara 2/207.

⁶¹ Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Maqâlatü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Sayda-Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1995), 1/206-207.

⁶² Müslim, “İman”, 1 (1/36-38); Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 16 (2/635); Tirmizî, “İman”, 4 (5/6-7); Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 1/40-41, 61, 162.

⁶³ Cibrîl Hadisinin baş taraflarında şöyle bir olaydan bahsedilmektedir: Bana Ebû Hayseme Züheyr b. Harb rivâyet etti: Bana Vekî’ Kehmes’den, o da Abdullah b. Büreyde’den, o da Yahya b. Ya’mer’den naklen rivâyet etti. H. Yine bize Ubeydullah b. Muâz el-Anberî rivâyet etti. Bu hadis onundur. Dedi ki: Bize babam rivâyet etti. Dedi ki: Bize Kehmes, İbn-i Büreyde’den, o da Yahya b. Yâmer’den naklen rivâyet etti. Yahya şöyle dermiş: Basra’da kader hakkında ilk söz eden, Ma’bed el-Cühenî olmuştur. Bir ara ben ve Humeyd b. Abdurrahmân el-Himyerî, hac veya umre yapmak üzere yola çıktık ve kendi aramızda: Resûlullah’ın ashâbından bir kimseye rastlasak da şu adamların kader hakkında söylediklerini ona sorsak, dedik. Az sonra mescide girmekte olan Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb’a rastladık. Ben ve arkadaşım, birimiz sağından birimiz solundan olmak üzere hemen etrafını çevirdik. Ben arkadaşımın sözü bana havale edeceğini düşünerek: “Ey Ebû Abdurrahman! Bizim taraflarda birtakım insanlar türedir. Bunlar Kur’an’ı okuyor ve ilmi araştırıyorlar” dedim. Yahya, bu adamların hallerini, kader diye bir şey tanımadıklarını, olaylar Allah’ın hiçbir takdîr ve bilgisi olmaksızın yeniden yeniye meydana gelir, iddiasında bulduklarını anlattı. Abdullah şunları söyledi. O halde sen, onlarla görüştüğün zaman kendilerine hemen haber

Kaderiyye hakkındaki hadislerle ilgili esas mesele İslam ümmeti içerisinde bir grubun Mecûsîlere teşbih edilmesi konusudur. Teşbihte benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), benzetme yönü, ortak vasıf (vechü's-şebih) ve benzetme edatı bulunmaktadır. Benzeyenle, benzetilene teşbihin tarafları denilir ve bu iki unsur her teşbihte mutlaka zikredilir. Bunlardan yalnız biri anılırsa teşbih istiâreye dönüşür.⁶⁴ Üzerinde durulması gereken konu da budur.

SONUÇ

Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsîleri olduğu yönündeki genellikle zayıf kabul edilen hadis grupları, hadislerin tedvîn edildiği önceki dönemlerden beri mevcuttur. Ehl-i Sünnet ekollerinin kurucuları Eş'arî ve Mâtürîdî'den yaklaşık bir asır önce Ebû Hanîfe'ye dayandırılan *Müsned*lerde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*lerinde, İbn Ebî Âsım'ın *es-Sünne*'sinde, Kaderiyye ile ilgili hadis rivâyet grupları bulunmaktadır. Daha sonraki kaynaklardan Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evaş'ı*, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin, *Müstedrek*'i gibi pek çok hadis kaynağında ilgili rivâyetlere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla sistemli kelam ekollerinin kuruluşundan önce bu rivâyetler bulunmaktaydı. Böylece Kaderiyye ile ilgili hadislerin Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerince Mu'tezile'ye karşı kendilerini savunmak üzere uydurulmuş olmadıkları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Hadis şârihleri ilgili rivâyet gruplarının senet bakımından kritiğini yapmışlar ve bunların mevzû olmasalar bile sahîh derecesine de asla ulaşmayan hasen veya daha çok zayıf rivâyetler olduklarını belirtmişlerdir. Çünkü bu hadis gruplarının senetlerinde kopukluk veya cerh edilmiş bazı zayıf râvîler bulunmaktadır. Bu bakımdan bu rivâyet grupları ile amel edilemeyeceğini ortaya koymuşlardır.

Hangi ekolden olurlarsa olsunlar kelamcılar bu hadis-i şerif gruplarının senetlerinde bazı problemlerin olduğunu bu hadislerin zayıf olduğunu anlamış olmalarına rağmen yine de tartışmaya devam etmişlerdir. Kelamcıların çoğu zaman bu hadisleri, "Hz. Peygamber şöyle buyurdu..." diye bir girizgâhta bulunmadan hatta hadis metni olduğunu bile söylemeden tartışmaları, onların, bu hadislerin senedindeki problemlerden haberdar olduklarını gösteriyor. Diğer taraftan kelamcıların herhangi bir konuyu tartışabilmeleri için, o konuyla ilgili âyet veya hadis formunda bir postülatın bulunması gerekmektedir. Onlar, dînî olmayan, akli veya felsefi pek çok konuyu da pekala tartışabilmektedirler.

Günümüzde birilerinin çıkıp; "kelamcılar bu hadis gruplarının senedinin zayıf olduğunu bilmelerine rağmen niçin boşu boşuna tartışıyorlar, reddetsinler gitsin", şeklinde söylemelerde bulunmaları, her şeyden önce bu tartışmaları yapan, yorumlarda bulunan kelamcıların tartışma metoduna saygısızlıktır.

Bazı araştırmacıların da Mu'tezile'nin temsilcisi Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı eserine ulaşamamaları veya bazı kitaplarına müracaat etmemeleri yanlış bir yola sapmalarına sebep olmuş olabilir. Bazılarının Mu'tezile kaynaklarına bakmadan Mu'tezile kendisini savunamıyormuşçasına onlar adına konuşmalarını da doğru bulmuyoruz. Zira Mu'tezile ve temsilcileri özellikle Kadı Abdülcebbar, kendisine ait ve ona izâfe edilen eserlerde bu konuda kendilerini savunmuştur. Günümüzdeki Mu'tezile mensupları veya sempatanları da kendilerini savunabilecek durumdadırlar.

Fazlur Rahmân'ın, "irâde hürriyeti ve kaderle ilgili hadislerin çoğunluğunun hadis kisvesine sokulmuş uydurma sözler olduğu" görüşüne katılmıyoruz. Öte yandan Mu'tezilî Kadı Abdülcebbar'ın ilgili hadisleri reddetmeyip, önemseyerek değerlendirmiş olmasına rağmen,

ver ki, ben onlardan beriyim. Onlar da benden beridirler. Abdullah b. Ömer yemin etti, Allah'a and olsun ki, onlardan birinin Uhud dağı kadar altını olsa da onu infâk etse kadere inanmadıkça Allah, onun infâkını kabul etmez, buyurdu. bk. Müslim, "İman", 1 (1/36-38); Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16 (2/635); Tirmizî, "İman", 4 (5/6-7).

⁶⁴ İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 40/553-556.

Fazlur Rahmân'ın, bundan habersiz olarak, Mu'tezile adına konuşup, hadisin uydurma olduğunu söyleyerek reddetmesini de uygun görmüyoruz. Çünkü kelam ilminde muâzırın kabul ettiği hususlar "Müsellemât" diye isimlendirilip, üzerine hüküm binâ edilebilmektedir. Bize göre Fazlur Rahmân, Kadı Abdülcebâr'ın eserlerine ulaşmamış olabilir.

Kaderiyye ile ilgili hadislerin senetleri, Eş'arî, Mâtürîdî ve Kadı Abdülcebâr tarafından problem edilmediği gibi biz de hadisin hasen veya zayıf olan isnâdıyla meşgul olmaktan ziyade metni ile ilgilenilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira Fazlur Rahmân'ın kendisinin de işaret ettiği gibi bu hadislerin metni son derece derin anlamlar içermektedir. İşte bu sebeple hem Ehl-i Sünnet kelimcileri hem de Mu'tezile hadisin senedine takılıp kalmamışlar doğrudan metniyle ilgilenmişlerdir. Bir hadisin isnâdının zayıf olması, onun kelimciler tarafından kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Örnek olarak (مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ) "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz"⁶⁵ hadisinin Ebû Dâvûd'un her iki rivâyetinin de senedinin zayıf olduğu bilinmekle beraber kelimciler tarafından isnâdına değil, metnin içeriğine itibar edildiği aşikârdır. Bu nedenle hadisin bu cümlesi ulûhiyet konusunda, Allah'ın mutlak irâdesini ifade etmek üzere kelam ilminde adeta ilke haline dönüşmüştür. Bu ilkenin, isnâdı zayıf bir hadisten neş'et ettiği neredeyse unutulmuştur. Zira Kaderiyye ile ilgili hadisler, farklı hadis gruplarının birer parçası olmasaydılar bile kelimcilerin bu cümlelerin benzeri cümleler kurup, aklî deliller oluşturabilmeleri pekâlâ mümkündür.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Azîmabâdî, Muhammed Şemsülhak. *'Avnül-ma'bûd şerh-i Sünen-i Ebî Dâvûd me'a şerhi'l-ḥâfız İbn Kayyim el-Cevziyye*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1968-1969.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ. *Meşâbiḥü's-sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlı vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988.
- Ebû Hanîfe, İmâm Azam. *Müsnedü Ebî Hanîfe rivâyet-i Abdullah b. Muhammed el-Ḥârîşî*. thk. Ebû Muhammed el-Asyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Ebû Hanîfe, İmâm Azam. *Müsnedü'l-İmâmi'l-'Azam rivâyet-i Şadrüddîn Mûsâ el-Ḥaşkefî*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbâne 'an uşûlü'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Ğurâbe. Kahire: Matbaatü Mısır, 1955. Kahire: Matâbiu'l-Emriyye, 2. Basım, 1975.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 110 (2/738, 744).

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Fazlur Rahmân. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Hafizoğlu, Yakup. "Kadı Abdülcebbar'ın Mecûsî Teoloji Tenkidi". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (Aralık 2020), 929-957.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. haz. Riyad Abdullah Abdulhâdî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1993.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir. *es-Sünne*. thk. Bâsım b. Faysal el-Cevâbire. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1998.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Muhtaşarü's-şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'aţţıla*. haz. Muhammed b. el-Mevsîlî. Mekke: Matbaatü's-Selefiyye, 1929.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1975.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Mevdû'ât mine'l-ehâdîşi'l-merfû'ât*. thk. Nureddin Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef Mektebetü't-Tedmüriyye, 1997.
- Kadı Abdülcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Kadı Abdülcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. haz. Kıvâmüddîn Ahmed b. el-Hüseyn Mânkdîm Şeşdîv. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 2010.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Kara, Cahid. "İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevîlerin Sonuna Kadar)". *Dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 19-59.
- Kara, Cahid. "İlk Dönem İslam Toplularında Mecûsîlerle Birlikte Yaşama Örnekleri", *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu (Mardin 17-19 Nisan 2015)*. 175-209. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.
- Karadaş, Çağfer. "Mezhep ve İsim. Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife* 5/3 (Kış 2005), 7-24.
- el-Kârî, Ali. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-meşâbih*. thk. Cemâl İytânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *HTD: Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mübârekfûrî, Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Benares-Hind: el-Câmiatü's-Selefiyye, 3. Basım, 1984-1985.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 4. Basım, 1991.
- Namlı, Abdullah. *Tekvîn ve Kulların Fiillerinin Yaratılışı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004.
- Nisâbü'rî, Hâkim. *Müstedrek 'ale's-şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Meţâlibü'l-âliyye min'el-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler". *İslamî İlimler Dergisi* Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı Sayısı (Ekim 2014), 415-425.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Leâli'l-maşnû'a fi'l-eĥâdîsi'l-mevĥû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Suyûtî, Celâleddin. *Mirĥâtü's-şu'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvûd*. haz. Muhammed Şâyib Şerîf. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Ali Mehennâ-Ali Hasen Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsâf*. thk. Târik b. İvadullah-Abdülmuhsin el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tebrîzî, Hatîb. *Mişkâtü'l-Meşâbih*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1979.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhih (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yurdağür, Metin. "Kadı Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/103-105. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 499-513

**Kültürel Miras ile Uyuşturucu Madde Tartışmaları
Arasında Ayahuasca**

Ayahuasca Between Cultural Heritage and Drug Debate

Nadide ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Theology
Department of History of Religions

Erzincan/Türkiye

✉ nadide.sahin@erzincan.edu.tr  orcid.org/0000-0001-8986-3686

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Şahin, Nadide. "Kültürel Miras ile Uyuşturucu Madde Tartışmaları Arasında Ayahuasca". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 499-513. <https://doi.org/10.52637/kiid.1355099>

Cite as: Şahin, Nadide. "Ayahuasca Between Cultural Heritage and Drug Debate". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 499-513. <https://doi.org/10.52637/kiid.1355099>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Nadide ŞAHİN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Kültürel Miras ile Uyuşturucu Madde Tartışmaları Arasında Ayahuasca

Öz

Ayahuasca geleneksel olarak Amazon havzasındaki yerli topluluklar tarafından manevî, tıbbî ve şamanik amaçlarla yüzyıllardır kullanılan psikoaktif bir içecektir. Ayahuasca kelimesi tipik olarak hem bitkinin kendisine (*Banisteriopsis caapi*) hem de diğer bitkilerle birleştirildiğinde elde edilen ve genellikle psikedelik bileşik DMT (dimetiltriptamin) içeren içeceği ifade etmektedir. Ayahuasca'daki ana bileşen harmin ve diğer MAO inhibitörlerini kapsayan *Banisteriopsis caapi* asmasıdır. Bu inhibitörler DMT'nin ağızdan alındığında emilmesini ve aktif olmasını sağlamaktadır. DMT çeşitli bitkilerde ve hatta insan vücudunda küçük miktarlarda bulunan güçlü bir halüsinojenik bileşiktir. DMT, ayahuasca asmasından elde edilen MAO inhibitörleri ile birleştiğinde aktif hale gelmekte ve genellikle derin iç gözlemsel, manevî/ruhsal ve bazen zorlayıcı olarak tanımlanan yoğun vizyoner deneyimler üretmektedir. Bu yönüyle yerli halklar ayahuasca'nın ruhlar dünyasıyla ve atalarının ruhlarıyla iletişim kurmalarına, manevî iç görü kazanmalarına olanak tanıyan güçlü bir araç olduğuna inanmaktadır. Genellikle manevî alemde rehberlik, bilgelik, kehanet ve şifa edinme amaçlı kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra ayahuasca ritüelleri insanları bir araya getiren toplumsal etkinliklerdir. Deneyimlerini paylaştıkça, birbirlerini destekledikçe ve şamanların bilgeliğinden faydalandıkça katılımcıların topluluk içindeki bağları güçlenmektedir. Törenler ayrıca kültürel geleneklerin ve öğretilerin genç nesillere aktarılmasına da yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla ayahuasca yerli kimliğinin korunmasına hizmet eden bir vasıta olarak nitelendirilmektedir. Tüm bu yönleriyle ayahuasca Amazon Havzası'ndaki yerli toplumların yapısına girift bir şekilde dokunmuş kültürel miras simgesi olarak görülmektedir. 19. yüzyıla gelindiğinde başta Amazon kauçuk patlaması olmak üzere birtakım olaylar ayahuasca kullanımının yerel/kültürel sınırları dışına çıkmasına neden olmuştur. Kauçuk işçilerinin evlerine dönüşlerinden bir müddet sonra da bölgedeki kentlerde senkretik ayahuasca inançları ortaya çıkmaya başlamıştır. 20. yüzyıla geldiğimizde ise Yerli gelenekleriyle Batılı uygulamalar arasındaki kültürel alışverişi kolaylaştıran küreselleşmenin etkisiyle senkretik ayahuasca inançları Amerika, Avrupa ve hatta Asya'nın birçok ülkesinde tezahür etmeye başlamıştır. Senkretik ayahuasca kiliselerinin yanı sıra vizyonlar aracılığıyla derin deneyimler ve iç görüler uyandırma konusundaki rolü nedeniyle maneviyat ve bilinç keşfinin alternatif biçimlerini arayan insanlar tarafından da ayahuasca kullanımına günümüzde oldukça rağbet gösterilmektedir. Bu noktada önemli bir husus gittikçe artan popülaritesiyle birlikte ayahuasca kullanımının uluslararasılaşması onu uyuşturucu yasaları ile karşı karşıya getiren bir dizi problem de ortaya çıkarmıştır. Nitekim ayahuasca günümüz modern yasal çerçeveleri bağlamında içerdiği halüsinojenik bileşik DMT'nin (dimetiltriptamin) varlığından dolayı narkotik maddeler başlığında da değerlendirilmektedir. Bu ikili durum ayahuasca'nın ağırlıklı olarak kültürel bir miras olarak mı yoksa narkotik bir uyuşturucu olarak mı sınıflandırılması gerektiğine dair sorgu ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tartışmanın bir tarafında yer alan devletlere göre uluslararası sözleşmeler gereği bu bitki narkotik kapsamında değerlendirilerek kullanımı dünya çapında yasaklanmalı veya kısıtlanmalıdır. Öte yandan antropologlara göre ise ayahuasca uyuşturucu bir madde olarak değil kültürel bir miras nazarıyla değerlendirilmeli ve buna dayalı bir muameleye tabi tutulmalıdır. Burada uyuşturucu kontrolünün savunucuları yasa dışı narkotikleri engellemeyi amaçlayan uluslararası anlaşmalara bağlı kalma zorunluluğunun altını çizirken; kültürel mirasın savunucuları yerel hak ve gelenekleri korumanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çalışma ile kültürel miras ve narkotik sınıflandırma arasında karmaşık bir kavşakta bulunan ayahuasca hakkındaki bu tartışmalar uluslararası ilaç sözleşmeleri ile bunlara karşı çeşitli eleştiriler yönelten antropologların görüşleri çerçevesinde ele alıp incelenmiştir. Bu çerçevede araştırmamızda öncelikle ayahuasca'nın yerel/kültürel sınırları dışına çıkış süreci ile ilgili kısaca bilgi verilmiştir. Ardından uluslararası uyuşturucu madde kullanımı yasaları ile ayahuasca üzerinde uzmanlaşmış antropologların fikirleri çerçevesinde bu bitkinin kullanımı etrafında

şekillenen tartışmalar ele alınarak değerlendirilmiştir. Netice itibariyle meselenin çözümünün bu ikili sınıflandırmanın çok ötesine uzandığı, disiplinler arası kapsayıcı ve işbirlikçi diyaloglar vasıtasıyla modern kaygıları gideren ancak kutsala ve insanın anlam arayışına da saygı gösteren bir sentez oluşturma ihtiyacı görülmüştür. Ayahuasca kullanımının ülkemiz dahil olmak üzere dünya çapında gittikçe artan popüleritesine karşın konu hakkındaki tartışmalarla ilgili yeterli sayıda ve derinlikte çalışma bulunmaması bizi bu araştırmaya yönlendiren en önemli etkidir. Dolayısıyla bu çalışma ile alanımızın literatürüne önemli bir katkıda bulunmayı ummaktayız.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Şamanizm, Yerli İnanışları, Ayahuasca, Halüsinojenik bitkiler.

Ayahuasca Between Cultural Heritage and Drug Debate

Abstract

Ayahuasca is a psychoactive brew that has traditionally been used for centuries by indigenous communities in the Amazon basin for spiritual, medicinal, and shamanic purposes. The word ayahuasca typically refers to both the plant itself (*Banisteriopsis caapi*) and the beverage obtained when combined with other herbs, often containing the psychedelic compound DMT (dimethyltryptamine). The main ingredient in ayahuasca is *Banisteriopsis caapi* vine, which contains harmine and other MAO inhibitors. These inhibitors allow DMT to be absorbed and active when taken orally. DMT is a powerful hallucinogenic compound found in small amounts in various plants and even in the human body. DMT becomes active when combined with MAO inhibitors from the ayahuasca vine, and produces intense visionary experiences that are often described as deeply introspective, spiritual, and sometimes challenging. In this respect, indigenous peoples believe that ayahuasca is a powerful tool that allows them to communicate with the spirit world and the spirits of their ancestors and gain spiritual insight. It is often used to obtain guidance, wisdom, divination and healing from the spiritual realm. In addition, ayahuasca rituals are social events that bring people together. As they share their experiences, support each other, and benefit from the wisdom of the shamans, the bonds of the participants within the community are strengthened. Ceremonies also help transfer cultural traditions and teachings to younger generations. Therefore, ayahuasca is described as a tool that serves to preserve the indigenous identity. With all these aspects, ayahuasca is seen as a cultural heritage symbol intricately woven into the fabric of indigenous societies in the Amazon Basin. In the 19th century, some events, especially the Amazon rubber explosion, caused the use of ayahuasca to go beyond local/cultural boundaries. After a while, after the rubber workers returned to their homes, syncretic ayahuasca beliefs began to emerge in the cities of the region. In the 20th century, syncretic ayahuasca beliefs began to appear in many countries of America, Europe and even Asia, with the effect of globalization that facilitated cultural exchange between Native traditions and Western practices. As well as syncretic ayahuasca churches, ayahuasca use is highly to be in demand by people seeking alternative forms of spirituality and consciousness exploration because of its role in evoking deep experiences and insights through visions. An important point at this point is that the internationalization of ayahuasca use, along with its increasing popularity, has also created a number of problems that confront it with drug laws. As a matter of fact, in the context of today's modern legal frameworks, ayahuasca is also considered under the title of narcotic substances due to the presence of the hallucinogenic compound DMT (dimethyltryptamine). This dichotomy has led to questions and debates about whether ayahuasca should be classified mainly as a cultural heritage or as a narcotic drug. According to the states on one side of the debate, this plant should be considered as a narcotic in accordance with international conventions and its use should be banned or restricted worldwide. On the other hand, according to anthropologists, ayahuasca should not be considered as a narcotic substance, but should be considered as a cultural heritage and should be treated based on this. At this point, the advocates of drug

control underline the necessity of adhering to international agreements aimed at preventing illegal narcotics; advocates of cultural heritage emphasize the need to protect local rights and traditions. In this study, these debates about ayahuasca, which is at a complex intersection between cultural heritage and narcotic classification, are discussed within the framework of international drug conventions and the views of anthropologists who criticize them. In this context, in our research, firstly, brief information is given about the process of ayahuasca going beyond its local/cultural borders. Then, the discussions around the use of this plant were evaluated within the framework of international drug abuse laws and the opinions of anthropologists specializing in ayahuasca. As a result, it has been seen that the solution to the issue extends far beyond this binary classification, and that there is a need to create a synthesis that addresses modern concerns but also respects the sacred and human search for meaning through inclusive and collaborative interdisciplinary dialogues. Despite the increasing popularity of the use of ayahuasca around the world, including our country, the lack of sufficient number and depth of studies on the debate on the subject is the most important factor that led us to this research. Therefore, with this study, we hope to make an important contribution to the literature of our field.

Keywords: History of Religions, Shamanism, Indigenous beliefs, Ayahuasca, Hallucinogenic herbs.

GİRİŞ

Ayahuasca'nın Amazon ormanlarında ikamet eden yerli kabilelerce ritüelistik olarak tüketimi MS. 1000'li tarihlere kadar dayandırılmaktadır.¹ Bitkinin kullanımının kentsel bölgelerdeki halk arasında yayılması ise daha yakın bir zamana tekabül etmektedir. 19. yüzyılın sonunda Amazon kauçuk patlaması olarak bilinen kauçuğun çıkarılması ve ticaretindeki artış ayahuasca'nın kullanım yerinin ve seyrinin değişmeye başlamasında önemli bir basamak olmuştur. Bu bağlamda kurulan kauçuk kamplarında çalışmaya gelen insanlarla ayahuasca ritüeli düzenleyen yerli gruplar temasa geçmiş, bu insanların eve dönüşleriyle Brezilya'da senkretik ayahuasca inançları görülmeye başlanmış ve ardından diğer Amazon ülkelerine yayılmıştır.

20. yüzyıla geldiğimizde Yerli gelenekleriyle Batılı uygulamalar arasındaki kültürel alışverişi kolaylaştıran küreselleşmenin etkisinin yanı sıra Santo Daime ve Uniao do Vegetal (UDV) gibi kiliseler aracılığıyla senkretik ayahuasca inançları Amerika, Avrupa ve hatta Asya'nın birçok ülkesinde boy göstermeye başlamıştır.² Netice itibariyle yüzyıllar içinde hem insanların ayahuasca törenlerine katılmaya olan ilgisi hem de yerli ve yabancı kökenli şifaçılarının sayısı giderek artmıştır.³ Aynı zamanda ayahuasca henüz kültürel ve coğrafi sınırlarını aşmamışken halüsinojenik içeriği nedeniyle başlayan narkotik bir bitki olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği dolayısıyla kullanımının yasal olup olmadığı tartışmaları da bitkinin popülaritesi ile birlikte artmıştır. Ayahuasca kullanımının ülkemiz dahil olmak üzere dünya çapında gittikçe artan popülaritesine karşın alanımızda bu konu ile ilgili yeterli sayıda ve derinlikte çalışma bulunmaması bizi bu araştırmaya yönlendiren en önemli etkidir. Bu araştırma ile amacımız ayahuasca ile ilgili bahsi geçen tartışmaları, altında yatan nedenlerle birlikte her iki tarafın görüşleri bağlamında ortaya koyup incelemektir. Bu doğrultuda ilk bölümde öncelikle ayahuasca'nın yerel/kültürel sınırları dışına çıkış süreci ile ilgili kısaca bilgi verilecektir. Ardından uluslararası uyuşturucu madde kullanımı yasaları ile ayahuasca üzerinde uzmanlaşmış antropologların fikirleri çerçevesinde

¹ Bk. Melanie J. Miller vd., "Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America", *Pnas* 116/23 (2019), 11207-11212.

² Richard Evans Schultes vd., *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Vermont: Healing Arts Press, 2001), 139.

³ Constanza Sanchez-Jose Carlos Bouso, "Ayahuasca: From the Amazon to the Global Village", *Drug Policy Briefing* 43 (2015), 2.

bu bitkinin kullanımı etrafında şekillenen tartışmalar üzerinde durularak varılan sonuç ve etkileri ortaya çıkarılacaktır. Daha önceki bir araştırmamızda ayahuasca ritüeli, ritüelin merkezî unsuru olan içeceğin sebep olduğu vizyonlar ve yerliler için bu içeceğin dinî ve tıbbî önemi gibi hususlar ayrıntılı olarak ele alınmıştır.⁴ Bu nedenle belirtilen hususlara gerekli görülen yerlerde sadece hatırlatıcı bilgi mahiyetinde değinilecektir.

1. AYAHUASCANIN YEREL/KÜLTÜREL SINIRLARI DIŞINA ÇIKIŞ SÜRECİ

Ayahuasca, Kuzeybatı Amazon havzası ve And Dağlarındaki yerli halklar tarafından şaman törenlerinde dinî/manevî ve tıbbî amaçlarla kullanılan psikoaktif bir içecektir. Ayahuasca içeceği, ayahuasca asması -Latince adı ile banisteriopsis caapi'nin- diğer birtakım bitkilerle karıştırılmasıyla hazırlanan bir demleme şeklinde tüketilmektedir. Ayahuasca asması ile harmanlanan bitkilerden en yaygın olanı chacruna Latince adı ile psychotria viridis'dir. Karıştırılan bitkilerde değişiklikler görülmele birlikte ana malzeme ayahuasca asması olduğundan içecek de bu isimle anılmaktadır.⁵ Quechua dilinden kökeni alan ayahuasca kelimesi literatürün büyük bir kısmına göre "ruhların/ölülerin asması" anlamına gelmektedir. Bu isimlendirme içeceğin neden olduğu vizyonlar neticesinde ruhun bedenden özgürleşmesine ve bu sayede ruhlar dünyası ve ölü atalarla temasta bulunulabilmesine atıfta bulunmaktadır.⁶

Birçok kabile kültüründe bitkilerin anası olarak görülen ayahuasca, ruha (ayahuasca mama) sahip zeki bir varlık olarak vizyoner durumlar aracılığıyla iletişim kurma ve insanlara bilgi iletebilme kabiliyetine sahiptir.⁷ Bu yönüyle yerliler için ayahuasca, geleneksel ortamda manevî gelişim, sosyal düzeni sağlama ve günlük yaşam olaylarını yorumlamada oldukça önemlidir. Ruhlar ile yaşanan dünya arasında arabulucu olan şamanlar, ikisi arasında özgürce hareket etmek ve aralarındaki ilişkileri müzakere etmek, gerektiğinde yeniden kurmak için ayahuascaya ihtiyaç duymaktadırlar.⁸

Ayahuasca'nın And dağlarındaki ormanlık alanlarda çeşitli yerli kabileler tarafından bin yıldan fazla süredir kullanıldığı tahmin edilmekle birlikte bilim adamlarının ayahuasca ritüeli ile ilgili farkındalıkları nispeten yakın zamana tarihlendirilmektedir. Bundaki en büyük neden 20. yüzyıla gelindiğinde bir dizi etken sonucu Amazon ormanlarındaki kültürel sınırlarını aşan ayahuasca'nın yerel şamanizme özgü bir unsur olmanın ötesine geçerek mestizo⁹ şamanizminin bir parçası haline gelmesidir.¹⁰

Ayahuasca şamanizminin yerli halktan mestizolara kauçuk patlaması döneminde aktarıldığı belirtilmektedir. Bir başka deyişle ayahuasca'nın kökeni itibariyle yerel sınırlarını aşmasındaki en önemli etkenlerden birinin amazon kauçuk patlaması olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte bölgedeki İspanyol sömürgesi ile Hıristiyan misyonerlerin burada oluşturdukları misyon kasabaları da kauçuk patlamasına giden süreçte ayahuasca'nın

⁴ Nadide Şahin, "Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı", *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2021), 234-259.

⁵ İçecek Amazon'un yerli halkları arasında Ayahuasca'nın yanı sıra caapi, dapa, mihi, kahi, natema, pinde, yage, nishi, nape, camorampi, mii, pitujiracu ve tucondi gibi çeşitli isimlere de sahiptir. Bk. Schultes vd., *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, 124.

⁶ Bk. Şahin, "Ayahuasca", 239-240.

⁷ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 140, 265.

⁸ Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986), 60; Ayrıntılı bilgi için Bk. Şahin, "Ayahuasca", 237-243.

⁹ Özellikle Avrupalı ve Kızılderili olmak üzere iki veya daha fazla soydan gelen kimse. Luna bu konu ile ilgili eserinde Vegetalistalar arasında muhtemelen Avrupalı (İspanyol, Portekiz veya İtalyan) olarak geçebilecek insanlarla birlikte bazı etnik gruplara mensup insanlardan ırksal olarak ayırt edilemeyecek olanların da var olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hepsinin ortak noktası İspanyolca'nın kendi ana dilleri olmasına karşın ideolojik olarak çeşitli derecelerde, geniş ve dağınık Yukarı Amazon kültürel kompleksi içinde faaliyet göstermeleridir. Luna, *Vegetalismo*, 15-16.

¹⁰ Iquitos gibi şehir merkezlerinde uygulandığı şekliyle ayahuascayı içeren Mestizo şamanizmi Vegetalismo olarak bilinir ve uygulayıcıları bitki tıbbında uzmanlar olan vegetalistalar olarak bilinir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Luna, *Vegetalismo*.

yayılmasına zemin hazırlayan etkenler arasında yer almaktadır.¹¹ Önemli bir kısmı Avrupa ülkelerinden gelen Cizvitlerden oluşan misyonerlerin bu dönemde bölgede faaliyet gösterdiği aktarılmaktadır. Bu faaliyetler çerçevesinde 1638 yılından itibaren bölgenin çeşitli yerlerinde Cizvit misyonerler tarafından misyon yerleşim yerleri (Jesuit reductions) kurulmuştur. Bu misyon yerleşimleri genellikle hastalıkla dolu olmasına rağmen birçok yerli halk tarafından köle baskınından ve sömürgecilerce sürdürülen şiddetten kaçmanın bir yolu olarak görülmüştür. Yerli halkların bu şekilde yer değiştirmesi, buralarda Katolik geleneğinin öğretilmesi ve yerel dil Quechua ile eğitim verilmesi ayahuasca kullanımının yükselişi için gerekli kritik bileşenleri sağlamıştır.¹² Sonraki süreçte misyonerler sömürge yönetimince tehlikeli olarak görülüp bölgeden kovulmuştur. Onlar tarafından oluşturulan yerleşimler ise yerli nüfusu küçük alanlarda yoğunlaştıran bir etken olarak sömürgeciliğin kurumlarının yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim küçük alanlarda çeşitli yerli grupların yoğunlaşmasının sömürge kabilelerinin oluşmasına neden olduğu belirtilmektedir.¹³ Bu bağlamda kauçuk patlamasından önce misyonerler tarafından kurulan yerleşim yerlerinden bazıları 19. yüzyılın sonlarına doğru kauçuk ihracatı ile ilgili değerli kentler haline gelmiştir.¹⁴

Kauçuk patlaması ile ortaya çıkan üretim merkezlerindeki işgücünün kentlerden gelen mestizo işçilerin yanı sıra geleneksel bölgelerinden zorla çıkarılarak buraya getirilen Huitoto, Bora, Andoke, Urarina gibi bir dizi yerli grubunun üyelerinden oluştuğu nakledilmektedir.¹⁵ Bu suretle farklı grupların birbirleri ile teması sayesinde çeşitli kabilelerde şamanik ritüellerde kullanılan ayahuasca içeceğinin iyileştirici ve vizyoner özellikleri tüm kauçuk işçileri tarafından bilinir hale gelmiştir.¹⁶ Günümüzde dünyanın dört bir etrafına yayılmış olan ayahuasca şamanizminin karşılıklı oluşan bu kültürel etki çerçevesinde kauçuk patlamasının yarattığı ilişkilerin bir sentezi olduğu ileri sürülmektedir.¹⁷

1879-1912 yılları arasındaki Amazon kauçuk patlaması dönemi yerli halklar arasında şifa ritüelleri çerçevesinde geleneksel bitki bazlı tıbbi olan ilgiyi yeniden uyandırmıştır. Kauçuk üretim merkezlerinde yoğunlaştırılmış nüfusun ve kötü yaşam koşullarının etkisiyle çeşitli hastalıkların yayılması kauçuk işçilerini iyileşmek ve sağlıklı kalabilmek için kendi yerel şifa uygulamalarını kullanmaya yöneltmiştir. Kauçuk patlaması döneminden önce de birçok hastalık durumunda ayahuasca törenleri ve yerli şifalı bitkiler mevcut tek sağlık hizmeti olmuştur. Bu anlamda önceki dönemlerde yalnız ayahuasca asması ile yapılan içecek geniş kullanım alanı bulmuş olsa da ayahuasca'nın psikedelik etkilerinin yoğun olduğu

¹¹ Bernd Brabec de Mori, "Tracing Hallucinations: Contributing to A Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon", *The internationalization of Ayahuasca*, ed. Beatriz Caiuby Labate vd. (Zürich: Lit Verlag, 2011), 32-33.

¹² Joshua Homan, "Disentangling the ayahuasca boom: local impacts in Western Peruvian Amazonia", *The World Ayahuasca Diaspora Reinventions and Controversies*, ed. Beatriz Caiuby Labate vd. (London and New York: Routledge, 2017), 166-167.

¹³ Bk. Jonathan D. Hill, "Indigenous Peoples and the Rise of Independent Nation-States in Lowland South America", *The Cambridge History of the Native Peoples of The Americas Vol III: South America Part II*, ed. Frank Salomon vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 706-712; Anne Christine Taylor, "The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century", *The Cambridge History of the Native Peoples of The Americas Vol III: South America Part II*, ed. Frank Salomon vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 219-230.

¹⁴ Taylor, "The Western Margins of Amazonia", 244-245.

¹⁵ Soren Hvalkof, "Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon", *People, Plants, and Justice: The Politics of Nature Conservation*, ed. Charles Zerner (New York: Columbia University Press, 1999), 94.

¹⁶ Kevin Feeney-Beatriz Caiuby Labate, "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions: Law, Culture and Locality", *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*, ed. Beatriz Caiuby Labate vd. (Berlin: Springer-Verlag, 2014), 114.

¹⁷ Homan, "Disentangling the ayahuasca boom", 166; Ayrıntılı bilgi için Bk. Peter Gow, "River people: Shamanism and history in Western Amazonia", *Shamanism, History, and the State*, ed. Nicholas Thomas vd. (Michigan: The University of Michigan Press, 1996), 90-113.

ayahuasca-chacrana karışımı hakkındaki kayıtlar daha ziyade kauçuk patlaması sonrasında aittir.¹⁸ Kauçuk üretim bölgelerine gelen işçiler hastalandıklarında yerli şamanlara/şifacılara gitmişlerdir. Bunlardan bazıları ayahuasca ritüelini gerçekleştiren bu yerli şamanların yanında çırak olarak yetişmişler ve döndüklerinde topluluklarına hizmet etmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda Batı Amazon'daki yerli/geleneksel ayahuasca şamanizmine dayanan kentsel bir şifa geleneği olan Vegetalismo ortaya çıkmış ve yirminci yüzyıl boyunca Peru'nun ana Amazon kasabaları Iquitos, Tarapoto ve Pucallpa çevresindeki karışık orman ve kentsel nüfus arasında yayılmıştır.¹⁹ Yine bu süreç içerisinde Brezilya Amazonu'nun kauçuk kamplarında yerli ve mestizo ayahuasca ritüelleri çeşitli Afro-Brezilya ve Hristiyan dinî gelenekleriyle daha da iç içe geçmiştir. Kauçuk işçilerin evlerine dönmesiyle ayahuasca 1930'larda Brezilya'nın küçük şehir merkezlerindeki dinî ortamlarda manevî iç görü veya şifa elde etme gibi amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. Böylece ayahuasca'nın kentli mestizo şamanları arasında kullanılmasıyla birlikte Brezilya Amazonu'nda ritüellerinde ayahuasca kullanan bir dizi senkretik kilise ortaya çıkmıştır.²⁰ 1980'lerde ayahuasca'yı cemaatlerinin bir parçası olarak entegre eden Santo Daime ve Uniao do Vegetal gibi senkretik kiliselerle birlikte de ayahuasca kullanım yaygınlığı uluslararası olarak daha büyük şehirlere ulaşmıştır.²¹ Peru, Bolivya, Ekvador ve Kolombiya gibi ülkelerde ayahuasca'nın yerli kullanımları yerel şehir sakinlerinin ve dünyanın başka yerlerinde genel olarak Yeni Çağ inanışları altında gruplandırılabilir insanların dikkatini çekmiştir. Bütün bu gelişmeler ilgi alanları manevî arayışlardan şifa ritüellerine yahut basit ilaç deneylerine kadar değişen amaçlarla dünyanın her yerinden yerli ve mestizo şamanları, şifacıları ve çok sayıda insanı birbirine bağlayan birçok yeni ulusal ve uluslararası ağın kurulmasına yol açmıştır. 1980'lerin başında yerli, mestizo veya neo-şamanlar kendilerinden talep edilen ayahuasca ritüellerini gerçekleştirmek üzere Avrupa, Kuzey Amerika hatta Asya'ya kadar büyüyen bir yelpazede yurt dışı seyahatleri gerçekleştirmeye başlamıştır. Aynı şekilde dünyanın çeşitli yerlerinden çok sayıda insan daha iyi iç görü, kişisel gelişim, maddi-manevi şifalanma gibi amaçlarla ayahuasca ritüellerine katılmak için giderek artan sayıda Güney Amerika seyahatleri gerçekleştirmektedir.²²

Günümüze geldiğinde yukarıda anlatılan çerçevede ayahuasca şamanizmi hem yerel hem de uluslararası düzlemde manevî gelişim, alternatif tıp ve terapötik tedaviyi birleştiren bir hizmet ağı içinde artan bir popülerlik kazanmıştır.²³ Ayahuasca kullanımı henüz kendi sınırları içerisinde Amazon'un yerli halklarının özel kültürel, dinî ve tıbbî uygulamalarına dahil olduğu dönemde ne disiplinler arası akademik çalışmaların ne de uyuşturucu kontrolü yasalarının ilgi alanı kapsamında bulunmamaktaydı. Ancak bu başlıkta anlatılan süreç dahilinde kullanımının uluslararası boyuta ulaşması durumu değiştirmiştir. Netice itibarıyla ayahuasca'nın küreselleşmesi ile dinî özgürlük kavramını uluslararası uyuşturucu yasaları ile karşı karşıya getiren bir dizi problem de ortaya çıkmıştır.²⁴

2. AYAHUASCA KULLANIMI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Ayahuasca, Amazon Havzası'nın yerli toplulukları içinde derin bir kültürel ve manevî öneme sahiptir. Daha önce ifade edildiği gibi bu topluluklar ayahuasca'yı yüzyıllardır şamanik

¹⁸ Beatriz Caiuby Labate vd., "Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism", *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, ed. Beatriz Caiuby vd. (New York: Oxford University Press, 2014), 3.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için Bk. Luna, Vegetalismo.

²⁰ Labate vd., "Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism", 6; Stephen V. Beyer, *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009), 281-292.

²¹ Feeney-Labate, "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions", 114-116.

²² Bk. Michael Winkelman, "Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia", *Journal of Psychoactive Drugs* 37/2 (2005), 209-218; Labate vd., "Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism".

²³ Labate vd., "Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism", 4-5.

²⁴ Charles Kaplan, "Foreword: Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control System", *The Internationalization of Ayahuasca*, ed. Beatriz Caiuby Labate vd. (Münster: LIT Verlag, 2011), 15.

ritüellerde, şifa törenlerinde ve toplumsal bağlarda kullanılmaktadır. Bu yönüyle Ayahuasca'nın kültürel miras olarak rolü, yerli kozmolojilere, ritüellere ve bilgi aktarımına entegre edilmesiyle kendini göstermektedir. Ayahuasca nesiller arası bilgeliği aktarımını kolaylaştırarak ve toplumsal bağları güçlendirerek, şamanlar ile manevî alem arasında derin bir bağlantıyı teşvik eder. Bilgelige giden bir kanal ve geleneksel şifa ritüellerinin deposu olarak ayahuasca, yerli mirası kültürel erozyona karşı da korumaktadır.²⁵ Tüm bu nedenlerle yerli bakış açısında ayahuasca'nın kutsallığı vurgulanarak onun kültürel kimliğinin korunmasında ve ekolojik uyumun sürdürülmesindeki temel rolü önemsenmektedir. Ancak ayahuasca bir taraftan yerli topluluklar arasında böyle bir öneme haizken diğer taraftan günümüz modern yasaları bağlamında karışımın içerdiği halüsinojenik bileşik DMT'nin (dimetiltriptamin) varlığından dolayı narkotik maddeler başlığında da değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Amazon Havzası'ndan çıkan ve yerli topluluklar tarafından nesillerdir kutsal kabul edilen Ayahuasca, kültürel miras ve narkotik sınıflandırması arasında karmaşık bir kavşakta yer almaktadır. Nitekim yerel sınırları dışında yayılımı sonucu ayahuasca'nın dini/ritüelistik kullanımı, uyuşturucu maddelerle ilgili uluslararası tartışmaların önemli gündem konularından biri haline gelmiştir.

Ayahuasca'nın yasal durumu ile ilgili tartışmalarda öncelikle uluslararası uyuşturucu madde/ilaç sözleşmelerinin ayahuasca ve diğer geleneksel psikoaktif bitkilerin statüsünü etkileyen hükümleri ele alınmaktadır. Dünya çapında daha kapsamlı ulusal uyuşturucu yasalarının oluşturulmasında temel başlangıç noktası 1912 Lahey Afyon Sözleşmesi'dir.²⁶ Narkotik kontrolünü uluslararası hukukun temel bir unsuru olarak tesis eden ilk uyuşturucu kontrol antlaşmasıdır. Ardından uyuşturucu madde kontrolüne ilişkin ilk kapsamlı kilometre taşı olan 1961 tarihli Narkotik Uyuşturucu Sözleşmesi gelmektedir. Bağımlılığın bütün devletlerin mücadele etmesi gereken bir musibet olarak nitelendirildiği bu sözleşmede taraf devletlerin narkotik ilaçların kaynağı olan kenevir, haşhaş ve koka bitkilerine uygulaması gereken bir dizi özel kontrol belirlenmiştir. Bu sözleşme ile ayrıca uyuşturucularla ilgili tüm uluslararası sözleşmelerin uygulanmasını denetlemekten sorumlu yarı yargı organı olarak vazife görecek Uluslararası Narkotik Kontrol Kurulu (INCB) kurulmuştur.²⁷

Yukarıda ifade edilenlerle birlikte 1970'e kadar psikoaktif maddelerin kontrolü konusunda henüz uluslararası bir fikir birliği bulunmadığı ifade edilir. 1971 yılına gelindiğinde ise psikoaktif maddelerin kötüye kullanımının hızlı yayılımına ilişkin artan endişe sonucu 1971 Psikoaktif Maddeler Sözleşmesi yapılmıştır. Bu sözleşme ile hiçbir bitkinin direkt kendisi kontrole tabi olmamakta ancak kimi bitki türlerinde bulunan ve halüsinojenik etkileri ile uyarıcı özelliği olan bazı aktif maddeler kontrol altına alınmaktadır.²⁸ Ayahuasca'nın birincil psikoaktif bileşenlerinden biri olan DMT'nin de dahil olduğu bu aktif maddeler, sözleşmenin içerdiği tüm uyuşturucu maddeler için geçerli olan ve bunların üretimini, dağıtımını, tıbbî ve bilimsel amaçlarla kullanımını kısıtlayan genel sınırlamaya ek olarak, Madde 7'ye göre özellikle sıkı kontrol önlemlerine tabidirler. Sözleşmenin ilgili giriş bölümünde bu tür maddelerin kötüye kullanımından kaynaklanan halk sağlığı ve sosyal sorunlar konusundaki endişe özellikle belirtilmekte; yasa dışı uyuşturucu madde trafiğiyle mücadele ve bu maddelerin kullanımını meşru amaçlarla

²⁵ Ayrıntılı bilgi için Bk. Şahin, "Ayahuasca", 234-259.

²⁶ William B. McAllister, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History* (London and New York: Routledge, 2000), 33-34. Ayrıca Bk. The 1912 Hague International Opium Convention, *United Nations Office on Drugs and Crime* (Erişim 20 Ekim 2022).

²⁷ David Bewley Taylor-Martin Jelsma, "Regime change: Re-visiting the 1961 Single Convention on Narcotic Drugs", *International Journal on Drug Policy* 23/1 (2012), 79.

²⁸ Convention on Psychotropic Substances 1971, *United Nations Office on Drugs and Crime* (Erişim 11 Kasım 2022). 31 maddelik liste içinde Peyote ve San Pedro kaktüsünde bulunan meskalin, psilosibin mantarlarında bulunan psilosibin ve psilosinin, khat'ın uyarıcı etkisinin ana sebebi katonin, kenevirin psikoaktif etkisine neden olan kannabinoit ve chacrunanın içinde bulunan DMT de yer almaktadır. Bu maddelerin çoğu halk sağlığı için özellikle ciddi bir tehdit olarak kabul edilen ve terapötik değeri çok az olan veya hiç olmayan psikoaktif maddeler için ayrılmış olan 1971 Sözleşmesinin I. Çizelgesi'nde yer almaktadır.

sınırlama konusundaki kararlılık dile getirilmektedir.²⁹ Araştırmacılara göre müzakereler sırasında bu aktif maddelerin sözleşmeye dâhil edilmesi, bunların dış bağlamlarda geleneksel ritüelistik kullanımı ve dinî tüketimin bir sorun olduğu algısından ziyade laboratuvarlarda sentezlenen maddelerin eğlence amaçlı kullanımının oluşturduğu tehlikeden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle sözleşmede geleneksel kullanımlar bir istisna olarak ele alınmış fakat kullanım izni kültürel olarak korunması gereken belirli gruplar ve bölgelerle sınırlandırılmıştır.³⁰

Yukarıda ifade edildiği üzere sözleşmelerde kendi topraklarında yabani olarak yetişip psikotrop maddeler içeren ve geleneksel olarak belirli küçük gruplar tarafından dinî ayinlerde kullanılan bitkiler bir dizi kurala tabi olmakla birlikte sözleşme yaptırımlarından istisna tutulmaktadır. Bu çerçevede 1971 sözleşmesinde programlarının önceden bildirilmesi şartıyla coğrafi olarak sınırlı geleneksel grupların kontrol kapsamında yer alan maddeleri içeren bitkileri tören ve ritüellerinde kullanmalarına izin verilmektedir. Bu belirli bir coğrafi konumdaki ve belirli gruplardaki yasal kullanımlar ayahuasca için de birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü dünya çapında kullanılan önemli miktarda ayahuasca, Brezilya, Peru, Kolombiya başta olmak üzere Amazon havzasındaki ülkelerde yaşayan yerli kabileler içinde hazırlanmakta ve buralardan gelmektedir. Yani yurt dışında birçok temsilciliği olan Santo Daime ve UDV gibi kiliseler söz konusu olduğunda inançlarının pratiği Brezilya'da ritüelistik olarak hazırlanan ayahuasca'nın kullanımını içermektedir. Bu nedenle bahsi geçen kiliseler için karışımı ithal etmek vazgeçilmezdir.³¹ Meksika, Peru, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada dahil olmak üzere birçok ülke sözleşmeyi imzalarken bu geleneksel kullanımlar için şerhler sunmuştur. Örneğin 1975'te anlaşmayı imzalayan Meksika, kendi topraklarındaki ritüel uygulamalarında Çizelge I'de³² yer alan psikotropik maddeler içeren bitkileri geleneksel olarak kullanan yerli gruplar için bir doğal koruma alanı ibraz etmiştir. Bir başka misal Peru'nun 1980'de sözleşmeyi imzalarken özellikle DMT içeren ayahuasca ve meskalin içeren San Pedro kaktüsü kullanımının yasak dışında tutulmasına dair ibrazıdır. Aynı şekilde Amerika Birleşik Devletleri de Amerikan Kızılderili Kilisesi tarafından yetiştirilen, dağıtılan ve kullanılan peyotenin dinî ritüellerinin bir parçası olmaya devam etmesi için ilgili maddeye bir şerh koymuştur. Kanada tarafından sunulan doğal koruma alanı istisnası da peyote kullanımı için olmuştur.³³

Konumuz ile ilgili bir diğer belge 1988 tarihli Uyuşturucu ve Psikotrop Maddelerin Kaçakçılığına Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'dir. Bu sözleşme de psikotrop maddeler içeren geleneksel bitkilerin durumunu etkileyen birtakım hükümler içermektedir. Buna göre taraflar narkotik veya psikotrop maddeler içeren bitkilerin yasa dışı ekimini önlemek için uygun önlemleri alacaklarını teyit etmelidir. Bununla birlikte temel insan haklarına saygı göstereceklerini, bu tür bir kullanımın tarihsel kanıtları varsa geleneksel yasal kullanımları gerektiği gibi dikkate alacaklarını ve çevreyi koruyacaklarını da beyan ederler.³⁴

Ayahuasca'nın yasallığıyla ilgili tartışmalar genel olarak belirtilen sözleşmelerin ilgili beyanları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Tartışmanın karşı tarafında yer alan araştırmacılar bahsi geçen uluslararası düzenlemelerin çelişkilerine dikkat çekmekte ve bazı ifadelerin çeşitli sorunlara neden olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan ilki sözleşmede psikoaktif bitkilerin kullanımı hususunda tarihsel kanıt istenmesidir. Ancak geleneksel

²⁹ McAllister, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century*, 233. Ayrıca Bk. Convention on Psychotropic Substances 1971.

³⁰ Sanchez-Bouso, "Ayahuasca", 6-7; Bk. Feeney-Labate, "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions", 111-130.

³¹ Feeney-Labate, "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions", 119.

³² Convention on Psychotropic Substances 1971, *United Nations Office on Drugs and Crime* (Erişim 11 Kasım 2022), 25.

³³ Sanchez-Bouso, "Ayahuasca", 7.

³⁴ United Nations Convention Against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances 1988, *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) (Erişim 15 Kasım 2022).

kullanımların tarihsel geleneğini nasıl tanımlaması veya bunun ne kadar geriye gitmesi gerektiği açıklanmamaktadır.³⁵ Araştırmacılara göre bir geleneğin uygulanmasıyla ilgili kanıtın “tarihsel” hale gelebilmesi için ne kadar geriye gitmesi gerektiği belirlenmelidir. Ayahuasca konusunda kapsamlı çalışmalar yürüten Labate ve Feney, bu hususta iki alternatiften bahsetmektedir. Birincisi tarihsel süreci senkretik ayahuasca inançları Santo Daime ve UDV'nin ortaya çıkışıyla yani yirminci yüzyılda başlatmaktadır. Ancak uyuşturucu sözleşmeleri kökenleri yirminci yüzyılda olan gelenekleri yeterince tarihsel olarak yorumlanamazsa bu durumda da ikinci bir alternatif öne sürülmektedir. Buna göre senkretik ayahuasca inançları hususunda Amerikan Kızılderilileri tarafından peyote kullanımı için öne sürülene benzer bir argüman ileri sürebilir. Yani senkretik ayahuasca inançları daha eski tarihsel kültürel kullanımların modern bir permütasyonu olarak çerçevelebilir. Bu takdirde durum Amerika Birleşik Devletleri'nde dinî peyote kullanımı konusunda Amerikan Kızılderililerinin izlediği yola benzer olacaktır.³⁶

Tarihsel kanıt istenmesi bağlamında bir diğer itiraz noktası kültür kavramı ile ilgilidir. Araştırmacılar bu suretle sözleşmede kültür kavramının belirli bir bölgeyle ilişkilendirilen statik bir kavram gibi nitelendirildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla düzenlemelerin tablo l'de yer alan aktif maddeleri içeren bitkileri ritüelistik olarak kullanan geleneksel kültürlerin bu uygulamalarını ve etkilerini asla diğer topluluklara ve bölgelere yaymayacağını varsaydığı ileri sürülmektedir.³⁷ Ancak konumuz bakımından bu yasaklı maddelerden DMT'yi içeren ayahuasca'nın geleneksel kültürel ve dinî pratiğinin kaynağını aldığı sınırların ötesinde kullanıldığı açıktır. Bu nedenle Amerika ve Avrupa ülkelerindeki çeşitli dinî grupların ayahuasca kullanımı mevcut uyuşturucu kontrol rejimi için bir zorluk teşkil etmektedir. Çünkü bu durum kontrollü maddelerin kültürel coğrafi alanları dışında yalnızca tıbbî veya bilimsel kullanımlarının meşru sayılabileceği önermesi ile çelişmektedir.³⁸

Araştırmacıların sorunlu gördüğü bir diğer konu sözleşmelerde geleneksel ve meşru terimlerinin muğlak kullanımıdır. Belgelerde geleneksel yasal kullanımlar kavramını ortaya koymanın yasa dışı geleneksel kullanımların olduğunu da öne sürdüğü belirtilmektedir. Bununla birlikte ilk kullanımın ikincisinden farkına açıklık da getirilmemektedir. Öte yandan gelenek tanımı yapılmamakla birlikte madde kullanımının meşru sayılabilmesi için bir şekilde geleneksel olması gerektiğine dair gösterge vardır. Yine geleneksel yasal kullanım ifadesi bazı geleneksel kullanımların “yasadışı” olabileceği anlamına gelir. Ancak yasadışı geleneksel kullanım terimi de belgelerde tanımlanmamıştır.³⁹

Konu ile ilgili üzerinde durulan bir diğer husus ilgili sözleşmelerin hiçbirinin doğrudan ayahuasca'nın kontrolünü içermemesidir.⁴⁰ Bu doğrultuda uluslararası uyuşturucu kontrol sözleşmeleri ayahuasca'nın kendisini değil, kendisi ile hazırlanan karışımın içerdiği DMT'yi yasaklı bir madde olarak kabul etmektedir. DMT, ayahuasca hazırlanırken kullanılan bir diğer bitki psychotria viridis yapraklarında doğal olarak bulunan güçlü bir halüsinojenik bileşiktir. Ayahuasca içeceğinin halüsinojenik etkileri de ayahuasca bitkisinde bulunan harmala alkaloidleriyle psychotria viridis'te bulunan DMT kombinasyonunun bir işlevidir.⁴¹

³⁵ Sanchez-Bouso, “Ayahuasca”, 8.

³⁶ Feeney-Labate, “The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions”, 117. Çoğu Amerikan Kızılderili kabilesi arasındaki peyote dini yalnızca on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar uzansada, peyotenin Kuzey Amerika'da tarihsel törensel kullanımına dair kanıtlar birkaç bin yıl öncesine dayanmaktadır. ABD'deki dinî uygulamalarının yasal olarak tanınması için mücadele eden peyote yolu savunucuları hem peyotenin dinî kullanımının eski köklerine hem de bu dinî uygulamanın benzersiz Amerikan karakterine vurgu yapmaktadırlar.

³⁷ Sanchez-Bouso, “Ayahuasca”, 8.

³⁸ Kenneth William Tupper, *Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy*, (Vancouver: The University of British Columbia, Doktora Tezi, 2011), 156.

³⁹ Feeney-Labate, “The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions”, 117.

⁴⁰ Daha önce ifade edildiği gibi uyuşturucu sözleşmeleri ile açıkça yasaklanan psikoaktif bitkiler esrar, koka ve haşhaştır.

⁴¹ Kenneth William Tupper, “The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?”, *International Journal of Drug Policy* 19 (2008), 298.

DMT ise daha önce ifade edildiği üzere 1971 sözleşmesinin I. çizelgesinde kontrollü madde olarak sınıflandırılmaktadır. Bu da sahip olunmasının, üretilmesinin ve dağıtılmasının yasa dışı olduğu anlamına gelmektedir.

DMT'nin yasak olması ile ilgili olarak bazı araştırmacılar bu maddenin bitkiler, hayvanlar ve insanlarda doğal olarak bulunan bir madde olduğunu ifade etmektedir.⁴² Laboratuvar ortamında üretilen DMT ise ayahuasca yapımında kullanılan bitkilerde doğal biçimde var olduğu bilinmeden önce imal edilmiş bir halüsinojen olarak yasa dışı hale gelmiştir. Buna bağlı olarak araştırmacılar doğal bileşen olarak DMT içeren ayahuasca'nın belirli diyet ve diğer hazırlık yönergeleri izlendiği sürece görünürde olumsuz fiziksel sonuçlar olmaksızın yüzyıllarca insan kullanımı kaydına sahip birçok halk ilacı arasında yer aldığı vurgulamaktadır.⁴³ Amazon kültüründe kullanımı ve etkileri konusunda bilgili kişiler tarafından uygulandığında nüfusun çoğunluğu ayahuasca'yı yararlı holistik⁴⁴ bir ilaç olarak görmektedir.⁴⁵ Günümüzde bu durumla ilgili yürütülen çeşitli araştırmalarda düzenli ayahuasca kullanıcılarının, uyğurturucu kullanımından kaynaklanan sorunları değerlendirmek için kullanılan bağımlılık veya kötüye kullanım göstergelerinde hiç görünmediği ileri sürülmektedir. Bu çalışmalar yürüten araştırmacılar göre ayahuasca kullanıcılarının motivasyonu sadece uyğurturucunun etkisiyle "kafası güzel olmaya" yahut yeni deneyimler aramaya çalışmaktan uzaktır. Aksine kullanımın kişisel, psikolojik, etik ve manevî seviyelerde derin etkileri olduğu belirtilir.⁴⁶ Ayrıca ayahuasca'nın ritüelistik kullanıcıları arasında nöropsikolojik eksiklikler veya psikopatolojik rahatsızlıklar tespit edilmediği; bununla birlikte ayahuasca kullanan insanlar arasında bağımlılık yapan uyğurturucu tüketiminin durduğunu gösteren bulgulara yer verildiği aktarılır. Yine tekrarlayan depresyonların da arasında olduğu çeşitli psikolojik bozuklukların tedavisi için şu anda klinik denemeler devam etmektedir.⁴⁷ Bu noktada şu hususu belirtmek önemlidir. Ayahuasca'nın ruh sağlığı başta olmak üzere çeşitli durumlardaki potansiyel faydaları ile ilgili araştırmalar hala sınırlıdır ve kesin sonuçlara varılmadan önce daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Ayrıca potansiyel faydalarını ele alan araştırmaların yanı sıra ayahuasca kullanımıyla ilgili olumsuz etkileri ve deneyimleri inceleyen araştırmalar da mevcuttur.⁴⁸ Pek çok kişi ayahuasca ile olumlu ve dönüştürücü deneyimler bildirirse de herkesin aynı tepkiye sahip olmadığını ve çeşitli riskler ve zorluklar olabileceğini kabul etmek önemlidir. Psikedelik araştırma alanı sürekli olarak gelişmektedir. Devam eden çalışmalar ayahuasca kullanımına ilişkin tüm etkileri ve bireysel farklılıkları daha iyi anlamayı amaçlamaktadır. Kapsamlı bir anlayış elde etmek için konuyla ilgili hem olumlu hem de olumsuz çeşitli

⁴² J. C. Callaway, "Phytochemistry and Neuropharmacology of Ayahuasca", *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, ed. Ralph Metzner (Vermont: Park Street Press, 2006), 105.

⁴³ Bk. Ralph Metzner, "Amazonian Vine of Visions", *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, ed. Ralph Metzner (Vermont: Park Street Press, 2006), 10-18.

⁴⁴ Holistik Şifa insanı ruh, beden ve zihin bütünlüğü içerisinde şifaya kavuşturmayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Hesna Serra Aksel, *Yeni Çağ: Dini Ezoterik Geleneğin Popüler Kültüre Dönüşümü* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 87-109.

⁴⁵ Bk. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, "Ayahuasca: the consciousness of expansion", *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, ed. Beatriz Caiuby Labate vd. (Routledge: New York, 2014), 183-189.

⁴⁶ Sanchez-Bouso, "Ayahuasca", 12-13.

⁴⁷ Bk. Paulo Cesar Ribeiro vd., "Health status of ayahuasca users", *Drug Testing and Analysis* 4/7-8 (2012), 601-609; Jose Carlos Bouso-Jordi Riba, "Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction", *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, ed. Beatriz C. Labate vd. (Berlin: Springer, 2014), 95-109; Flavia de L. Osorio vd., "Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: A preliminary report", *Revista Brasileira de Psiquiatria* 37/1 (2015), 13-20; Javier Regueiro, *Ayahuasca: Soul Medicine of the Amazon Jungle* (ABD: Lifestyle Entrepreneurs Press, 2017).

⁴⁸ Jose Carlos Bouso, "Adverse effects of ayahuasca: Results from the Global Ayahuasca Survey", *Plos Glob Public Health* 2/11 (2022), 1-25; Selman Yeniocak vd. "A Rare Case: Ayahuasca Tea Intoxication", *Journal of Emergency Medicine* 10/3 (2019), 75-77; Joseph Tafur, *The Fellowship of the River: A Medical Doctor's Exploration into Traditional Amazonian Plant Medicine* (Phoenix: Espiritu Books 2017); Christopher Kilham, *The Ayahuasca Test Pilots Handbook: The Essential Guide to Ayahuasca Journeying* (California: North Atlantic Books 2014).

akademik çalışmaları araştırmanın ve ayahuasca törenlerine katılmış kişilerin aktardığı deneyimleri dikkate almanın önemli olduğu kanaatindeyiz.

Son olarak günümüzde ayahuasca kullanımının ulusal düzeyde farklı ülkelerde farklı yasal muameleye tabi tutulduğunu ifade edebiliriz. Bu durum dinî bağlam, yerel geleneksel ritüel, alternatif terapiler, kişisel gelişim veya diğer kullanımlarla bağlantılı tüketim biçiminin benimsenmesi durumlarından hangisinin kapsamına girdiğine bağlı olarak değişmektedir. Ritüelistik kullanımı göz önünde bulundurulduğunda Peru, Kolombiya, Ekvador ve Brezilya gibi birçok Güney Amerika ülkesinde ayahuasca kültürel bir miras olarak kabul edilir ve yerli topluluklar tarafından belirli dinî ve geleneksel bağlamlarda yasal olarak kullanılır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Din Özgürlüğü Restorasyon Yasası kapsamında Santo Daime ve Uniao do Vegetal gibi belirli kiliselerin yasal koruma sağlayan mahkeme kararları aracılığıyla dinî törenlerinde ayahuasca kullanımı için muafiyetleri vardır. Bunun dışında ise kullanımı, üretilmesi veya dağıtılması yasaktır. Kanada ve çeşitli Avrupa ülkelerinde de yine dinî ve kültürel kullanımla ilgili bazı istisnaları dışında ayahuasca kullanımını yasa dışı kabul edilir.⁴⁹

SONUÇ

Ayahuasca, yerli Amazon kültürlerinde yüzyıllardır manevî ve tıbbî amaçlar için kullanılan psikoaktif bir bitki karışımıdır. Yerli geleneklerinin, inanç sistemlerinin ve ritüellerinin ayrılmaz bir parçası olan ayahuasca manevî alem, ruhlar, atalar, doğa ve evrenle bağlantı kurmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Ayahuasca törenleri manevî bilgilere erişmenin, rehberlik almanın, fiziksel, duygusal ve ruhsal rahatsızlıklardan şifa bulmanın bir yolu olarak görülmektedir. Bu yönüyle ayahuasca törenlerinin uygulanması Peru, Kolombiya, Ekvador ve Brezilya gibi ülkelerdeki çeşitli yerli grupların kültürel ve ruhanî geleneklerinde derinden kökleşmiştir. Ayahuasca'nın bu topluluklarda kullanımı genellikle kültürel miraslarının bir parçası olarak nesiller boyunca aktarılan atalardan kalma kutsal bir uygulama olarak görülmektedir. Antropolojik bir bakış açısından tarihî ve manevî önemi göz önüne alındığında ayahuasca kültürel bir miras olarak kabul edilebilir. Ancak ayahuasca'yı ele alırken hem kültürel hem de farmakolojik yönlerini birlikte dikkate almak önemlidir. Çünkü farmakolojik açıdan ayahuasca psikoaktif etkileri olan bileşikler içerir. Bu psikoaktif bileşenleri nedeniyle de hâkim düzenleyici yasal çerçevede narkotik maddeler alanı içinde konumlandırılmaktadır. Bir başka deyişle ayahuasca Amazondaki birçok yerli topluluk için ciddi kültürel ve manevî öneme sahip olmakla birlikte günümüz uyuşturucu madde sözleşmeleri çerçevesinde narkotik sınıflandırmasına dahil edilmesine neden olan karmaşık yasal ve düzenleyici dinamiklerle karşılaşmaktadır. Zira ayahuasca karışımının içerisinde bulunan DMT'nin varlığı halk sağlığı, güvenliği ve kötüye kullanım potansiyeli ile ilgili endişeleri tetiklemektedir.

Ayahuasca'nın bir taraftan kültürel miras diğer taraftan narkotik bir madde olarak nitelendirilmesi karmaşık tartışmalara ve etik mülahazalara yol açmaktadır. Tartışmanın bir tarafında yer alan devletlerce sözleşmeler gereği bu bitki narkotik kapsamında değerlendirilerek kullanımı dünya çapında yasaklanmalı veya kısıtlanmalıdır. Diğer tarafta yer alan antropologlara göre ise ayahuasca uyuşturucu bir madde olarak değil manevî kültürel bir miras nazarıyla değerlendirilmeli ve buna göre bir muameleye tabi tutulmalıdır. Kültürel mirasın savunucuları yerel hak ve gelenekleri korumanın gerekliliğini vurgularken; uyuşturucu kontrolünün savunucuları yasa dışı narkotikleri engellemeyi amaçlayan uluslararası anlaşmalara bağlı kalma zorunluluğunun altını çizmektedir. Bu durum birden fazla alandaki paydaşları dahil eden kapsamlı, disiplinler arası diyaloglara duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kültürel miras ve narkotik sınıflandırması arasındaki bu gerilim yerli topluluklar, politikacılar, akademisyenler ve uluslararası kuruluşlar arasında

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için Bk. Beatriz Caiuby Labate vd. (ed.), *The internationalization of Ayahuasca* (Zürich: Lit Verlag, 2011); Beatriz Caiuby Labate vd. (ed.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies* (New York: Routledge, 2017).

ayahuasca'nın kültürel önemini dikkate alan kapsayıcı ve işbirlikçi diyaloglar yoluyla aşılabilir. Bu diyaloglar bir taraftan ayahuasca'nın dinî/kültürel önemini barındırırken diğer taraftan tüketimiyle ilgili potansiyel riskleri azaltan yasal çerçeveleri teşvik edebilir. Bir başka deyişle ileriye dönük bir yol çizilirken yerli sesleri birleştiren, geleneksel bilgileri bütünleştiren ve kültürel mirasın bütünlüğünü destekleyen ortak bir çaba geliştirilebilir. Bu çaba aynı zamanda halk sağlığını, güvenliğini korumayı ve ayahuasca'nın kötüye kullanımını önlemeyi amaçlayan çağdaş yasal çerçevelere saygı göstermelidir. Böylece bu tarz kapsayıcı modellerle hem kültürel mirasa hem de halk sağlığı zorunluluklarına saygı duyan dengeli bir yaklaşım benimsenebilir. Bu suretle toplumun kolektif çabaları gelenek ve modernliği kutsala ve insanın anlam arayışına saygı gösteren uyumlu bir sentezde birleştirebilir. Nihayetinde kültürel mirasa karşı narkotik uyuşturucu diyalektiğinin çözümü, ikili bir sınıflandırmanın sınırlarının ötesine uzanmaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Aksel, Hesna Serra. *Yeni Çağ: Dini Ezoterik Geleneğin Popüler Kültüre Dönüşümü*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Beyer, Stephen V. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico, 2009.
- Bouso, Jose Carlos- Riba, Jordi. "Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction". *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. ed. Beatriz C. Labate vd. 95-109. Berlin: Springer, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-642-40426-9_6
- Bouso, Jose Carlos. "Adverse effects of ayahuasca: Results from the Global Ayahuasca Survey". *Plos Glob Public Health* 2/11 (2022), 1-25. <https://doi.org/10.1371/journal.pgph.0000438>
- Callaway, J. C. "Phytochemistry and Neuropharmacology of Ayahuasca". *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. ed. Ralph Metzner. 94-116. Vermont: Park Street Press, 2006.
- Convention on Psychotropic Substances 1971. *United Nations Office on Drugs and Crime*. Erişim 11 Kasım 2022. https://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf
- Da Silva Sá, Domingos Bernardo Gialluisi. "Ayahuasca: the consciousness of expansion". *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. ed. Beatriz Caiuby Labate vd. 161-189. Routledge: New York, 2014.
- De Mori, Brabec. "Tracing Hallucinations: Contributing to A Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon". *The internationalization of Ayahuasca*. ed. Beatriz Caiuby Labate vd. 23-47. Zürich: Lit Verlag, 2011.
- Feeney, Kevin-Labate, Beatriz Caiuby. "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions: Law, Culture and Locality". *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. ed. Beatriz Caiuby Labate vd. 111-130. Berlin: Springer-Verlag, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-642-40957-8_6
- Gow, Peter. "River people: Shamanism and history in Western Amazonia". *Shamanism, History, and the State*. ed. Nicholas Thomas vd. 90-113. Michigan: The University of Michigan Press, 1996.

- Hill, Jonathan D. "Indigenous Peoples and the Rise of Independent Nation-States in Lowland South America". *The Cambridge History of the Native Peoples of The Americas Vol III: South America Part II*. ed. Frank Salomon vd. 704-764. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521630764.012>
- Homan, Joshua. "Disentangling the ayahuasca boom: local impacts in Western Peruvian Amazonia". *The World Ayahuasca Diaspora Reinventions and Controversies*. ed. Beatriz Caiuby Labate vd. 165-181. London and New York: Routledge, 2017.
- Hvalkof, Soren. "Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon". *People, Plants, and Justice: The Politics of Nature Conservation*. ed. Charles Zerner. 83-116. New York: Columbia University Press, 1999. <https://doi.org/10.7312/zern10810-006>
- Kaplan, Charles. "Foreword: Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control System". *The Internationalization of Ayahuasca*. ed. Beatriz Caiuby Labate vd. 15-19. Münster: LIT Verlag, 2011.
- Kilham, Christopher. *The Ayahuasca Test Pilots Handbook: The Essential Guide to Ayahuasca Journeying*. California: North Atlantic Books 2014.
- Labate, Beatriz Caiuby vd. "Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism". *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. ed. Beatriz Caiuby vd. 3-15. New York: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199341191.003.0001>
- Labate, Beatriz Caiuby vd. (ed.). *The internationalization of Ayahuasca*. Zürich: Lit Verlag, 2011.
- Labate, Beatriz Caiuby vd. (ed.). *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. New York: Routledge, 2017.
- Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- McAllister, William B. *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History*. London and New York: Routledge, 2000.
- Metzner, Ralph. "Amazonian Vine of Visions". *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. ed. Ralph Metzner. 1-39. Vermont: Park Street Press, 2006.
- Miller, Melanie J. vd. "Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America". *Pnas* 116/23 (2019), 11207-11212. <https://doi.org/10.1073/pnas.1902174116>
- Osorio, Flavia de L. vd. "Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: A preliminary report". *Revista Brasileira de Psiquiatria* 37/1 (2015), 13-20. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2014-1496>
- Regueiro, Javier. *Ayahuasca: Soul Medicine of the Amazon Jungle*. ABD: Lifestyle Entrepreneurs Press, 2017.
- Ribeiro, Paulo Cesar vd. "Health status of ayahuasca users". *Drug Testing and Analysis* 4/7-8 (2012), 601-609. <https://doi.org/10.1002/dta.1383>
- Sanchez, Constanza - Bouso, Jose Carlos. "Ayahuasca: From the Amazon to the Global Village". *Drug Policy Briefing* 43 (2015), 1-23.
- Schultes, Richard Evans vd. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*. Vermont: Healing Arts Press, 2001.
- Şahin, Nadide. "Ayahuasca: Ruhların Sarmaşığı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2021), 234-259. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1002647>
- Tafur, Joseph. *The Fellowship of the River: A Medical Doctor's Exploration into Traditional Amazonian Plant Medicine*. Phoenix: Espiritu Books 2017.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

- Taylor, David Bewley-Jelsma, Martin. "Regime change: Re-visiting the 1961 Single Convention on Narcotic Drugs". *International Journal on Drug Policy* 23/1 (2012), 72-81. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2011.08.003>
- Taylor, Anne Christine. "The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century". *The Cambridge History of the Native Peoples of The Americas Vol III: South America Part II*. ed. Frank Salomon vd. 188-256. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521630764.005>
- The 1912 Hague International Opium Convention. *United Nations Office on Drugs and Crime*. Erişim 20 Ekim 2022. <https://www.unodc.org/unodc/en/frontpage/the-1912-hague-international-opium-convention.html>
- Tupper, Kenneth William. "The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?". *International Journal of Drug Policy* 19 (2008), 297-303. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2006.11.001>
- Tupper, Kenneth William. *Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy*. Vancouver: The University of British Columbia, Doktora Tezi, 2011.
- United Nations Convention Against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances 1988. *United Nations Office on Drugs and Crime* UNODC (Erişim 15 Kasım 2022), https://www.unodc.org/pdf/convention_1988_en.pdf
- Yeniocak, Selman vd. "A Rare Case: Ayahuasca Tea Intoxication". *Journal of Emergency Medicine* 10/3 (2019), 75-77. <https://doi.org/10.33706/jemcr.609100>
- Winkelman, Michael. "Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia", *Journal of Psychoactive Drugs* 37/2 (2005), 209-218. <http://dx.doi.org/10.1080/02791072.2005.10399803>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue: 2 • (Aralık/December): 514-540

İbadet Erteleme: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Worship Procrastination: Scale Development Study


Sema ABANOZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Millî Eğitim Bakanlığı
Graduate Student, Ministry of National Education
Ankara/Türkiye

✉ grafolog_83@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-8772-4831

Fatıma Zeynep BELEN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof. University of Kırıkkale, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy
and Religious Sciences
Kırıkkale/Türkiye

✉ fzbelen@kku.edu.tr  orcid.org/0000-0002-2632-2783

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 30.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Abanoz, Sema– Belen, Fatıma Zeynep. “İbadet Erteleme: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 514-540. <https://doi.org/10.52637/kiid.1364489>

Cite as: Abanoz, Sema– Belen, Fatıma Zeynep. “Worship Procrastination: Scale Development Study”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 514-540. <https://doi.org/10.52637/kiid.1364489>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Sema ABANOZ – Fatıma Zeynep BELEN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İbadet Erteleme: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması*

Öz

Bu çalışmanın amacı, yetişkinler için Türkiye'nin dinî kültürel yapısına uygun bir ibadet erteleme ölçeği geliştirmektir. Erteleme hem olumlu hem de olumsuz durumlar için kullanılan bir kavramdır. Bilimsel çalışmalarda genellikle kavramın olumsuz yönü öne çıkarılmakta; kişinin kontrolünde olan ve yapılması gereken bir işin gerektiği zamanda yapılmamasını ifade etmektedir. Erteleme oldukça yaygın bir durumdur ve bireyin hayatının her alanında ortaya çıkabilir. Bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere üç boyutu olan erteleme konusuyla ilgili ülkemizde ve dünyada birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar genel erteleme, akademik erteleme ve iş erteleme konularına ağırlık vermiştir. İbadet erteleme konusunda ise sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, ibadet ertelemeyle ilgili bir ölçek geliştirilmediği fark edilmiştir. İbadet erteleme ölçeği geliştirilmesinin hedeflendiği bu çalışmada, öncelikle konuyla ilgili literatür taranmış, 15 kişiyle derinlemesine mülakat yapılmış ve uzman görüşüne başvurulmuştur. Elde edilen bu veriler ile kişisel gözlem ve tecrübelerden de yararlanılarak ibadet erteleme ile ilgili bir kavram havuzu oluşturulmuştur. Bu kavram havuzundan yararlanılarak 49 maddelik taslak ölçek geliştirilmiştir. Bu aşamada ölçeğin kapsam geçerliliğini; yazım ve ölçme açısından uygunluğunu değerlendirmeleri için çeşitli uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri çerçevesinde; 19 madde ölçekten çıkarılmış, 4 madde ölçeğe eklenmiş, ölçme değerlendirme, imla ve dilbilgisi açısından bazı maddeler revize edilmiştir. Bu işlemler sonucunda 34 maddeye düşen ölçek, evreni yansıtacak küçük bir örneklem grubuna anlaşılabilirlik ve doldurma süresinin tespiti amacıyla uygulanmıştır. Bu uygulama sonucunda her eğitim seviyesindeki kişinin, ölçeği 4-5 dakikalık bir zaman diliminde cevaplayabildiği görülmüş ve bir maddenin farklı şekilde anlaşıldığı tespit edilerek düzeltilmiştir. Uygulamaya hazır hâle gelen ölçek, örnekleme sunulmadan önce Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kuruluna başvurularak onay alınmıştır. İlk uygulama 24.04.2023 ile 11.05.2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve ölçeği farklı demografik özelliklere sahip 400 kişinin uygun şekilde doldurduğu tespit edilmiştir. Katılımcılardan elde edilen veriler "R" programı üzerinde işlem yapmaya imkân veren Jamovi arayüzü ile analiz edilmiştir. Elde edilen verilerin uygunluğu KMO measure of sampling adequacy ve Bartlett's test of sphericity teknikleriyle kontrol edildikten sonra açımlayıcı faktör analizi ve temel bileşenler analizi yapılmıştır. Ayırt edicilik değeri olarak 0,40 düzeyi belirlenmiştir. Analizler sonucunda istenen ayırt ediciliğe sahip olmayan, birden fazla faktöre yakın oranda yük veren veya bir faktörün altında tek kalan maddeler çıkarılmıştır. Böylece 2 faktörlü 14 maddeden oluşan bir ölçek elde edilmiştir. Bu iki faktörün, toplam varyansın %52,6'sını açıkladığı ortaya çıkmıştır. Daha sonra ölçek doğrulayıcı faktör analizi için aynı evrenden alınan farklı bir örnekleme tekrar uygulanmıştır. Bu uygulamada geçerli kabul edilen 399 ölçek üzerinden yapılan analizlerde verilerin doğrulayıcı faktör analizi için uygun olduğu görülmüştür. Doğrulayıcı faktör analizinden elde edilen sonuçlar, açımlayıcı faktör analizinin bulgularını desteklemiştir. Her bir faktör altında yer alan tüm maddelerin birbiriyle uyumlu olup olmadığını kontrol etmek amacıyla güvenilirlik analizi yapılmıştır. Cronbach's alfa (0,902) ve McDonald's omega (0,907) yöntemlerinin kullanıldığı güvenilirlik analizi, ölçeğin yüksek düzeyde güvenilirliğe sahip olduğunu ortaya koymuştur. Sonuç olarak mazeret bulma (8 madde) ve umursamama (6 madde) adı verilen iki boyuta sahip, geçerli, güvenilir ve kuramsal temeli güçlü bir ibadet erteleme ölçeği elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Erteleme, İbadet, Ölçek Geliştirme, İbadet Erteleme.

* Araştırma için etik kurul onayı alınmıştır (Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu 29/03/2023 tarih ve 161283 sayılı karar). Bu makale, sorumlu yazar Sema Abanoz'un Doç. Dr. Fatıma Zeynep Belen danışmanlığında çalışmakta olduğu "İbadet Erteleme Ölçeği Geliştirilmesi ve Yetişkinlerde İbadet Erteleme, Dinî Tutum ve Genel Erteleme İlişkisinin İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezinin verilerinden yararlanılarak üretilmiştir.

Worship Procrastination: Scale Development Study*

Abstract

The aim of this study is to develop a scale of procrastination in worship for adults that is suitable to Turkey's religious and cultural structure. Procrastination is a concept used in both positive and negative conditions. Scientific research has generally put forward the negative aspect of this concept by referring it to as a condition in which a person who can do it fails to do something necessary on time. Procrastination is a quite common action that may be observed in every part of an individual. There are several national and international research on procrastination which has three dimensions, namely cognitive, affective, and behavioural. These studies focused on procrastination in general terms, procrastination in academic study, and procrastination at work. A limited number of studies have been conducted on procrastination in worship. The literature review about the subject has shown that there is not any scale developed for it. In this study, which aims to develop a worship postponement scale, firstly the literature review was made, an in-depth review was conducted with 15 persons and expert opinion was taken. A pool of concepts for procrastination in worship was created based on the findings, as well as personal observations and experience. This pool of concepts led to the development of a draft scale of 49 items. At this stage, different experts were consulted to ensure the scale's content validity and writing and measurement suitability. Expert opinions resulted in the exclusion of 19 items from the scale, the addition of four items to the scale, and the revision of some items for measurement and evaluation, punctuation, and grammar mistakes. The scale was narrowed down to 34 items after these steps and was conducted with a small sample group reflecting the research universe to test its understandability and identify completion time. This practice revealed that persons with any educational background could fill out the scale in 4 to 5 minutes, and one item was corrected after it was identified that it gave way to being misunderstood. Before presenting the final version of the scale to the sample group, permission of the Kırıkkale University, Social Sciences and Humanities Research Ethics Committee was taken through application. The first practice was made between 24.04.2023 and 11.05.2023, and it was identified that 400 persons with different demographic characteristics properly filled out the scale. The findings obtained from the participants were analysed with the Jamovi interface that allows the use of the "R" programme. The suitability of data was checked through the KMO measure of sampling adequacy and Barlett's test of sphericity techniques, and then exploratory factor analysis and principal components analysis were made. The value of distinctiveness was identified at the 0,40 level. As a result of the analyses, items that did not show the desired level of distinctiveness, whose factor loading was close to more than one factor, or that were the only ones below a factor were removed. The result was a 14-item scale with two factors. It was revealed that these two factors explained 52,6% of the total variance. Then, the scale was re-conducted with a different sample group out of the same universe for confirmatory factor analysis. In the analyses made on 399 scales accepted as valid in this practice, it was seen that the data were suitable for confirmatory factor analysis. The results of the confirmatory factor analysis supported the findings of the exploratory factor analysis. Reliability analysis was made to check the conformity of all items under each factor with each other. Cronbach's Alpha (0,902) and McDonald's Omega (0,907) coefficients were employed for the reliability analysis revealing that the scale had a high-level reliability. The final scale of procrastination in worship with two dimensions, namely the making-excuse (8 items) and the negligence (6 items), is valid and reliable and has a strong theoretical background.

Keywords: Psychology of Religion, Procrastination, Worship, Scale Development, Procrastination in Worship.

* Ethics committee approval was obtained for the research (Kırıkkale University Research of Social and Human Sciences Ethics Committee dated 29/03/2023 and numbered 161283). This article has been developed using the data of the master's thesis titled "Development of Worship Procrastination Scale and Investigation of the Relationship between Procrastination in Worship and General Procrastination and Religious Attitude in Adults" by the responsible author Sema Abanoz, who is working under the supervision of Assoc. Prof. Fatma Zeynep Belen.

GİRİŞ

Her insanın yaşamında yerine getirmesi gereken bazı görev ve sorumluluklar bulunmaktadır. Bunlar yeme, içme vb. fiziksel ihtiyaçları karşılama gibi kendine karşı; ev içindeki rolüne uygun davranışları sergileme gibi ailesine karşı; doğayı koruma, temiz tutma gibi tabiata karşı; iş hayatında ve sosyal hayatta yaşamının bir gereği olarak diğer insanlara karşı; inandığı dinin emir ve tavsiyelerini yerine getirme gibi yaratıcısına karşı olabilir. Bu görevler insanın kendi varlığının bilincine varmasıyla başlamakta ve her yaşa, konuma, role göre farklılık arz etmektedir. Kişinin yaşı ilerledikçe içinde bulunduğu gelişim dönemine ve toplumsal rolüne uygun olarak bu görev ve sorumlulukları yerine getirmesi beklenir.

İster bir sınava çalışmak gibi kendi tercihiyle üstlendiği isterse öğretmenin verdiği bir ödevi yapmak gibi başkalarının verdiği görev ve sorumluluklar olsun kişinin yaşamını sağlıklı, mutlu, saygın ve başarılı bir şekilde sürdürmesi bunları zamanında yerine getirmesiyle mümkündür. Her görevin yerine getirilmesi beklenen bir zaman aralığı vardır. Bu zaman aralığı geniş olabileceği gibi oldukça kısıtlı da olabilir. İnsanlar bazen çeşitli sebeplerle bu görev ve sorumlulukları zamanında yerine getirmemektedir. Bu durum erteleme kavramıyla ifade edilmektedir.

1. ERTELEME VE İBADET ERTELEME

1.1. Erteleme Kavramı

Sözlükte erteleme “sonraya bırakma, tehir etme, tecil etme, talik etme”¹ anlamlarına gelmektedir. Bu kavramın daha iyi anlaşılması için tanıtımda yer alan tecil ve tehir kavramlarının açıklığa kavuşturulması yararlı olabilir. Her ikisi de Arapça olan bu kelimelerden tehir etmek (ahir-ahiret son) sonraya bırakmak anlamına gelmekte ve daha çok süresi tam olarak belli olmayan durumlarda kullanılmaktadır. Örneğin ne zaman gerçekleşeceği belli olmayan, dünya hayatının sonunu ifade eden vakte tehir kökünden gelen ahiret günü denmektedir.² Tecil etmek ise genellikle süresi belli olan ertelemeler için kullanılmaktadır.³ Örneğin ön lisans ve lisans eğitimi sebebiyle askerliği erteleyenler için tecil kelimesi kullanılırken lisansüstü eğitim için erteleyenler için tehir kelimesi tercih edilmektedir.⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı gibi tehir etme, tecil etme ve erteleme kelimelerinin hepsi sebepli veya gerekli olsun olmasın her tür geciktirme ve sonraya bırakma için kullanılmaktadır. Bunların yanında yapılması gereken bir işin yapma imkânı olduğu hâlde ve yapılmadığında istenmeyen sonuçlarla karşılaşılma ihtimali olmasına rağmen ertelenmesi hâli için özel olarak savsaklama kelimesi kullanılmaktadır.

Sözlükte “belirli bir sebebi olmaksızın bir işi isteyerek geri bırakmak, geciktirmek, umursamamak, ertelemek, sallamak, ihmal etmek”⁵ anlamlarına gelen savsaklamak kelimesi olumsuz bir anlam taşımaktadır. Başka bir ifadeyle savsaklamak, “iş verimliliğini ve hatta söz konusu faaliyeti veya bizzat kendisine dair hissiyatını olumsuz yönde etkileyeceğini bile bile kişinin yapılacak bir işi veya faaliyeti bile isteye ertelemesidir.”⁶ Akademik literatürde erteleme genellikle “kişinin kontrolünde olan bir görevin veya bir işin gecikmesi olarak tanımlanmaktadır. Gecikme bireyin kontrolü altında olmalıdır ve görevin yapılması gerekmektedir.”⁷ şeklinde ifade edilmekte ve savsaklamak ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

¹ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), “Erteleme”, 813.

² Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *İlmihal İ İman ve İbadetler*. ed. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 117-118.

³ Bk. *Kubbealtı Lugati*. “Tecil” (Erişim 15 Ağustos 2023).

⁴ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Askerlikle İlgili Sıkça Sorulan Sorular* (15 Ağustos 2023).

⁵ Akalın vd., “savsaklamak”, 2045.

⁶ Timothy A. Pychyl, *Prokrastineysın Başlanıp Bitirilmesi Gereken İşleri İnatla Erteleme Savsaklama ve Oturup Çalışmak Yerine İvrir Şeylerle Oyalanma Alışkanlığı ile Mücadele Kılavuzu*, çev. Onur Öztürk (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2022), 24.

⁷ David S. Ackerman – Barbara L. Gross, “My Instructor Made Me Do It: Task Characteristics of Procrastination”, *Journal of Marketing Education* 27/5 (Nisan 2005), 5.

Erteleme ve savsaklama ile ilişkili diğer bir kavram da “terk etme”dir. Savsaklamak kelimesinin tanımında yer alan umursamamak, sallamak, ihmal etmek gibi kavramlar terk etme ile yakından ilgilidir. Savsaklayan kişi bir işi uygun zamanda yapmamaktadır. Kişi bir sorumluluğu belirsiz bir zamana erteliyorsa aynı zamanda terk ettiği söylenebilir. İbadetler açısından bakıldığında kişi namaz kılmakla yükümlü olduğunu biliyor ancak namaz kılmayı günlük hayatın akışında umursamıyor olabilir. Bu kişi kılmadığı bu namazları ileride kaza etmeyi planlayabilir veya plan yapmadan erteleyebilir. Hatta kaza etmeyi planlamamasına rağmen ilerleyen yıllarda bu namazları kaza edebilir. Sonuç olarak savsaklamak kelimesi sebepsiz veya keyfi olarak ertelemeyi kastettiği için çalışmaya konu olan durumu ifade etmekle birlikte İngilizce yapılan çalışmalarda ve ülkemizdeki akademik araştırmalarda erteleme kavramının (procrastination) kullanılmasından dolayı bu çalışmada da “erteleme” kavramı tercih edilmiştir.

Erteleme kavramı İngilizcede “procrastination” kelimesiyle ifade edilmekte ve “erteleme, oyalanma, ağırdan alma, sürüncemede bırakma, geciktirme, savsaklama” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Yetişkinlerin yaklaşık %20’sinin, kendilerini kronik erteleyiciler olarak tanımladıkları düşünüldüğünde,⁹ ertelemenin toplumda oldukça yaygın bir davranış olduğu ve çoğu insanın en azından ara sıra ertelediği söylenebilir.

Erteleme, tam olarak anlaşılamayan, yaygın ve zararlı bir öz-düzenleme başarısızlığı biçimidir.¹⁰ Ferrari vd. ertelemenin olumsuz etkileriyle ilgili olarak: “Kronik erteleme ve görevden kaçınma davranışı olağanüstü yaygın problemlerdir. Erteleme genellikle çeşitli psikiyatrik sendromlarla ilişkilidir. Ayrıca erteleme davranışı, psikolojik işlev bozukluklarına ve uyumsuz davranış kalıplarına katkıda bulunan bir stres oluşturabilir. Erteleme davranışı hem psikiyatrik sendromların ortaya çıkmasına katkı sağlar hem de bu sendromlardan etkilenir.” ifadelerini kullanmaktadır.¹¹ Erteleme davranışı; yapıldığı zamana, ilgili olduğu konuya göre kategorize edilmekte ve buna göre isim almaktadır.

1.2. Erteleme Çeşitleri ve İlgili Çalışmalar

Araştırmacılar erteleme davranışıyla ilgili çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır. Literatürde öne çıkan erteleme türleri genel erteleme, karar vermeyi erteleme, akademik erteleme vb.’dir.¹² Genel/günlük hayatta erteleme; rutin işlerde erteleme, günlük işlerin tamamlanamaması ve geciktirilmesidir.¹³ Başka bir ifadeyle gündelik sorumlulukları yerine getirmede zamanı yönetme ve düzenleme yetersizliğinden kaynaklı yaşanan güçlüklerdir.¹⁴ Akademik erteleme; ödev yapmak, sınavlara hazırlanmak veya dönem ödevini teslim etmek gibi akademik görevlerin geciktirilmesi olarak tanımlanmaktadır.¹⁵

⁸ Pychyl, *Prokrastineysın Başlanıp Bitirilmesi Gereken İşleri*, 1.

⁹ Jesse Harriott – Joseph R. Ferrari, “Prevalence of Procrastination Among Samples of Adults”, *Psychological Reports* 78/2 (Nisan 1996), 611.

¹⁰ Piers Steel, “The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure”, *Psychological Bulletin* 133/1 (Şubat 2007), 65.

¹¹ Joseph R. Ferrari vd., *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research and Treatment* (New York: Plenum Press, 1995), 1.

¹² Norman (Noach) Milgram vd., “Procrastination, Generalized or Specific, in College Students and Their Parents”, *Personality and Individual Differences* 25/1 (Ağustos 1998). 297-298; Eren H. Özberk – Tuğba Türk Kurtça, “Profiles of Academic Procrastination in Higher Education: A Cross-Cultural Study Using Latent Profile Analysis”, *International Journal of Psychology and Educational Studies* 8/3 (Temmuz 2021), 150-151; Norman (Noach) Milgram, – Rachel Tenne, “Personality Correlates of Decisional and Task Avoidant Procrastination”, *European Journal of Personality* 14/2 (Mart 2000), 141-156.

¹³ Clarry H. Lay, “At Least My Research Article on Procrastination”, *Journal of Research in Personality* 20/4 (Aralık 1986), 474

¹⁴ Murat Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 10.

¹⁵ Özberk – Türk Kurtça, “Profiles of Academic Procrastination in Higher Education, 150; Laura J. Solomon – Esther D. Rothblum, “Academic Procrastination: Frequency and Cognitive-Behavioral Correlates”, *Journal of Counseling Psychology* 31 (Ekim 1984), 503-505.

Karar vermeyi erteleme belirli bir zaman dilimi içinde karar vermenin kasıtlı olarak geciktirilmesi olarak tanımlanabilir. Karar vermeyi erteleme, “gecikme nedeniyle bireysel öznel rahatsızlığa veya işlev bozukluğuna neden olan bir tepki modeli” olarak görülebilir.¹⁶ Bir konuda karar vermek, sorumluluk almayı da beraberinde getirmektedir. Bazı kişiler karar vermeyi erteleyerek aslında sorumluluk almaktan kaçınmaktadır. Bu kişiler için herhangi bir konuda yanlış bir karar verme riskini almaktansa hiç sorumluluk almamak daha iyidir.

Araştırmacılar ertelemeyi genellikle bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere üç alt boyutta incelemişlerdir.¹⁷ Duyuşsal boyut kişinin yerine getirmesi gereken bir davranışı veya vermesi gereken bir kararı ertelediğinde; erteleme anında veya davranışı/kararı zamanında gerçekleştirilmemesinin sonuçlarıyla karşılaştığında yaşadığı duygu durumunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle “ertelemenin duygusal boyutu, bireyin belli bir zaman çerçevesinde yapması gereken işi kronik olarak başlatamama, başlatıp sürdürememe veya tamamlayamaması sonucunda bireyin içsel bir sıkıntı hissetmesi”¹⁸ biçiminde tanımlanabilir. Ferrari ve Beck, ertelemeçilerin gerçekçi olmayan mazeret kullandıklarında başlangıçta mutluluk ve heyecan, sonrasında ise suçluluk, utanç gibi duygular yaşadıklarını belirtmiştir.¹⁹ Rothblum vd. ise yüksek düzeyde erteleyicilerin düşük düzeyde erteleyicilere göre sınav kaygısı, hafta boyu süren durumluk kaygı ve fiziksel belirtilerle ilişkili haftalık kaygı bildirme olasılıklarının daha yüksek olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Erteleme davranışının bilişsel boyutu, “kişinin davranışıyla verilen göreve veya işe yönelik niyeti veya amaçları arasında bir çelişkinin olmasını” ifade eder.²¹ Başka bir ifadeyle, bireyin göreve ilişkin niyetleri, amaçları ya da öncelikleriyle göreve ilişkin performansı arasında kronik ya da alışkanlık düzeyinde bir uyumsuzluk şeklinde tanımlanabilir.²² Erteleyicilerin birçoğu yapılması gereken bir şeyi son ana bırakma eğilimindedir ve son anda yerine getirmeyi bir sorun olarak görmez. Ancak zaman konusundaki bu öngörüler genellikle doğru değildir ve “erteleyicilerin bu gerekli organizasyonel eğilimlerden yoksun olduğuna dair pek çok gösterge bulunmaktadır.”²³

Ertelemenin davranışsal boyutu, belli bir zaman içerisinde yapılması gereken bir işi ağırdan alma, yavaş yapma gibi sebeplerle; başlatma, devam etme veya tamamlamayı geciktirme olarak ifade edilebilir. Erteleyiciler bazen ertelemeyenler kadar, kişinin hayatlarındaki görevlerin önemi ve bu görevlerin yapılacağı zamanı planlama konusunda başarılı olabilir. Ancak aktif olarak önceliklerine uymayan davranışlarda bulunabilirler. Dolayısıyla kişinin en uygun veya yeterli zamanı en önemli göreve harcamaması da davranışsal ertelemedir. Lay’e göre (1986), kişinin önceliği fazla olan bir işten önce önceliği az olan bir işi yapması ertelemeci olduğunu gösterir.²⁴ Erteleme konusunda yapılan bir meta-

¹⁶ Barbara R. Effert, – Joseph R. Ferrari, “Decisional Procrastination: Examining Personality Correlates”, *Journal of Social Behavior & Personality* 4 (Ocak 1989), 152.

¹⁷ Bakınız. Bilge Uzun, – Ayhan Demir, “Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar”, *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (Temmuz 2015), 106-121; Fatma Ayyıldız, *Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler ile Akademik Erteleme ve Genel Erteleme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 27-28.

¹⁸ Ayyıldız, *Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler*, 27.

¹⁹ Joseph R. Ferrari – Beck L. Brett, “Affective Responses Before and After Fraudulent Excuses by Academic Procrastinators”, *Education* 118/4 (Ocak 1998), 535.

²⁰ Esther D. Rothblum, vd., “Affective, Cognitive, and Behavioral Differences Between High and Low Procrastinators”, *Journal of Counseling Psychology* 33/4 (Ekim 1986). 387.

²¹ Ömer Demir, “Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması”, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (Aralık 2017), 750.

²² Deniz Çiğdem Çakıcı, *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 7.

²³ Lay, “At Least My ResearchArticle on Procrastination”, 493.

²⁴ Lay, “At Least My ResearchArticle on Procrastination”, 493-494.

analizde kişilerin erteleme düzeyinin zaman ve duruma göre tutarlılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.²⁵

1.3. İbadet Erteleme

Din, yaşanan hayatın içinde somutlaşmak, hayatı anlamlandırmak ve şekillendirmek üzere tebliğ edilmiştir. Dolayısıyla din insan için birtakım emir ve tavsiyeler içermektedir. Bir dine inanmak, bu emir ve yasakların kabul edilmesini ve sorumlulukların yerine getirilmesini gerektirir. Katar, ibadetin din için önemini: “Dinin soyut inanç boyutundan somut, yaşanabilir ve gözlemlenebilir bir şekle kavuşması ve âdeta dinin gerçek manada bir din hâline dönüşebilmesi ancak ibadet sayesinde mümkün olmaktadır. Şu hâlde ibadet dinlerin başlıca tezahürü ve inançtan sonraki en önemli boyutudur.”²⁶ cümleleriyle ifade etmektedir.

İslam dininin temel boyutlarından birini oluşturan ibadetler genellikle zamanla kayıtlı olarak belirlenmiş ve bunların belirli zamanlar içerisinde yerine getirilmeleri istenmiştir. Bu şarta uyulamayan ibadetler makbul görülmemiştir.²⁷ Kur’ân-ı Kerim’de vakitle en çok ilişkilendirilen ibadet namazdır. Nitekim Nisa suresinin 103. ayetinde: “Namaz müminlere belirli vakitlerde farzdır.”²⁸ buyurulmaktadır. Ayrıca İslam’da ibadetlerin düzenli yapılmasının önemine: “Rabbim! Beni ve soyumdan gelecek olanları namazı devamlı kılanlardan eyle; Rabbimiz, duamı kabul et.”²⁹ ayetiyle dikkat çekilmektedir. Hz. Muhammed de: “Allah’ın en sevdiği ibadet, kişinin az da olsa devamlı yaptığı ibadettir.”³⁰ buyurarak ibadetlerde sürekliliği vurgulamıştır.

Bazı ibadetler için vakit, o ibadetin vacip olma veya geçerli kabul edilme şartları arasında yer almaktadır. İslam’da yerine getirilmesi için belli bir vakit tayin edilmeyen ibadetler mutlak zamanlı (belli bir vakti olmayan) olarak nitelendirilir. Umre, nafile namaz/oruç ve adaklar bu kapsamda değerlendirilir. Bunların dışında beş vakit namaz, ramazan orucu, hac gibi ibadetler belli bir vakitte yerine getirilmelidir. Bu tür ibadetlere vakitle kayıtlı anlamında mukayyet tabiri kullanılır.³¹

Vakti içinde eda edilmeyen ibadetlerin vakti çıktıktan sonra yerine getirilmesi kaza olarak isimlendirilir. İslam’da inananlara kolaylık sağlamak için bazı ibadetlerin çeşitli gerekçelerle vaktinde eda edilmeyip daha sonra kaza edilebileceği belirtilmiştir. Örneğin hasta veya yolcu olanlar ramazan ayında tutamadıkları orucu daha sonra kaza ederler.³²

İnsan günlük hayatta yapması gereken her işi zamanında gerçekleştiremeyebilir. Zorunlu hâller dışında, kendi inisiyatifiyle bazı işleri erteler. Yapılan çalışmalar erteleme davranışının kişilikle ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.³³ Allah ibadetleri belirli vakitlere bağlı kılarak, inananların hayatının bütününe disiplin altına almıştır.³⁴ Öyle ki kişinin ibadet etmesi gereken durumda hiçbir şeyin ona engel olmaması gerektiğine: “Ey iman edenler mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah’ı zikretmekten alıkoymasın! Her kim bunu yaparsa işte

²⁵ Steel, “The Nature of Procrastination”, 67.

²⁶ Mehmet Katar, “Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları”, *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 59.

²⁷ Sultanbek Aliyev, *İbadet Vakitleri Hakkında Hadisler ve Tahlihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), IX.

²⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisa 4/103.

²⁹ İbrâhîm, 14/40

³⁰ Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzû’s-Sâlihîn -Metin ve Çeviri-*, çev. M. Emin Özafşar – Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 166.

³¹ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Vakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/488.

³² el-Bakara 2/184.

³³ Türkan Doğan vd., “Kişilik Özelliklerinin Erteleme Davranışını Yordayıcılığı”, *Başkent University Journal of Education* 1/1 (Ocak 2014), 1-8; Didem Aydoğan – Yaşar Özbay, “Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı, Öz-Yeterlilik Açısından Açıklanabilirliğinin İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 2/3 (Temmuz 2012), 1-9.

³⁴ Cafer Açık, *Kur’ân Ayetleri Işığında İbadet Vakitleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.”³⁵ ayetiyle işaret edilmiştir. İbadetler insana sabır, öz düzenleme, dayanıklılık gibi nitelikler kazandırır ve erteleme ile baş etmesine yardımcı olur. Başka bir ifadeyle günlük ibadetler erteleme durumunun ortadan kalkmasına yardımcı olabileceği gibi erteleme özelliği ibadetlerin de zamanında yapılmamasına yol açabilir.

İbadetler ile erteleme arasında karşılıklı bir ilişki olduğu tahmin edilmektedir. İbadetler sorunlarla başa çıkma sürecinde insana yardımcı olur. Zamanında yapılmayan ve ertelenen ibadetler ise insanın suçluluk duymasına, stres düzeyinin artmasına ve başa çıkma sürecinin olumsuz etkilenmesine sebep olabilir.³⁶

Belirli ibadetlerin/ritüellerin zamanında yapılmasıyla ilgili tavsiyelerle İslam’dan önceki ilahi dinlerin metinlerinde karşılaştığı gibi³⁷ erken Roma ve Yunan dinî metinlerinde de erteleme kavramı yer almaktadır.³⁸

Dinî inanç, dinî davranış (ibadet), dindarlık gibi konular din psikolojisinin temel ilgi alanları arasında yer almaktadır.³⁹ Bu kapsamda bireylerin dindarlıklarını/dinî tutumlarını ölçmek amacıyla çeşitli ölçekler geliştirilmiştir.⁴⁰ Bu ölçeklerde dindarlık veya dinî tutum genellikle çeşitli alt boyutlara ayrılarak incelenmiştir.⁴¹ Bu ölçeklerin hemen hepsinde dinin inanç boyutunun yanında davranış/ibadet/ritüel boyutu da dikkate alınmıştır. Böylece bireylerin ibadet etme davranışları çeşitli değişkenlere göre incelenmiş; farklı inanç, tutum ve davranışlarla ibadetler arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Söz konusu çalışmalarda bireylerin ibadet etme davranışı incelenirken ibadetleri yapıp yapmadıklarına odaklanılmış; yapmak isteyip de yapmayan veya zorunlu olmasa da kendince mazeret bularak erteleyen kişilerin durumları göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla ibadetlerin ertelenmesi ile ilgili bir ölçek geliştirilmesinin, din psikolojisinin önemli konularından olan dinî davranışların incelenmesine önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma açısından İslam’da ibadetlerin iki özelliğinden bahsedilebilir. İlki mükellefin filleri başlığı altında ele alınan, ibadetlerin hükmü konusudur. Bu açıdan ibadetler genel olarak farz, vacip, mendup, mübah, mekruh ve haram şeklinde altı başlıkta incelenebilir. Farz ve vacip olarak nitelenenler bireylerin yapması zorunlu görülen ibadetlerdir. Mendup, tavsiye edilen; mübah, serbest bırakılan; mekruh, yapılması kötü görülen; haram ise yapılması yasaklananlardır.⁴² Mezhepler arasında ibadetlerin hükmü konusunda farklılıklar bulunabilmektedir. Örneğin kurban Hanefiler için vacip olarak nitelenirken Malikî ve Şafililerde sünnet (mendup) olarak nitelenmektedir.⁴³ Bununla birlikte neyin ibadet sayılıp sayılmayacağı konusunda büyük oranda görüş birliği vardır ve bunlar ayet ve hadislerle dayanmaktadır. Bu çalışma kapsamında ibadetin hükmünden ziyade kişinin o ibadeti yapma konusunda kendini yükümlü görmesi veya belirli bir zamanda yapmayı istemesi dikkate alınmaktadır. Kişi farz olan orucu geçerli bir mazereti olmadığı hâlde erteleyebilirken sünnet olan teravîh namazını aksatmadan yerine getirebilmektedir. Bu sebeple çalışmada uzman görüşü de alınarak çeşitli ibadetlere karşı bireylerin erteleme davranışları araştırılmıştır.

³⁵ el-Münâfikûn 63/9.

³⁶ Süleyman Abanoz, "Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 207; Süleyman Abanoz, "Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", *Eskiye*ni 40 (Mart 2020), 420.

³⁷ Bakınız. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2002), Mez. 119:164; Elç. 10:3; Elç. 16:25; *Tevrat* (Ankara: Yason Yayınları, 2017), Lev. 16:34.

³⁸ Steel, "The Nature of Procrastination", 84.

³⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 24-27.

⁴⁰ M. Kâmil Coşkun, – Ali Baltacı, "Dinî Eğilim Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları", *Din ve İnsan Dergisi* 3/5 (2023); Çiğdem Fidan, "Türkiye’de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (Aralık 2021).

⁴¹ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011).

⁴² Salim Öğüt, "Ef’âl-i Mükellefin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/452.

⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts), 389.

Bu çalışma kapsamında belirtilen ibadetlerin ikinci özelliği ibadet-zaman ilişkisidir. Hükmü fark etmeksizin ibadetler, eda edilme vakitleri ve zamanında yapılmadığında telafi açısından 4 gruba ayrılabilir.⁴⁴ Birincisi belirli bir vakitte yapılması gerekip o vakit dışında yapılamayanlardır. Bayram namazı kılmak bu gruba örnek olarak verilebilir.⁴⁵ Bu tür ibadetleri kişi zamanında yapmadığında tekrar yapamamaktadır. Dolayısıyla bu ibadetleri ertelemek aynı zamanda terk etmek anlamına gelmektedir. İkincisi belirli bir vakitte yapılması gerekmele birlikte daha sonra yapılabilenlerdir. Ramazan orucu bu kapsama girmektedir.⁴⁶ Bu tür ibadetlerin sebepsiz yere vaktinde yapılmaması günah olabilir ancak daha sonra da yerine getirilmeleri söz konusudur. Üçüncüsü geniş bir vakte sahip olan ibadetlerdir.⁴⁷ Namaz, hac ve zekât bu ibadetlerdendir. Bunlar, yükümlülüğün başladığı ilk anda yapılabileceği gibi vakti içerisinde daha sonra da yerine getirilebilir. Bu tür erteleme davranışı dinen günah olarak nitelenmese de sorumlulukların bir an önce yerine getirilmesi tavsiye edilmektedir. İbadetleri bu şekilde ertelemek oldukça sık yaşanan bir durumdur. Dördüncüsü ise herhangi bir zamanda yapılabilecek ibadetlerdir. Kur'ân okumayı öğrenmek, Kur'ân'ı hatmetmek, sadaka vermek gibi. Nafile (mendup) ibadetlerin çoğu bu kısımda yer almaktadır.⁴⁸ Bu tür ibadetler dinen belirli bir vakitle sınırlandırılmamıştır. Birey bu tür bir ibadeti yapmayı planladığında hemen yerine getirebilir. Ancak planladığı vakitte zorunlu bir sebep olmadan da erteleyebilir. İbadetin hükmüne bakılmaksızın bu tür davranışlar erteleme kapsamında ele alınmaktadır. Çünkü erteleme açısından, kişinin bu ibadetle ilgili yükümlülüğü değil bu ibadeti yapmayı planlamasına rağmen düşündüğü vakitte yapmayı sonraya bırakması hatta terk etmesi olarak değerlendirilir.

Bu çalışmada ölçek geliştirme hedeflendiği için zaman açısından farklı özelliklere sahip olan ibadetlerle ilgili maddeler de ölçeğe eklenmiştir. Böylece ibadetlerin ertelenmesinde insanların nasıl bir tavır sergilediğinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Ertelemeyle ilgili literatüre bakıldığında genel erteleme⁴⁹, akademik erteleme⁵⁰, iş erteleme⁵¹ gibi konuların öne çıktığı; ibadet erteleme konusunda ise yeterince çalışma yapılmadığı söylenebilir. Alanyazın araştırmalarında ibadet erteleme konusuyla ilgili tek çalışmanın Ömer Demir tarafından teorik olarak gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmada ertelemenin mahiyeti, kapsamı ve erteleme olgusu ile baş etme yolları hakkında açıklamalar yapılmış; kişilerin dinî erteleme durumu incelenmemiştir.⁵²

Kişilerin ibadet konusunda erteleme durumlarının incelenebilmesi için alan araştırmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Alan araştırmaları sayesinde bireylerin ibadetleri erteleme durumları ortaya konulabilir. Bu amaçla en çok kullanılan yöntemler gözlem, mülakat ve ankettir. Anketlerin uygulanmasında akla gelen ilk araç da geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş ölçeklerdir. Dolayısıyla bir konuda anket uygulayabilmek için öncelikle o konuda ölçek geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ölçek geliştirme, "bireyin ölçülmesi amaçlanan

⁴⁴ Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 89-90.

⁴⁵ Koca, *İslam İbadet Esasları*, 183-185.

⁴⁶ Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 275-276.

⁴⁷ Yaşaroğlu, "Vakit", 42/488.

⁴⁸ Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali*, 143.

⁴⁹ Lay, "At Least My Research Article on Procrastination", 474-495; Özsev Berk, *Online (Çevrimiçi) Satın Alma Davranışında Erteleme Eğilimi, Akış Deneyimi ve Risk Algısının Rolü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁵⁰ Gürbüz Ocak – Ramazan Bulut, "Akademik Erteleme Davranışı Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/2 (Kasım 2015); Meryem Ertürk, *Pandemi Döneminde Üniversite Öğrencilerinin Erteleme Davranışlarının Yaşam Stilleri, İçsel Güdülenme Düzeyleri ve Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁵¹ Cevriye Gülebağlan, *Öğretmenlerin İşleri Son Ana Erteleme Eğilimlerinin, Mesleki Yeterlilik Algıları, Mesleki Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Steven L. Dutschmann, *Procrastination As a Predictor of Job Performance* (Alabama: Air University, Air Force Institute of Technology, Master Thesis, 1996).

⁵² Demir, "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları", 747-780.

sadece ilgili özelliğini uyaracak uyarıcılar takımını ve bu uyarıcılara uygun tepki kategorilerini oluşturma süreci ve işleminin adıdır.”⁵³ Bu çalışmada bireylerin ibadet erteleme durumlarının ortaya konulabilmesi için ibadet erteleme ölçeği geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Konuyla ilgili hazırlanan ilk ölçek olması ve alan araştırmasına imkân sağlaması bu çalışmanın önemini göstermektedir. Dolayısıyla araştırmanın problemi: “Yetişkin bireylerin ibadet erteleme davranışları güvenilir bir şekilde nasıl tespit edilebilir? Bunun için nasıl bir ölçme aracına ihtiyaç duyulmaktadır?” sorularıdır.

Çalışmada örnekleme ibadet erteleme konusuyla ilgili maddeler sunularak bireylerin bunlar arasından kendilerini en çok yansıtan ifadeyi seçmesi istendiği için 5’li Likert tipi ölçek kullanılmıştır.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Modeli

Tarama modeli bir durumu olduğu şekilde betimlemeyi amaçlayan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda araştırılan olay, birey ya da nesne kendi koşulları içinde ve olduğu şekilde tanımlanmaya çalışılır. Tekil ve ilişkisel olarak ikiye ayrılır. Bunlardan “ilişkisel tarama iki veya daha çok sayıda değişken arasında birlikte değişimin varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma yöntemidir.”⁵⁴ Böylece değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek ve muhtemel sonuçları tahmin etmek mümkün olur. Bu çalışmada ibadet erteleme konusunda bir ölçek geliştirilmesi amaçlandığı için ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

İlişkisel tarama modelinde grubun tamamını incelemek zaman ve emek açısından çoğu zaman mümkün değildir veya aşırı maliyetlidir. Bundan dolayı evreni yansıtacağı düşünülen bir grup örneklem olarak seçilir ve araştırma bu grup üzerinden yürütülür.

Çalışmanın evrenini; Ankara ve Kırıkkale’de yaşayan, en az ilkökul düzeyinde eğitimi olan ve kendini Müslüman olarak tanımlayan 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Çalışmada ölçeğin farklı demografik özelliklere sahip katılımcılardan oluşması, böylece geçerliğinin yükselmesi amacıyla kota örnekleme⁵⁵ yöntemi kullanılmıştır. Cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim, yerleşim yeri ve meslek olmak üzere 6 farklı değişkenin her bir alt boyutundan belli bir sayıda katılımcıya ulaşılmıştır. Bu kapsamda eğitim düzeyi 3, yerleşim yeri büyüklüklerine göre 4, meslek 5, yaş da 4 gruba ayrılmıştır. Yaşlar gruplara ayrılırken gelişim ve dinî gelişim uzmanlarının yetişkinlik dönemini genellikle 18-25 yaş arası genç yetişkinlik, 25-44 yaş arası orta yetişkinlik, 45-65 yaş arası ileri yetişkinlik şeklindeki sınıflamaları esas alınmıştır.⁵⁶ Orta yetişkinlik döneminin geniş bir zamanı kapsamasından ve dönemin başlarındaki ve sonlarındaki bilişsel ve duyuşsal özelliklerin farklılaşabilmesinden dolayı bu dönem 25-34 ve 35-44 şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Ölçeğin hem birinci hem de ikinci uygulaması sırasında bu değişkenlerin her birinden yeterli sayıda katılımcıya ulaşılmaya özel bir gayret sarf edilmiştir. Özellikle de ulaşılmaması zor veya ölçeği doldurma konusunda isteksizlik gösteren katılımcılara yüz yüze ulaşılarak gerekli açıklamalar yapılmış, böylece ölçeği anlamları ve doldurmaları artırılmaya çalışılmıştır.

Literatürde ölçek geliştirme çalışmalarında faktör analizi yapılabilmesi için gereken örneklem büyüklüğüyle ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre “50 çok

⁵³ Adnan Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme Temel Kavramlar ve İşlemler* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 15.

⁵⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 77-79.

⁵⁵ Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2004), 130; Türker Baş, *Anket Nasıl Hazırlanır Uygulanır Değerlendirilir* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 40.

⁵⁶ Gürhan Can, “Kişilik Gelişimi”, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, ed. Binnur Yeşilyaprak (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2004), 125-126; Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul: DEM Yayıncılık, 2007), 194-195; Banu Yazgan İnanç vd., *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi* (Adana: Nobel Kitabevi, 2005), 58.

zayıf, 100 zayıf, 200 orta, 300 iyi, 500 çok iyi ve 1000 mükemmel"⁵⁷ olarak değerlendirilmektedir. Başka bir yaklaşım madde sayısını esas almaktadır. Buna göre madde sayısının en az beş, mümkünse on katı örnekleme ulaşılmalıdır.⁵⁸ Birinci uygulamada madde sayısı 34, katılımcı sayısı 400; ikinci uygulamada ise madde sayısı 14, katılımcı sayısı 399'dur. Dolayısıyla her iki görüşe göre de katılımcı sayılarının analizler için yeterli olduğu söylenebilir.

2.3. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle erteleme, ibadet ve ibadet erteleme konularıyla ilgili literatür gözden geçirilmiş; bu kapsamda özellikle İslam hukukuyla ilgili kaynaklara ve ilmiyal kitaplarına bakılmıştır. Ayrıca ölçek geliştirme konusunda da çeşitli kaynaklar incelenmiş ve konuyla ilgili uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Literatür taraması sonrasında 15 kişiyle derinlemesine mülakat yapılarak ibadet erteleme konusunda bir kavram havuzu oluşturulmuştur.

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda ele alınan birçok konu psikolojinin yanı sıra fıkıh, tefsir, kelim gibi temel İslam bilimleri ve din sosyolojisi, dinler tarihi gibi din bilimleri alanlarıyla kesişmektedir.⁵⁹ Bundan dolayı bu çalışmada, özellikle de kavram havuzunun oluşturulması sürecinde multidisipliner bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu kapsamda din psikolojisi uzmanlarına ilaveten İslam hukuku, tefsir vb. farklı alan uzmanları ile Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan çeşitli görevlilerin görüş ve önerilerinden de yararlanılmıştır. Bunun yanında gözlem metoduyla da insanların ibadet erteleme konusunda tavır ve davranışları incelenmiştir. Gözlem Ramazan ayının öncesinde, Ramazan ayında ve Ramazan Bayramı'nda aile, arkadaş ve çalışma ortamında gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte gözlenen kişilerin oruç ve namaz gibi ibadetlerini erteleme durumları ve bu ertelemelerinin hangi ortamlarda hangi gerekçelerle yapıldığına dikkat edilmiş ve notlar alınmıştır. Bunun yanında insanların zaman zaman yaptığı dua etmek, sadaka vermek, Kur'an okumak gibi çeşitli ibadetleri yapma istekleri ve bu isteklerini erteleyip ertelemedikleri gözlemlenmiştir. Ayrıca kişisel tecrübe ve birikimlerin de kavram havuzunun oluşturulmasında, maddelerin yazımında ve elde edilen sonuçların yorumlanmasında önemli katkısı olmuştur. Sonuç olarak ibadet erteleme konusunda şu kavramların öne çıktığı tespit edilmiştir:

Farz, vacip, sünnet, nafile, ihlas, eda etme, kazaya bırakma, kefare, vaktinde yapmayarak erteleme, sürekli erteleme, abdest, namaz, 5 vakit namaz, oruç, teravih, sadaka, dua, Kur'an öğrenme/okuma, dinî etkinliklere katılma, dinî kitap okuma, son ana bırakma, emekliliğe erteleme, zaman yönetimi, mükemmeliyetçilik, plansızlık, düzensizlik, meşguliyet, mazeret uydurma, özgüven eksikliği, suçluluk duygusu, hijyen takıntısı, umursamama, savaçlama, kandil geceleri, cuma akşamı ve cuma namazı.

Kavram havuzu oluşturulduktan sonra madde yazımına geçilmiştir. Bu aşamada her bir kavramı yansıtabilecek maddeler oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece 49 maddeden oluşan ilk ölçek taslağı hazırlanmıştır. Maddeler oluşturulurken kısa cümleler tercih edilmiştir. Yanlış anlaşılabilirliği, birden fazla anlama gelebileceği veya kişileri rahatsız edebileceği düşünülen ifadelerden uzak durulmuştur. Ayrıca onları yönlendirecek veya gerçek durumlarını gizleme isteği oluşturacak ifadelerden de kaçınılmıştır.⁶⁰ Oluşturulan taslak; ölçek geliştirme ve uygulama konusunda çalışması bulunan 4 öğretim üyesine, 1 dilbilgisi, 1 de ölçme ve değerlendirme uzmanına gösterilerek görüş alınmıştır. Uzman görüşleri çerçevesinde 19

⁵⁷ Lawrence S. Meyers vd., *Applied Multivariate Research Design and Interpretation* (New York: Sage Publications, 2016). 49; Mesut Karaman, "Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Kavramsal Bir Çalışma", *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 47-63.

⁵⁸ Ronald J. Cohen - Mark E. Swerdlik, *Psychological Testing And Assessment An Introduction to Tests and Measurement* (New York: McGraw Hill Higher Education, 2010), 278.

⁵⁹ Fatma Zeynep Belen vd., "Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2018), 141-168; Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 20-23.

⁶⁰ Catherine Dawson, *Araştırma Yöntemlerine Giriş Araştırma Projesi Yürüten Tüm Araştırmacılar İçin Pratik Bir Kılavuz*, çev. Aylin Soysal, çev. ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 76-80.

madde çıkarılmış, 4 madde eklenmiş, ölçme değerlendirme, imla ve dilbilgisi açısından gözden geçirilmiştir. 34 maddeden oluşan taslak ölçek 35 kişiye anlaşılabilirlik ve uygulama süresi tespiti amacıyla uygulanmıştır. Pilot uygulama değerlendirmesinde bir maddenin farklı şekilde anlaşılabilirliği tespit edilerek düzeltilmiştir. 4-5 dakika arasında ölçeğin cevaplandığı görülmüş böylece ölçek ilk uygulamaya hazır hâle getirilmiştir.

Katılımcılara çalışmanın amacı açıklanmış; bilgilerin gizli tutulacağı, katılımın gönüllülük esasına dayandığı ve istedikleri zaman bırakabilecekleri dile getirilmiştir. Araştırmacının iletişim bilgileri de verilerek gerektiğinde iletişim kurabilecekleri ifade edilmiştir.

Ölçek uygulanmadan önce Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kuruluna başvurulmuştur. Kurulun 29.03.2023 tarih ve 161283 sayılı kararıyla ölçeğin etik açıdan uygunluğuna karar verilmiştir. Nisan-Mayıs aylarında yüz yüze ve Google forms üzerinden katılımcılara ulaştırılan 34 maddelik ölçek, 400 katılımcı tarafından uygun şekilde doldurulmuştur. İlk uygulamada çarpıklık ve basıklık değerleri, KMO ve Barlett's analizleri gerçekleştirilerek ölçeğin analiz için uygun olduğu tespit edilmiş, madde döndürme işlemi (Varimaks-oblimin) yapıldıktan sonra açımlayıcı faktör analizi ve temel bileşenler analizi gerçekleştirilmiştir. Analizler sonrasında ölçekte yer alması uygun görülmeyen maddeler çıkarılmıştır. 14 maddeye düşen ölçek Mayıs-Haziran 2023'te, farklı bir örneklem grubuna ikinci kez uygulanmıştır. 399 katılımcının ölçeğinin geçerli kabul edildiği ikinci uygulama sonrasında doğrulayıcı faktör analizi (DFA) için uyum indekslerine bakılmıştır. Yeterli uyuma sahip olduğu anlaşıldıktan sonra DFA gerçekleştirilmiştir. Son olarak Cronbach alfa ve Mcdonald's omega teknikleri kullanılarak ölçeğin güvenilirlik analizi yapılmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Ölçek büyük oranda yüz yüze gerçekleştirilmiş; katılımcı sayısını artırmak ve çeşitliliğini sağlamak amacıyla zaman zaman Google forms aracılığıyla elektronik ortamda da uygulanmıştır. Elde edilen veriler "R" isimli istatistik paket programı üzerinde analiz yapılmasını sağlayan açık erişimli Jamovi programına girilmiştir. Bu aşamada öncelikle olumsuz maddeler ters çevrilmiş ve analizlerin gerçekleştirilebilmesi için kodlanarak numerik hâle getirilmiştir. Veriler üzerinde katılımcıların demografik dağılımı incelenmiş daha sonra ölçek geliştirme analizlerine geçilmiştir.⁶¹ Ölçeğin ilk uygulandığı katılımcılardan elde edilen veriler üzerinde açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve temel bileşenler analizi (TBA); ikinci uygulamadan elde edilen veriler üzerinde ise doğrulayıcı faktör analizi (DFA); Cronbach alfa ve Mcdonald's omega güvenilirlik analizleri gerçekleştirilmiştir.

⁶¹ Kübra Karakaya Özyer, "Ölçek Geliştirme ve Güvenirlik Analizleri: Jamovi Uygulaması/Scale Development and Reliability Analysis: Jamovi Implementation", *Turkish Academic Research Review* 6/5 (Aralık 2021), 1330-1384; Abdullah Faruk Kılıç, "Exploratory Factor Analysis with R Software", *Anadolu University Journal of Education Faculty (AUJEF)* 4/3 (Temmuz 2020), 276-293.

3. BULGULAR

Tablo 1. İlk Uygulamaya Katılanların Demografik Özellikleri

Değişkenler	Gruplar	Sayı	Yüzde	Kümülatif yüzde
Cinsiyet	Erkek	131	32,8 %	32,8 %
	Kadın	269	67,2 %	100 %
Medeni durum	Evli	174	43,5 %	43,5 %
	Bekâr	226	56,5 %	100 %
Yaş	18-24 yaş	179	44,8 %	44,8 %
	25-34 yaş	69	17,3 %	62 %
	35-44 yaş	90	22,5 %	84,5 %
	45-65 yaş	62	15,5 %	100 %
Eğitim	İlk-Ortaöğretim	32	8 %	8 %
	Ön lisans-Lisans	321	80,3 %	88,3 %
	Lisansüstü	47	11,8 %	100 %
Yerleşim yeri	Büyükşehir	174	43,5 %	43,5 %
	İl	109	27,3 %	70,8 %
	İlçe	76	19 %	89,8 %
	Köy	41	10,3 %	100 %
Meslek	Kamu çalışanı	113	28,2 %	28,2 %
	Özel sektör	38	9,5 %	37,8 %
	Öğrenci	194	48,5 %	86,3 %
	Ev hanımı	42	10,5 %	96,8 %
	İşsiz / Diğer	13	3,3 %	100 %

Tablo 1’de ölçeğin ilk uygulamasını uygun şekilde dolduran katılımcıların cinsiyet, medeni durum, yaş, eğitim, yerleşim yeri, meslek gibi demografik özellikleri verilmektedir. Tablo incelendiğinde kadınların ve evlilerin sayısının fazla olduğu ancak erkeklerin ve bekârların da araştırma için yeterli sayıda olduğu görülmektedir. Katılımcılar arasında 18-24 yaş aralığıyla gençlerin; eğitim olarak da ön lisans-lisans mezunlarının çoğunluğu oluşturduğu, yerleşim yeri açısından orantılı bir şekilde büyükşehir, şehir, ilçe ve köy şeklinde sıralandığı fark edilmektedir. Meslek açısından ise ilk sırada öğrencilerin sonra kamu çalışanlarının geldiği anlaşılmaktadır.

Tablo 2. İlk Uygulamanın Betimsel Sonuçları

Özellikler	Değerler
Madde sayısı	34
Kişi sayısı	400
Kayıp değer	0
Ortalama	3,77
Ortanca	3,88
Çarpıklık	-0,537
Basıklık	-0,478

Tablo 2’de ilk uygulamanın betimsel sonuçları görülmektedir. Bu tabloya göre 34 maddeden oluşan ölçeği 400 kişinin tam olarak doldurduğu, sisteme girilen ölçeklerde kayıp değerlerin olmadığı görülmektedir. Kayıp değerlerin olmamasında ölçeğin bir kısmının elektronik ortamda doldurulması, yüz yüze doldurulan ölçeklerde katılımcıların yanında bulunarak gerektiğinde açıklamaların yapılması, katılmak istemeyenlerin ve ölçeği yarım bırakmak isteyenlerin değerlendirilmeye dâhil edilmemesi gibi sebepler etkili olmuştur.

Ortalama ve ortancanın 3 ile 4 arasında ve 4’e yakın bir değer alması katılımcıların genel olarak ibadetleri erteleme oranlarının yüksek olduğunu göstermektedir. Analizlere göre ölçeğin çarpıklık değeri -0,537dir. Literatürde genellikle 0-0,50 arası çarpıklığın düşük; 0,50-

1 arası çarpıklığın orta olarak değerlendirilmesinden hareketle⁶² bu ölçekteki çarpıklığın orta değerde olduğu söylenebilir.

Literatürde sıfırdan yüksek basıklık sivri dağılıma, düşük değerler ise basık dağılıma işaret ettiği kabul edilmektedir.⁶³ Tablo incelendiğinde ibadetleri erteleme ölçeğinin basık dağılıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Geliştirilen ölçeklerin öncelikle yapı geçerliliği tespit edilir. Bunun için de faktör analizi yapılır. Faktör analizi, birbiriyle ilişkili değişkenleri bir araya getirerek, kavramsal olarak anlamlı daha az sayıda yeni faktör ortaya koymayı amaçlayan bir analizdir.⁶⁴ Faktör analizi, geliştirilmesi planlanan ölçeğin faktör yapısını ortaya çıkarmak ve önceden tahmin edilen bir faktör yapısı varsa bunu doğrulamak için yapılır. Ölçek geliştirme çalışması, ölçülmesi planlanan yapının belirlenerek konuyla ilgili teorik bilgilere hâkim olunmasını, buna dayanarak maddeler geliştirilmesini ve bu maddelerin faktör analizi süreçlerini kapsar. Ölçeğin alt faktörlere ayrılıp ayrılmadığını varsa hangi maddelerin hangi alt faktörlerde toplandığını belirlemek için açımlayıcı faktör analizi gerçekleştirilir.

Açımlayıcı faktör analizi yapılabilmesi için öncelikle katılımcılardan elde edilen verilerin uygunluğuna bakılır. Bu amaçla en sık kullanılan yöntemler için KMO measure of sampling adequacy ve Barlett's test of sphericity analizleridir. KMO, verilerin faktör analizine uygunluğunu ölçmek için tasarlanmış bir ölçü testidir. Başka bir deyişle, örneklem büyüklüğünün yeterliliğini test etmektedir. Barlett's mevcut verilerin çok değişkenli normallik varsayımını sağlayıp sağlamadığını tespit etmeye yarar. KMO değerlerinin 0,50-0,70 arasında olması orta; 0,70-0,80 arasında olması iyi; 0,80-0,90 arasında olması çok iyi; 0,90-1,00 arasında olması ise mükemmel olarak değerlendirilir.⁶⁵ Uygulanan ibadet erteleme ölçeğinin KMO değeri 0,912 ile mükemmel aralıkta çıkmış, Barlett's testinin ise $\chi^2=5776$, $df=561$, $p<.001$ ile uygun olduğu tespit edilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda ölçeğin analiz için gerekli değerlere sahip olduğu görülmüş ve analiz işlemine başlanmıştır.

Açımlayıcı faktör analizi yapılmadan önce son olarak faktör döndürme işlemi yapılır. Birçok faktör döndürme yöntemi bulunmakla birlikte sosyal bilimlerde, faktörler arasında genellikle birtakım ilişkiler olduğu varsayıldığından eğik döndürme yöntemleri kullanılmaktadır.⁶⁶ Bu amaçla kullanılan iki yöntemden; küçük verilerle de iyi sonuçlar vermesi sebebiyle⁶⁷ oblimin yöntemi tercih edilmiştir.

34 maddenin ilk uygulaması sonrasında uygulanan açımlayıcı faktör analizi aşağıdaki tabloda verilmiştir.

⁶² Asiye Şengül Avşar, "Merkezi Eğilim ve Değişkenlik Ölçüleri", *Sosyal Bilimlerde İstatistik: Excel ve SPSS Uygulamaları*, ed. Fatih Orçan (Ankara: Anı Yayıncılık, 2022), 53-82; Joseph F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (Essex: Pearson Education Limited, 2009).

⁶³ Andy Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics* (London: Sage Publication, 2009).

⁶⁴ Ömer Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021); Şener Büyükoztürk, "Faktör analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirme Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (Mart 2002), 472.

⁶⁵ Mesut Karaman, "Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Kavramsal Bir Çalışma", 49.

⁶⁶ Darren George – Paul Mallery, *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: a Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2019), 261.

⁶⁷ Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*.

Tablo 3. Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

	Faktör							Sonuç
	1	2	3	4	5	6	7	
1. Namazın vakti girdiğinde işimi gücümü bırakıp hemen namazımı kılarım.		.832						2. Faktör
2. Kur'an-ı Kerim'i hatim etmeyi istesem de bir türlü okumaya başlayamam.			.311			.388		Çift faktörlü
3. Vakti gelmeden önce ibadetler için hazırlığımı yaparım.		.764						2. Faktör
4. Namazı vaktinde kılmamak beni rahatsız eder.							.423	Ayırt edicilik düştü.
5. Kur'an okumayı / öğrenmeyi ileri bir zamana erteliyorum.						.323		Düşük ayırt edicilik
6. Bir işle meşgulken namazı kazaya bırakırım.						.346		Düşük ayırt edicilik
7. Hac ibadetini emekli olunca yapmayı düşünüyorum.								Ayırt edici değil.
8. Namazımı hep son anda kılarım.		.364						Düşük ayırt edicilik
9. Bir namazın vakti geldiğinde, her sevi bırakır namazımı kılarım.		.715						2. Faktör
10. Dinî etkinliklere katılmak için fırsat bulamıyorum.						.328		Düşük ayırt edicilik
11. İbadetlerimi düzenli yerine getiremediğimden erteliyorum.	.470							1. Faktör
12. Zamanımın çoğunu eğlenceli aktivitelere harcadığım için ibadetlerimi ertelerim.	.642							1. Faktör
13. İbadetlerimi, çoğunlukla zamanında yerine getirmiyorum.	.450							1. Faktör
14. Belli bir vakitte yapılması gereken ibadetlerimi aksatmam.		.489						2. Faktör
15. Yerine getirilmesi gereken çok fazla ibadet olduğu için bir kısmını ertelerim.	.843							1. Faktör
16. Yapmakta zorlandığım ibadetleri ertelerim.	.846							1. Faktör
17. İlgimi çeken bir faaliyetle meşgulken ibadetlerimi kolayca ertelerim.	.650							1. Faktör
18. Ertelemekten huzursuzluk hissetsem de yapmam gereken ibadetleri ertelediğim olur.	.438							Ayırt edicilik düştü.
19. Belli bir vakitte yapılması zorunlu olmayan (nafile) ibadetleri ileri zamanlara ertelerim.							- .363	Ters ayırt edicilik
20. Allah'ı zikretmek, dua etmek gibi sözlü ibadetleri düzenli olarak yaparım.				.521				2. Faktör
21. Kazaya kalan oruçlarımı tutmaya bir türlü başlayamam.						.314		Düşük ayırt edicilik

22. Daha fazla imkana sahip olunca sadaka vermeyi düşünüyorum.	.517		Ayırt edicilik düştü.
23. İhtiyaç sahiplerine yardım etmeyi daha sonraki bir zamana ertelerim.	.343	.353	Çift faktörlü
24. Hac gibi geniş zamanı olan ibadetleri ilerleyen zamanlarda yerine getirmeyi düşünürüm.	.753		Tek kalan madde
25. İbadetleri rahat bir ortam oluşuncaya kadar ertelerim.	.406		1. Faktör
26. İbadetleri erteleme düşüncesi bile beni rahatsız eder.	.444		2. Faktör
27. Dinî gün ve gecelerde düzenli olarak Kur'an okurum/dinlerim.	.488	.338	Çift faktörlü
28. Teravih namazlarını kaçırmam.		.467	Ayırt edicilik düştü.
29. Fıtır sadakasını vermeyi unuttuğum olur.		.332	Düşük ayırt edicilik
30. Her fırsatta dua ederim.	.639		Tek kalan madde
31. Bir adakta bulunduğumda ilk fırsatta yerine getiririm.	.488		Ayırt edicilik düştü.
32. İbadet yapmayı istesem de kendimi başka şeylerle meşgulken bulurum.	.776		1. Faktör
33. İbadetlere başlamakta zorlanırım.	.480		Ayırt edicilik düştü.
34. Düzenli ibadet etmeyi emeklilik yıllarıma erteliyorum.		.389	Düşük ayırt edicilik

Bu çalışmada belirlenen ayırt edicilik 0,40'tır. Ancak her maddenin ayırt edicilik değerini görebilmek amacıyla ayırt edicilik değeri önce 0,30 olarak girilmiştir. Bir maddenin ölçekte kalıp kalmayacağına karar vermek için maddenin ayırt edicilik değeri, diğer faktörlere verdiği yük ve bu yükün değeri, diğer maddelere verdiği yükler arasındaki fark vb. durumlar birlikte ele alınmalıdır. Ayrıca açılımcı faktör analizi sonucuna göre uygun görülmeyen maddeler tek tek çıkarılır ve maddeler çıktıkça kalan maddelerin durumu tekrar değerlendirilir. Sonuçta her faktörde en az iki madde olmak üzere istenen ayırt edicilik değerine sahip ve birbirine yakın oranda birden fazla faktöre yük vermeyen, ters yük değerine sahip olmayan ve belli faktörler altında toplanan maddelerin ölçekte kalmasına karar verilir. Bu kapsamda açılımcı faktör analizi sonuçlarının yer verildiği Tablo 3 incelendiğinde 1 maddenin ayırt edici olmama (0,3'ün altında); 7 maddenin istenen (0,40) ayırt edicilik değerinin altında kalma, 3 maddenin birden fazla faktöre birbirine yakın oranda yük verme; 1 maddenin ters yüke sahip olma, 2 maddenin bulunduğu faktörün altında tek kalma, 6 maddenin ise diğer maddeler çıktıktan sonra ayırt ediciliğinde düşme sebebiyle ölçekten çıkartılmasına karar verilmiştir.

Uygun görülmeyen maddelerin çıkarılması sonucunda 8 maddenin bir faktörde, 6 maddenin ise diğer faktörde birleştiği, toplam 14 madde ve iki faktörden oluşan bir ölçek elde edilmiştir. Bu iki faktörde yer alan maddeler incelendiğinde 1. faktörde yer alan maddeleri işaretleyenlerin bir mazeret uydurarak ibadetleri ertelediği; ikinci faktördeki maddeleri işaretleyenlerin ise ibadetlerin yapılması gerektiğini düşünmekle beraber bunları günlük hayatlarında ihmal etmekten çok fazla rahatsız olmadıkları; başka bir ifadeyle ibadetleri zamanında yapmayı çok da umursamadıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı birinci faktöre bir mazerete sığınarak erteleme anlamında "mazeret bulma", ikinci faktöre umursamama sebebiyle erteleme anlamında "umursamama" adı verilmiştir.

Açımlayıcı faktör analizi ve temel bileşenler analizi sonucunda uygun görülen 14 maddenin yük değerleri ve yer aldıkları faktörler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4. Açımlayıcı Faktör Analizi ve Temel Bileşenler Analizi Sonucu Kalan maddeler ve Yük Değerleri

	Temel Bileşenler Analizi		Açımlayıcı Faktör Analizi	
	Mazeret bulma	Umursamama	Mazeret bulma	Umursamama
İbadet Erteleme 1		0.805		0.852
İbadet Erteleme3		0.790		0.790
İbadet Erteleme9		0.760		0.736
İbadet Erteleme11	0.754		0.690	
İbadet Erteleme12	0.827		0.811	
İbadet Erteleme13	0.700		0.623	
İbadet Erteleme14		0.592		0.489
İbadet Erteleme15	0.801		0.834	
İbadet Erteleme16	0.811		0.800	
İbadet Erteleme17	0.754		0.691	
İbadet Erteleme20		0.541		0.419
İbadet Erteleme25	0.707		0.640	
İbadet Erteleme26		0.564		0.444
İbadet Erteleme32	0.566		0.461	

Tabloda görüldüğü gibi 2 faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Mazeret bulma ismi verilen faktörde 8, umursamama adı verilen faktörde 6 madde yer almaktadır. Bu faktörlerin faktör yükleri ve toplam varyansın ne kadarını açıkladığı şu şekildedir:

Tablo 5. Açımlayıcı Faktör Analizi Sonucunda Ölçeğin Açıkladığı Toplam Varyans

Faktör	Yüklemeler	Faktörlerin Açıkladığı Varyans Yüzdesi	Toplam varyans Yüzdesi
1	4.16	32.0	32.0
2	2.68	20.06	52.6

Tablo 5'te görüldüğü gibi birinci faktör toplam varyansın %32'sini; ikinci faktör ise %20,06'sını açıklamaktadır. Buna göre açımlayıcı faktör analizi toplam varyansın %52,6'sını açıklamaktadır.

Açımlayıcı faktör analiziyle maddelerin ölçekte kalması, çıkarılması ve yer aldıkları faktörlerle ilgili karar verilir. Daha sonra ölçekte kalan maddeler aynı evrenden alınan/belirlenen farklı bir örnekleme tekrar uygulanır. Bu şekilde doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilerek açımlayıcı faktör analiziyle elde edilen modelin geçerliliği desteklenmiş olur.⁶⁸ Dolayısıyla ölçek geliştirme çalışmalarında açımlayıcı faktör analizi ve/veya temel bileşenler analizi uygulanarak maddelerin ayrıldığı alt faktörler belirlendikten sonra bu faktör yapılarını doğrulamak amacıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmalıdır. Bu analizde, ölçek

⁶⁸ Tuğba Karadavut, "Doğrulayıcı Faktör Analizi", *Jamovi ile Kolay İstatistik*, ed. Asiye Şengül Avşar (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 147-148.

maddeleri arasında ortaya çıkan nedenselliğin yapısal olarak tahmin edilmesi ve sınanması temel amaçtır.⁶⁹ Başka bir ifadeyle doğrulayıcı faktör analizi, ölçek maddeleriyle ilişkili görüldükleri faktör yapıları arasındaki ilişkinin uygunluğunu kontrol etmede kullanılır.

Bu çalışma kapsamında ulaşılan sonuçları doğrulamak için kalan maddelerle, ikinci kez uygulanan ölçeğe katılanların demografik özellikleri tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. İkinci Uygulamaya Katılanların Demografik Özellikleri

Değişkenler	Gruplar	Sayı	Yüzde	Kümülatif yüzde
Cinsiyet	Erkek	125	31,3 %	31,3 %
	Kadın	274	68,7 %	100 %
Medeni durum	Evli	184	46,1 %	46,1 %
	Bekâr	215	53,9 %	100 %
Yaş	18-24 yaş	175	43,9 %	43,9 %
	25-34 yaş	72	18 %	61,9 %
	35-44 yaş	90	22,6 %	84,5 %
	45-65 yaş	62	15,5 %	100 %
Eğitim	İlk-Ortaöğretim	31	7,8 %	7,8 %
	Ön lisans-Lisans	321	80,5 %	88,2 %
	Lisansüstü	47	11,8 %	100 %
Yerleşim yeri	Büyükşehir	177	44,4 %	44,4 %
	İl	96	24,1 %	68,4 %
	İlçe	74	18,5 %	87 %
	Köy	52	13 %	100 %
Meslek	Kamu çalışanı	130	32,6 %	32,6 %
	Özel sektör	29	7,3 %	39,8 %
	Öğrenci	196	49,1 %	89 %
	Ev hanımı	34	8,5 %	97,5 %
	İşsiz / Diğer	10	2,5 %	100 %

Tablo 6'da ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi için gerçekleştirilen ikinci uygulamasındaki katılımcıların demografik özellikleri verilmiştir. Tablo incelendiğinde birinci uygulamanın sonuçlarının verildiği Tablo 2'deki sayılarla benzer olduğu ve her bir değişkende, analiz yapılmasına yetecek sayıda katılımcının olduğu görülmüştür. Ev hanımları, ilköğretim-ortaöğretim mezunları, köyde yaşayanlar ve 45 yaş üstü kişilere ulaşmak ve anketi doldurmalarına ikna etmek daha zor olmuştur. Bu kişilere ulaşmak için daha fazla çaba sarf edilmiş ve kota örnekleme yöntemi kullanılarak bu kişilerin de belli bir sayıda olması sağlanmıştır.

İkinci uygulama sonucunda 399 katılımcının ölçeği uygun şekilde doldurduğu ve kayıp değer bulunmadığı tespit edilmiştir. Ancak doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirebilmek için elde edilen sonuçların uyum indeksleri ile uygunluğu kontrol edilmelidir. Bu çalışma için uygulanan uyum indeksleri ve bunların analiz için uygun olup olmadığıyla ilgili değerlendirmeler Tablo 7'de sunulmuştur.⁷⁰

Tablo 7. İbadetleri Erteleme Ölçeğinin Uyum İndeksi Sonuçları

İndeks	İyi/yeterli uyum	Mükemmel uyum	Değer	Sonuç
χ^2/df	$2 \leq \chi^2/df \leq 5$	$0 \leq \chi^2/df \leq 2$	2,82	İyi/yeterli uyum
CFI	$0,90 \leq CFI \leq 0,95$	$0,95 \leq CFI \leq 1,00$,955	Mükemmel uyum
SRMR	$0,05 \leq SRMR \leq 0,08$	$0,00 \leq SRMR \leq 0,05$,051	İyi/yeterli uyum
RMSEA	$0,05 \leq RMSEA \leq 0,08$	$0,00 \leq RMSEA \leq 0,05$,067	İyi/yeterli uyum

Tablo 7'den, geliştirilen ibadetleri erteleme ölçeğinin doğrulayıcı faktör analizi için bazı indekslerde iyi/yeterli uyuma sahip olduğu, bazı indekslerde ise mükemmel uyuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bireylerin farklı durumlardaki duygu ve düşüncelerini ortaya

⁶⁹ Muhammet Enes Vural, "Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Din Bilimleri Alanından Örnek Analizlerle", *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 153.

⁷⁰ Karadavut, "Doğrulayıcı Faktör Analizi", 152; Karaman, "Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizi", 47-63.

koymayı amaçlayan ölçeklerde de benzer değerlere ulaşılmaktadır.⁷¹ Bu sonuçlar ölçeğin yapı geçerliği olduğunu ortaya koymaktadır. Uyum indekslerine sahip olduğu anlaşılan ölçeğin bu aşamadan sonra gerçekleştirilen doğrulayıcı faktör analizi sonuçları Tablo 8’de görülmektedir.

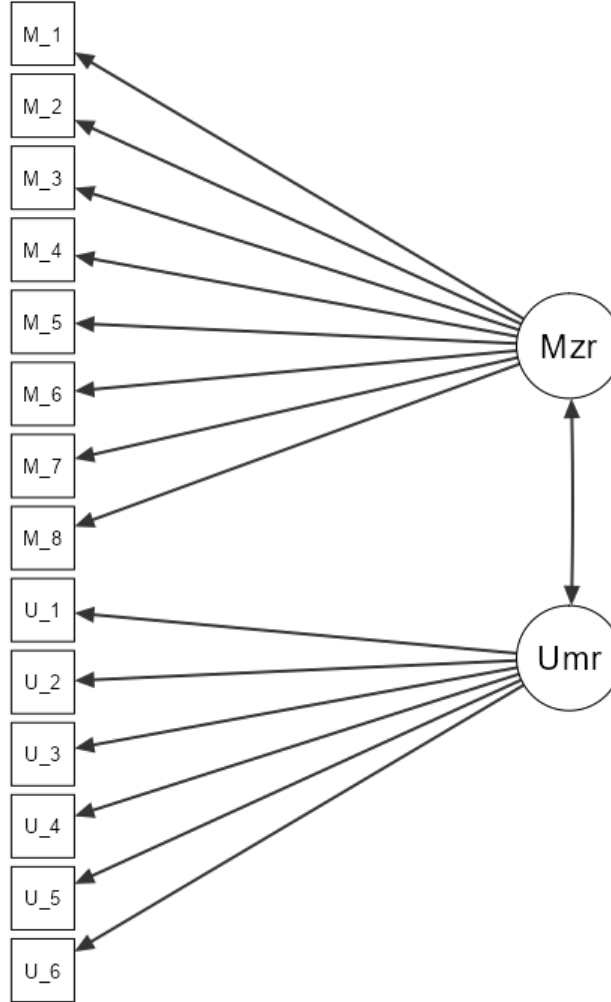
Tablo 8. İbadet Erteleme Ölçeğinin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Faktör	Gösterge	Estimate	SE	Z	P
Mazeret bulma	Mazeret_1	1.072	0.0562	19.08	<.001
	Mazeret_2	0.840	0.0467	17.98	<.001
	Mazeret_3	1.044	0.0573	18.23	<.001
	Mazeret_4	0.819	0.0479	17.11	<.001
	Mazeret_5	0.936	0.0523	17.89	<.001
	Mazeret_6	0.977	0.0494	19.79	<.001
	Mazeret_7	0.931	0.0519	17.94	<.001
	Mazeret_8	0.988	0.0583	16.96	<.001
Umursamama	Umursamama_1	1.070	0.0519	20.61	<.001
	Umursamama_2	0.938	0.0521	18.01	<.001
	Umursamama_3	1.009	0.0556	18.16	<.001
	Umursamama_4	0.899	0.0625	14.39	<.001
	Umursamama_5	0.455	0.0624	7.29	<.001
	Umursamama_6	0.679	0.0697	9.75	<.001

Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının yer aldığı Tablo 8’e bakıldığında sonuçların açımlayıcı faktör analiziyle uyumlu olduğu yani her bir maddenin ilgili faktörün altında konumlandığı ve her birinin ayırt edicilik düzeyinin anlamlılık seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır. Tablodan hareketle ilk uygulamada ulaşılan faktör yapılarının doğrulayıcı faktör analizi tarafından desteklendiği ifade edilebilir.

⁷¹ Kübra Türkmen – Mualla Yıldız, “A Study of Multidimensional Submissiveness Scale”, *Dini Araştırmalar* 22/56 (Aralık 2019), 300; Emine Dilşad Akça, *Dindar İnsan Algısı Ölçeği Geliştirme Çalışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 105.

Şekil 1. İbadet Erteleme Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Path Diyagramı



Şekil 1’de doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının path diyagramı yer almaktadır. Bu diyagramda elde edilen verilerin doğrulayıcı faktör analiziyle uyumlu olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle her maddenin ilgili olduğu faktörün altında yer aldığı ve faktörler arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu diyagramdan anlaşılmaktadır.

3.1. Güvenirlilik Analizi

Ölçek geliştirilirken her bir faktör altında yer alan tüm maddelerin diğerleriyle uyumlu olması hedeflenir. Yani testin tutarlı olması için her bir madde, aynı faktördeki diğer maddelerle ortak amaçlara hizmet etmelidir. Aksi takdirde söz konusu ölçekle güvenilir sonuçlar elde etmek mümkün değildir. Test tutarlılığı anlamına da gelmekte olan güvenilirlik, “ölçme aracının ölçmeye çalıştığı olguyu ne derece tutarlı ölçtüğünü” gösterir.⁷² Güvenirliğin yani iç tutarlılığın tespitinde hem Cronbach alfa hem de McDoland’s omega en sık kullanılan

⁷² Robert Ho, *Handbook of Univariate and Multivariate Data Analysis with IBM SPSS* (Boca Raton: CRC Press, 2014), 287.

yöntemlerdir. Bu yöntemlerde 0-1 arası bir değer elde edilir ve 0,50'nin üstünde bir değere ulaşılması gerekir. Bununla birlikte ulaşılan değer $0,70 \leq \alpha < 0,90$ aralığında olması ölçeğin yüksek düzeyde; $0,90 \leq \alpha \leq 1$ aralığında olması çok yüksek düzeyde güvenilir olduğunu gösterir.⁷³ Bu çalışmada hem Cronbach alfa hem de McDoland's omega yöntemleri uygulanarak güvenilirlik analizi gerçekleştirilmiştir.

Tablo 9. İbadet Erteleme Ölçeği Güvenirlik Analizi

	Cronbach's α	McDonald's ω
Genel	0,902	0,907
	0,923	0,925
	Madde silinirse güvenilirlik	
Mazeret_1	0,911	0,912
Mazeret_2	0,914	0,915
Mazeret_3	0,913	0,915
Mazeret_4	0,915000	0,916
Mazeret_5	0,913	0,915
Mazeret_6	0,910	0,911
Mazeret_7	0,914	0,915
Mazeret_8	0,917	0,918
	0,824	0,836
	Madde silinirse güvenilirlik	
Umursamama_1	0,770	0,780
Umursamama_2	0,777	0,789
Umursamama_3	0,772	0,785
Umursamama_4	0,790	0,808
Umursamama_5	0,816	0,828
Umursamama_6	0,823	0,835

Tablo 9 incelendiğinde ölçeğin umursamama ismi verilen faktöründe yüksek (0,824), mazeret bulma adı verilen faktöründe (0,923) ve genelinde ise (0,902) çok yüksek düzeyde güvenilir olduğu ortaya çıkmıştır.

Geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları sonucunda iki faktörlü olarak ortaya çıkan ibadet erteleme ölçeği aşağıdaki tabloda verilmiştir. Tabloda yer ilk 8 madde "mazeret bulma" alt boyutunu, sonraki 6 madde ise "umursamama" alt boyutunu ölçmektedir.

⁷³ Kazım Özdamar, *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM SPSS, IBM AMOS ve MINITAB Uygulamalı* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016).

Tablo 10. İbadet Erteleme Ölçeğinin Son Hâli

Bu ölçek; Müslüman olan ve bunun gereği olarak da bazı ibadetlerin yapılması gerektiğini/tavsiye edildiğini kabul edenler için hazırlanmıştır. Söz konusu ölçeği bu durumu göz önüne alarak cevaplayınız.

Sıra		Beni hiç yansıtmıyor	Beni çok az yansıtıyor.	Beni biraz yansıtıyor.	Beni çoğunlukla yansıtıyor.	Beni tamamen yansıtıyor.
1	İbadetlerimi düzenli yerine getiremediğimden erteliyorum.					
2	Zamanımın çoğunu eğlenceli aktivitelere harcadığım için ibadetlerimi ertelerim.					
3	İbadetlerimi, çoğunlukla zamanında yerine <u>getirmiyorum</u> .					
4	Yerine getirilmesi gereken çok fazla ibadet olduğu için bir kısmını ertelerim.					
5	Yapmakta zorlandığım ibadetleri ertelerim.					
6	İlgimi çeken bir faaliyetle meşgulken ibadetlerimi kolayca ertelerim.					
7	İbadetleri rahat bir ortam oluşuncaya kadar ertelerim.					
8	İbadet yapmayı istesem de kendimi başka şeylerle meşgulken bulurum.					
9	Namazın vakti girdiğinde işimi gücümü bırakıp hemen namazımı kılarım.					
10	Vakti gelmeden önce ibadetler için hazırlığımı yaparım.					
11	Bir namazın vakti geldiğinde, her şeyi bırakıp namazımı kılarım.					
12	Belli bir vakitte yapılması gereken ibadetlerimi aksatmam.					
13	Allah'ı zikretmek, dua etmek gibi sözlü ibadetleri düzenli olarak yaparım.					
14	İbadetleri erteleme düşüncesi bile beni rahatsız eder.					

3.2. Tartışma

Araştırmada ortaya konulan ölçeğin güvenilirlik değeri $\alpha=0,824$ ile $0,923$ arasında değişmektedir. Geliştirilen bir akademik erteleme ölçeğinde alt faktörlerde güvenilirlik değerleri $\alpha=0,640-0,951$ arasında yer almakta genel olarak ise $\alpha=0,947$ değerine ulaşmaktadır.⁷⁴ İş erteleme konusunda geliştirilen bir ölçekte iki uygulama yapılarak güvenilirlik kontrol edilmiştir. Sonuçta alt faktörlerde güvenilirlik $\alpha=0,79-0,88$ aralığında, genel olarak ise $\alpha=0,82-0,91$ aralığında çıkmıştır.⁷⁵ Yetişkin Yaşamında Erteleme Ölçeği ismiyle geliştirilen diğer bir ölçeğin de genel güvenilirliği $\alpha=0,81$; alt faktörlerde $\alpha=0,35-0,77$ arasında tespit edilmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla geliştirilen bu ölçeğin erteleme konusunda geliştirilmiş diğer ölçeklerle karşılaştırıldığında oldukça güvenilir olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Ankara-Kırıkkale örneklemeden hareketle yetişkinler için ibadet erteleme ölçeği geliştirilmiştir. Ölçekte örneklem olarak Müslümanlar esas alınmıştır ve Müslümanların ibadet erteleme durumunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu ölçek din psikolojisinin önemli konularından olan, dinî ibadet/ritüel konusunu erteleme davranışı açısından ölçmeyi hedeflemektedir.

⁷⁴ Ocak – Bulut, "Akademik Erteleme Davranışı Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması", 720.

⁷⁵ Gülebağlan, *Öğretmenlerin İşleri Son Ana Erteleme Eğilimleri*, 50-51.

⁷⁶ Gülebağlan, *Öğretmenlerin İşleri Son Ana Erteleme Eğilimleri*, 57.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ülkemizde erteleme (procrastination) konusunda birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Bu çalışmalarda veri toplama aracı olarak çoğunlukla ölçek kullanılmaktadır. Ancak hem ülkemizde hem de dünyada erteleme konusunda yapılan çalışmalar incelendiğinde ibadet erteleme konusunda herhangi bir ölçeğin geliştirilmediği ve konuya sadece birkaç çalışmada teorik olarak değinildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte tüm dinlerde zamana bağlı birçok ibadetin/ritüelin bulunduğu, bunların belirli vakitlerde yapılmasının emir/tavsiye edildiği düşünüldüğünde konuyla ilgili araştırmalara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ibadetleri zamanında yapma olgusu hemen hemen bütün dinler için söz konusu olmasına rağmen her dinin ibadetleri farklıdır. Bundan dolayı ibadet erteleme konusunda geliştirilecek bir ölçeğin, bazı maddeleri tüm dinlere uygun olsa da birçok maddesi belli bir dine özgü olmak zorundadır. Bu çalışmada İslam dinine uygun bir ibadet erteleme ölçeği geliştirilmiştir.

49 madde olarak hazırlanan taslak ölçek uzman görüşleri doğrultusunda 34 madde olarak revize edilmiş ve ilk uygulaması gerçekleştirilmiştir. Bu uygulama sonrasında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda 2 faktör altında toplanan 14 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. Aynı evrenden farklı bir örnekleme tekrar uygulanan ölçek sonucunda doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiş ve bu analizin de açımlayıcı faktör analiziyle elde edilen sonuçları desteklediği görülmüştür. Son olarak Cronbach alfa ve McDonald's omega teknikleriyle ölçeğin güvenilirliği test edilmiştir. Elde edilen güvenilirlik analizine göre ölçeğin yüksek düzeyde güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen sonuçlardan hareketle, geliştirilen ibadet erteleme ölçeğinin veri toplamada kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. İki alt boyuttan oluşan ölçekte 8 düz 6 ters (olumsuz) madde bulunmaktadır.

Farklı dinler dikkate alınarak ibadet erteleme ölçekleri geliştirilebilir; mevcut ölçekteki maddeler artırılabilir, azaltılabilir veya değiştirilebilir. Geliştirilen ölçeğin güvenilirliği farklı örneklemler üzerinde test edilebilir. Bu kapsamda özellikle farklı bölgelerde yaşayan bireyler üzerinde güvenilirlik çalışmalarının yapılması ölçeğin daha geniş bir kitleye hitap etmesine yardımcı olacaktır. Yetişkinler için geliştirilen bu ölçeğin 65 yaş üstü katılımcılar için de uygun olup olmadığı araştırılabilir. Ayrıca bu ölçek kullanılarak bireylerin ibadet ertelemeleri ile genel erteleme, dindarlık, dinî yönelim, dinî tutum, tanrı algısı, tükenmişlik, dinî başa çıkma vb. ile arasındaki ilişki incelenebilir. Ölçek farklı meslek gruplarındaki yetişkinlere uygulanabilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: SA (%50), FZB (%50), Veri toplanması / Data collection: SA (%50), FZB (%50), Veri Analizi / Data Analysis: SA (%50), FZB (%50), Makalenin Yazımı / Writing up: SA (%50), FZB (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: SA (%50), FZB (%50).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiye* 40 (Mart 2020), 407-429. <https://doi.org/10.37697/eskiye.673386>.
- Abanoz, Süleyman. "Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eskiye* 48 (Mart 2023), 201-222. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1226612>.
- Ackerman, David S. – Gross, Barbara L. "My Instructor Made Me Do It: Task Characteristics of Procrastination". *Journal of Marketing Education* 27/5 (Nisan 2005), 4-13.
- Açıkel, Cafer. *Kur'ân Ayetleri Işığında İbadet Vakitleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akalın, Şükrü Halûk vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Akça, Emine Dilşad. *Dindar İnsan Algısı Ölçeği Geliştirme Çalışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aliyev, Sultanbek. *İbadet Vakitleri Hakkında Hadisler ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Altunışık, Remzi vd.. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 3. Basım, 2004.
- Aydoğan, Didem – Özbay, Yaşar. "Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı, Öz-Yeterlilik Açısından Açıklanabilirliğinin İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 2/3 (Temmuz 2012), 1-9.
- Ayyıldız, Fatma. *Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler ile Akademik Erteleme ve Genel Erteleme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Balkıs, Murat. *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Baş, Türker. *Anket Nasıl Hazırlanır Uygulanır Değerlendirilir*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 4. Basım, 2006.
- Belen, Fatıma Zeynep vd.. "Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2018), 141-168.
- Berk, Özsev. *Online (Çevrimiçi) Satın Alma Davranışında Erteleme Eğilimi, Akış Deneyimi ve Risk Algısının Rolü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Büyükköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (Mart 2002), 470-483.
- Can, Gürhan. "Kişilik Gelişimi". *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. ed. Binnur Yeşilyaprak. 109-140. Ankara: PegemA Yayıncılık, 6. Basım, 2007.
- Cohen, Ronald J. – Swerdlik, Mark E.. *Psychological Testing And Assessment An Introduction to Tests and Measurement*. New York: McGraw Hill Higher Education, 2010.
- Coşkun, M. Kâmil – Baltacı, Ali. "Dinî Eğilim Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları". *Din ve İnsan Dergisi* 3/5 (2023), 1-16.
- Çakıcı, Deniz Ç.. *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Çokluk, Ömer vd.. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Dawson, Catherine. *Araştırma Yöntemlerine Giriş Araştırma Projesi Yürüten Tüm Araştırmacılar İçin Pratik Bir Kılavuz*. çev. Aylin Soysal. çev. ed. Asım Arı. 72-90. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Demir, Ömer. "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (Aralık 2017), 747-780.

- Doğan, Türkan vd.. "Kişilik Özelliklerinin Erteleme Davranışını Yordayıcılığı". *Başkent University Journal of Education* 1/1 (Ocak 2014), 1-8.
- Dutschmann, Steven L.. *Procrastination As a Predictor of Job Performance*. Alabama: Air University, Air Force Institute of Technology, Master Thesis, 1996.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Effert, Barbara R. – Ferrari, Joseph R.. "Decisional Procrastination: Examining Personality Correlates". *Journal of Social Behavior & Personality* 4 (Ocak 1989), 150-156.
- Ertürk, Meryem. *Pandemi Döneminde Üniversite Öğrencilerinin Erteleme Davranışlarının Yaşam Stilleri, İçsel Güdülenme Düzeyleri ve Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ferrari, Joseph R. vd.. *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research and Treatment*. New York: Plenum Press, 1995.
- Ferrari, Joseph R. – Brett, Beck L. "Affective Responses Before and After Fraudulent Excuses by Academic Procrastinators". *Education* 118/4 (Ocak 1998), 529-537.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*. London: Sage Publication, 4. Basım, 2009.
- Fidan, Çiğdem. "Türkiye’de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (Aralık 2021), 101-118.
- George, Darren – Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: a Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 16. Basım, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780429056765-3>.
- Gülebağlan, Cevriye. *Öğretmenlerin İşleri Son Ana Erteleme Eğilimlerinin, Mesleki Yeterlilik Algıları, Mesleki Deneyimleri ve Branşları Bakımından Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Hair, Joseph F. vd.. *Multivariate Data Analysis*. Essex: Pearson Education Limited, 2009.
- Harriott, Jesse – Ferrari, Joseph R.. "Prevalence of Procrastination Among Samples of Adults". *Psychological Reports* 78/2 (Nisan 1996), 611-616.
- Ho, Robert. *Handbook of Univariate and Multivariate Data Analysis with IBM SPSS*. Boca Raton: CRC Press, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- İnanç, Banu Yazgan vd. *Gelişim Psikolojisi Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Adana: Nobel Kitabevi, 2. Basım, 2005.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yayıncılık, 2007.
- Karadavut, Tuğba. "Doğrulayıcı Faktör Analizi". *Jamovi ile Kolay İstatistik*. ed. Asiye Şengül Avcı. 147-170. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Karakaya Özyer, Kübra. "Ölçek Geliştirme ve Güvenirlik Analizleri: Jamovi Uygulaması/Scale Development and Reliability Analysis: Jamovi Implementation". *Turkish Academic Research Review* 6/5 (Aralık 2021), 1330-1384.
- Karaman, Mesut. "Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Kavramsal Bir Çalışma". *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2023). 47-63. DOI: 10.29131/uiibd.1279602.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 10. Basım, 2010.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dinî Araştırmalar* 1/1 (1998), 59-75.
- Kılavuz, Ahmet S.. "Akaid". *İlmihal I İman ve İbadetler*. ed. Hayreddin Karaman vd.. 68-140. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Kılıç, Abdullah Faruk. "Exploratory Factor Analysis with R Software". *Anadolu University Journal of Education Faculty (AUJEF)* 4/3 (Temmuz 2020). 276-293.
- Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 15 Ağustos 2023. <http://lugatim.com>.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Lay, Clarry H. “At Least My Research Article on Procrastination”. *Journal of Research in Personality* 20/4 (Aralık 1986). 474-495. [http://dx.doi.org/10.1016/0092-6566\(86\)90127-3](http://dx.doi.org/10.1016/0092-6566(86)90127-3).
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Askerlikle İlgili Sıkça Sorulan Sorular*. (15 Ağustos 2023), <https://varsova.meb.gov.tr/www/askerlikle-ilgili-sikca-sorulan-sorular/icerik/18#:~:text=16,isiniz%20SEVK%20TEH%C4%B0R%20UZATIMI%20yap%C4%B1lacak>.
- Meyers, Lawrence S. vd.. *Applied Multivariate Research Design and Interpretation*. New York: Sage Publications, 3. Basım, 2016.
- Milgram, Norman (Noach) vd.. (1998) “Procrastination, Generalized or Specific, in College Students and Their Parents”. *Personality and Individual Differences* 25/1 (Ağustos 1998). 297-316.
- Milgram, Norman (Noach) – Tenne, Rachel. “Personality Correlates of Decisional and Task Avoidant Procrastination”. *European Journal of Personality* 14/2 (Mart 2000). 141-156. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1099-0984\(200003/04\)14:23.0.co;2-v](https://doi.org/10.1002/(sici)1099-0984(200003/04)14:23.0.co;2-v).
- Nevevî, Muhyiddin en-. *Riyâzû's-Sâlihîn -Metin ve Çeviri-*, çev. M. Emin Özafşar – Bünyamin Erul. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ocak, Gürbüz – Bulut, Ramazan. “Akademik Erteleme Davranışı Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”. *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/2 (Kasım 2015), 709-726.
- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Öğüt, Salim. “Ef'âl-i Mükellefîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/452. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özberk, Eren H. – Türk Kurtça, Tuğba. “Profiles of Academic Procrastination in Higher Education: A Cross-Cultural Study Using Latent Profile Analysis”. *International Journal of Psychology and Educational Studies* 8/3 (Temmuz 2021), 150-160.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM SPSS, IBM AMOS ve MINITAB Uygulamalı*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016.
- Pychyl, Timothy A.. *Prokrastineysın Başlanıp Bitirilmesi Gereken İşleri İnatla Erteleme Savsaklama ve Oturup Çalışmak Yerine İvir Zıvır Şeylerle Oyalanma Alışkanlığı ile Mücadele Kılavuzu*. çev. Onur Öztürk. İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 12. Basım, 2022.
- Rothblum, Esther D. vd.. “Affective, Cognitive, and Behavioral Differences Between High and Low Procrastinators”. *Journal of Counseling Psychology* 33/4 (Ekim 1986). 387-394. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.33.4.387>.
- Steel, Piers. “The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure”. *Psychological Bulletin* 133/1 (Şubat 2007), 65-94.
- Solomon, Laura J. – Rothblum, Esther D. “Academic Procrastination: Frequency and Cognitive-Behavioral Correlates”. *Journal of Counseling Psychology* 31 (Ekim 1984), 503-509.
- Şengül Avcı, Asiye. “Merkezî Eğilim ve Değişkenlik Ölçüleri”. *Sosyal Bilimlerde İstatistik: Excel ve SPSS Uygulamaları*. ed. Fatih Orçan. 53-82. Ankara: Anı Yayıncılık, 2022.
- Şentürk, Lütfi – Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 19. Basım, 2012.
- Tevrat*. Ankara: Yason Yayınları, 2017.
- Türkmen, Kübra – Yıldız, Mualla. “A Study of Multidimensional Submissiveness Scale”. *Dini Araştırmalar* 22/56 (Aralık 2019), 285-306. DOI: 10.15745/da.630673.

- Uzun, Bilge – Demir, Ayhan. “Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar”. *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (Temmuz 2015), 106-121.
- Vural, Muhammet E.. “Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Din Bilimleri Alanından Örnek Analizlerle”. *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*. ed. Ali Ayten. 138-170. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Vakit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/488-491. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 541-565

Ailede Değerlerin İnşasına Psikolojik ve Pedagojik Yaklaşım: Sevgi, Saygı, Sabır, Hoşgörü Değerleri Örneği

A Psychological and Pedagogical Approach for the Establishment of Values in the Family: Sample of Love, Respect, Patience, Tolerance Values

Mebrure DOĞAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion

Afyonkarahisar/Türkiye

✉ mebruredogan@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9027-144X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Doğan, Mebrure. “Ailede Değerlerin İnşasına Psikolojik ve Pedagojik Yaklaşım: Sevgi, Saygı, Sabır, Hoşgörü Değerleri Örneği”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 541-565. <https://doi.org/10.52637/kiid.1327397>

Cite as: Doğan, Mebrure. “A Psychological and Pedagogical Approach for the Establishment of Values in the Family: Sample of Love, Respect, Patience, Tolerance Values”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 541-565. <https://doi.org/10.52637/kiid.1327397>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Mebrure DOĞAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Ailede Değerlerin İnşasına Psikolojik ve Pedagojik Yaklaşım: Sevgi, Saygı, Sabır, Hoşgörü Değerleri Örneği

Öz

İnsana neyin iyi, doğru, güzel, faydalı olduğu konusunda bir ölçüt sağlayan değerler insan davranışlarının referans kaynaklarıdır. Aile ise değerler açısından hem bizatihi kendisi değer hem de değerlerin kazanılacağı, hayata geçirileceği ve yaşatılacağı yerdir. Değerlerin aktarılması konusunda toplumun bütün fertlerinin sorumluluğu olsa da asıl sorumluluk aileye aittir. Sorumluluklarının bilincinde olan ailelerin değerleri koruma, kazandırma ve yaşatma konusundaki hassasiyetleri; birey, toplum, insanlık için kıymetli olan davranış kalıplarının uygulama yoluyla gelecek nesillere aktarımını sağlamaktadır. Böylece hem kültürün manevi öğelerinin yaşatılması hem de bir değer olarak ailenin temellerinin güçlendirilmesi mümkün olmaktadır. Araştırmanın konusu ailede değerlerin inşasının psikolojik ve pedagojik perspektiften incelenmesi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın amacı hem erdemli bireyler yetiştirmeyi mümkün kılan hem de aileyi ayakta tutan değerlerin ailede kazanılması ve yaşatılmasını psikolojik ve pedagojik bakış açısıyla ele almak; sevgi, saygı, sabır, hoşgörü değerlerini bu bağlamda incelemektir. Araştırmada yöntem olarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Modern çağın aile kurumunu tehdit eden yapısı karşısında ailenin korunmasına yardımcı olacak faktörlerin başında değerler gelmektedir. Karakter güçleri ve erdemlerle ilişkisi nedeniyle değer kazandırmak aynı zamanda psikososyal uyuma ve güçlü kişiliğe sahip bireyler yetiştirmenin yollarından biridir. Değerlerin ailede yaşatılması bir taraftan değerlerine bağlı nesiller yetiştirme hedefine hizmet ederken diğer taraftan vazgeçilmez bir değer olan ailenin korunmasına yardımcı olacağından araştırma konusu önem taşımaktadır. Değerlerin inşasında çocukluk dönemi kritik öneme sahiptir. Çocukluğun ilk dönemlerinde öğrenme yöntemi taklit olduğu için değerler öncelikle aile bireylerini taklit yoluyla öğrenilebilir. Sonrasında aile bireylerinin davranışlarında örtük biçimde bulunan değerler, model alma yoluyla kazanılabilir. Çocuklar değerleri kazanırken taklit ve model almanın bir türü olan özdeşimi de tercih edebilirler. Ebeveyninin veya diğer aile bireylerinin davranışlarını seçip kendi davranış şemalarına yerleştiren çocuk, onlarla özdeşleşmiş olur. Ancak bu metotlardan hangisinin kullanılacağı, çocuğun yaşı ve gelişim düzeyiyle ilişkilidir. Değerlerin eğitimi ve öğretimi, değerlerin pratiğinden ayrı düşünülemez. Ailede değerlerin eğitim yoluyla kazandırılması, değerlerin tutum haline gelmesi için gerekli olan bilişsel alt yapıyı oluşturacağından önemlidir. Ancak çocuklar ailelerinin basit bir kopyası olmadıklarından değerlerin kazanılması ve yaşatılmasında aile içi etkileşim sürecinde etkilenen taraf olabilecekleri gibi sadece pasif bir alıcı olmayıp etkileyen taraf da olabilirler. Araştırma aile kurumunu koruyan, onun devamını sağlayan, ideal aile modeline kaynaklık edebilecek ve aile içi ilişkiler açısından önem taşıyan “saygı”, “sevgi”, “sabır”, “hoşgörü” değerleri ile sınırlandırılmıştır. Bu değerlerin başında gelen sevgi aile için temel değer olup hem diğer değerlerden beslenen hem de onları besleyen bir özellik taşır. Ancak ailede kazandırılan sevgi değerinin “duyarlı sevgi” ve “koşulsuz sevgi” olması önemlidir. Aile gibi yakın ilişkilerin olduğu topluluklar için sevgi kadar önemi tartışılmaz bir değer de saygıdır. Saygı değeri ailede kazandırılırken “kendine saygı” ve koşulsuz itaat anlamına gelmeyen “koşulsuz saygı” üzerinde durulması gereken konulardandır. Sabır değeri de ailenin sağlıklı bir şekilde devamını sağlayacak, onu koruyacak ve güçlendirecek değerlerden biridir. Bu değer kazandırılırken ebeveynlerin ve aile büyüklerinin model olmaları önemli olmakla birlikte sabırla karıştırılan bazı tutumlardan sabrı ayırmak için sabır eğitimi vermek, bazı sabır pratikleri ile bu tutumu geliştirmek yararlı olabilir. Aile için önemli bir değer de hoşgördür. Hoşgörü değerinin kazandırılmasında ebeveynlerin ve aile büyüklerinin hoşgörülü olmaları önemlidir. Aile bireylerinin farklılıkları kabul edip ayrıştırma ve ötekileştirme yerine hoşgörülü davranmayı tercih etmeleri, aileden tüm topluma yayılan bir barış ikliminin oluşmasını sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Değerler Eğitimi, Aile, Sevgi, Saygı, Sabır, Hoşgörü, Psikoloji.

A Psychological and Pedagogical Approach for the Establishment of Values in the Family: Sample of Love, Respect, Patience, Tolerance Values

Abstract

Values that provide a standard about what is good, correct, beautiful, and beneficial to a human are reference sources of human behaviours. On the other hand, with regard to values, the family is both a value in itself and a place where values will be acquired, actualised, and sustained. In the issue of the transmission of values, although all the individuals of the society have the responsibility, essential responsibility belongs to the family. Sensitivities of the families that are conscious of their responsibilities in the issue of protection, acquisition, and sustenance of values ensure the transmission of behavioural patterns which are valuable for the individual, society, and humanity to future generations through application. Thereby, both the sustenance of culture's moral constituents and reinforcement of the family's bases as a value are possible. The research theme has been defined as the analysis of the establishment of values in the family from a psychological and pedagogical perspective. The aim of the research is to discuss the acquisition and sustenance of values both enabling raising virtuous individuals and sustaining the family in the family with a psychological and pedagogical approach and to analyse the love, respect, patience, and tolerance values within this context. Document analysis was used as a method in the research. Values are the leading factors that help to protect the family against the modern era's structure threatening the family institution. Due to its relationship with character strengths and merits, the acquisition of value is also one of the ways to raise individuals who have psychosocial harmony and a strong personality. Keeping values alive in the family serves the goal of raising generations that are loyal to their values on the one hand, and on the other hand, it will help protect the family, which is an indispensable value, so the subject of the research is important. Childhood period is critical in the establishment of values. Since the learning method during the first periods of childhood is imitation, values can be learnt by primarily imitating family members. After that, the values which are found implicitly in the behaviours of the family members can be acquired by modelling. Children can also prefer identification which is a type of imitation and modelling while acquiring values. A child who selects the behaviours of his/her parents or other family members and places them into his/her behaviour schemes identifies with them. However, which of these methods will be used is connected with the child's age and development level. The education and teaching of values cannot be dissociated from the practice of values. Acquiring values in the family through education is essential because it will prepare a cognitive substructure necessary for become an attitude of values. However, since children are not a simple copy of their families, they can be the affected side in the acquisition and sustenance of values; however, they can also be the affecting side by not being only passive receivers in the process of domestic interaction. The research was limited to the values of "respect", "love", "patience" and "tolerance", which protect the family institution, ensure its continuity, can be a source of the ideal family model and are important in terms of intra-family relations. Love which is the leading value among these values is the primary value for the family, and it has the characteristics of both being nourished from other values and nourishing them. However, it is significant that the love value acquired in the family is "sensitive love" and "unconditional love". For the communities like families in which there are close links, another value whose importance is unquestionable as love is respect. While the value of respect is acquired in the family, "self-respect" and "unconditional respect" which does not mean unconditional obedience are among the issues that should be emphasized. The value of patience is also one of the values providing the family's healthy continuance and protecting and strengthening the family. Although parents and family elders being a model is significant while acquiring this value, it can be beneficial to give patience training in order to separate patience from some attitudes confused with patience and develop this attitude through some patience practices. Other significant value for the family is tolerance. In the acquisition of the value of tolerance, parents and family elders being tolerant is significant. Family members accepting differences and preferring to behave tolerantly rather than degradation and marginalisation can ensure the emergence of a climate of peace spreading from the family to the whole society.

Key Words: Values Education, Family, Love, Respect, Patience, Tolerance, Psychology.

GİRİŞ

İlk insandan bugüne kadar var olagelmış evrensel, sosyal bir kurum olan aile; birey için fiziksel, sosyal ihtiyaçların olduğu kadar sevgi, saygı, değer görme, ait olma ve temel güven gibi en temel psikolojik ihtiyaçların karşılandığı yerdir. Bebeklerin anne-baba ya da birincil bakıcılarıyla ilişkisi sadece fizyolojik ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik değildir. Elbette fizyolojik ihtiyaçlar bebeğin hayatta kalması için önemlidir fakat psikolojik ihtiyaçlar da en az onun kadar önem taşımaktadır. Dünyaya gelen insan yavrusunun ilk günden itibaren temel psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasında ailenin rolü büyüktür. Araştırmalar yeni doğan bir bebeğin gerek fiziksel gerekse psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasının bebeklik ve çocukluk döneminden başlayarak yetişkinlik dönemine kadar yansımalarının olduğunu ortaya koymaktadır. Bowlby'ye göre bebeklerin anneleri ya da temel bakıcıları ile kurdukları ilk bağ, hayatlarının geri kalan kısmında onların diğerleriyle ilişkilerine yansımaktadır. Bebeğin her türlü ihtiyacının karşılanmasına gösterilen ilgi ve ihtimam, bebekte temel güven duygusunu geliştirirken temel güven duygusunun kazanılması, hayata karşı pozitif tutum sergilemeyi, diğerleri ile güven temelli ilişkiler kurmayı kolaylaştırır.¹ Bowlby "yakınlığı koruma, güvenlikli üs ve güvence üssü" kavramlarını bağlanmanın üç tanımlayıcı özelliği ve bağlanma ilişkisinin üç temel işlevi olarak nitelendirmiştir. Aile ise bu kurama göre bebeklik ve çocukluk dönemi başta olmak üzere hayatın her döneminde bu işlevi yerine getiren başlıca kurumdur.²

Bireyin kimliğinin ve kişiliğinin oluşmasında etkili olacak değerleri ona kazandırmak, ailenin temel fonksiyonlarından biridir. Bu yönüyle ailenin sadece birey için değil toplum için de taşıdığı önem tartışılmazdır. Değerler açısından değerlendirildiğinde ise aile, hem bireyin toplumsal, kültürel değerleri hem de temel insanî, ahlâkî, dinî değerleri kazanacağı yer olmakla birlikte aynı zamanda onları hayata geçireceği ve yaşatacağı yerdir. Aile, bireyin nasıl bir kişiliğe sahip olacağını belirleyen faktörlerin başında gelir. Son yıllarda insanın kişiliğinin inşasındaki önemi kabul edilen değerlerin kazandırılması ile ilgili olarak oluşturulan müfredatlar, her ne kadar eğitim öğretim ortamlarında değerlerin geliştirilmesine fırsat oluştursa da bireyin ilk eğitimini veren ailenin değerler eğitimindeki yeri ve önemi büyük oranda kabul görür. Değerlerin kazandırılmasında aile ile başlayan süreç, bireyin sosyal çevresi genişledikçe aile dışı çevre ve okul ile devam eder.³ Ailede kazanılan değerler bireyin kişiliğine yansıdığı gibi onun sosyal ilişkilerine de yansiyabilir. Zira temel değerler bir taraftan erdemli kişiliklerin oluşumuna yardım ederken diğer taraftan bireyin davranışlarının temel motivasyonunu oluşturarak diğerleri ile pozitif ilişkiler kurmasını sağlar. Örneğin insanî değerleri içselleştirmiş bir bireyin diğerleriyle ilişki kurarken insana yakışır davranışlar sergilemeye çalışması doğaldır. Ahlâkî, dinî değerleri kazanmış bir bireyin ise diğerlerine yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevmek düsturuyla, insan sevgisi temelli yaklaşması ve kul hakkına riayet etmeye çalışması beklenir.

Ailenin bizatihi kendisi toplumun önemli gördüğü değerlerin başında gelmektedir. Yapılan araştırmalar bunu doğrulamaktadır. Eğitim seviyesi oldukça yüksek örneklem grubuyla gerçekleştirilen bir araştırmada katılımcılar, aileyi ve dinî değerleri hayatlarına yön veren en önemli değerler olarak nitelendirmişlerdir.⁴ Ailenin değerleri koruması, kazandırması, yaşatması halinde aile değerinin kendisi de korunacak ve kazandırılan pozitif değerler ailenin sağlıklı bir şekilde devamına katkı sağlayacaktır. Literatür incelendiğinde değerlerin eğitimi konusunda çok sayıda çalışmanın olduğu fakat daha ziyade okulda

¹ John Bowlby, *Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 421; Gülşan Göcen, *Kavram Atlası* (Ankara: Gazi Yayınlar, 2020), 211.

² Bowlby, *Bağlanma*, 329; Cindy Hazan - Philip R Shaver, "Bağlanma: Yakın İlişkilerle İlgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve", çev. Ali Dönmez, *Psychological Inquiry* 5/1 (1998), 16.

³ Zeliha Akın - Ergün Öztürk, "Değer Eğitimi Sürecinde Okul Aile İşbirliği: Bir Nitel Çalışma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/42 (2021), 77.

⁴ Sevim Cesur vd., "Bir Değerler Skalasının Geliştirilmesi ve Bu Skalanın Politik ve Dini Yönelimle İlişkisi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/66 (2018), 406-407.

değerler eğitimine odaklanıldığı görülmektedir.⁵ Bu nedenle araştırmanın konusu ailede değerlerin inşasının psikolojik ve pedagojik perspektiften incelenmesi olarak belirlenmiştir. Araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. Değerlerin inşasında aile faktörünün etkisi nedir ve değerler ailede nasıl kazandırılabilir?
2. Değerlerin kazandırılması ve yaşatılmasının bireye ve aileye yansımaları nelerdir?
3. Sevgi, saygı, sabır ve hoşgörü değerlerinin kazandırılmasında aile faktörünün etkisi nedir ve ailede bu değerler nasıl kazandırılabilir?
4. Sevgi, saygı, sabır ve hoşgörü değerlerinin kazandırılmasının ve yaşatılmasının bireye ve aileye yansımaları nelerdir?

Araştırmanın amacı hem erdemli bireyler yetiştirmeyi mümkün kılan hem de aileyi ayakta tutan temel değerlerin ailede inşasını sevgi, saygı, sabır ve hoşgörü değerleri örneğinde psikolojik ve pedagojik yaklaşımla ele almaktır. Araştırmada yöntem olarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Ailede değerleri psikolojik ve pedagojik bakış açısıyla incelemenin değer aktarımı sorumluluğu taşıyan ebeveynlerin değerlerin öğretilmesi ve kazandırılması hususundaki bilgi ve farkındalıklarının artırılmasına, değerler eğitimiyle ilgilenen eğitimcilerin aile ile iş birliğinin önemini kavrayarak eğitimlerini planlamalarına, katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. AİLE ve DEĞERLER

1.1. Aile

Ailenin temelleri evlilikle atılmaktadır. Evlilik hukuki bir sözleşmeye dayanan, iki ya da daha fazla insan arasında kabul edilen ve toplumca onaylanan, taraflara çeşitli hak ve yükümlülükler veren bir ilişki olarak tanımlanmaktadır.⁶ Evlilik ve kan bağına dayanan aile ise kavramsal olarak karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik;⁷ aynı çatı altında yaşayan, sosyal ve ekonomik bir birim oluşturan bireyler grubu olarak da tarif edilmektedir. İlişkilerinin yapısı değişiklik gösterse de aile, ilkel toplumlardan gelişmiş toplumlara kadar bilinen bütün toplumlarda var olan bir sistemdir.⁸ Aile hem sürekliliği olan hem de değişimlerle kendini geleceğe taşıyan bir kurumdur.⁹ Psikolojik açıdan ise aile, bireyin hayatında ömür boyu bağlarını koparamayacağı en önemli bağlanma nesnesidir. Birey ihtiyaç duyduğu maddi ve manevi desteği öncelikle ailesinde bulur.¹⁰

Toplumun en küçük birimi ve temel yapı taşı olarak nitelendirilen aileyi, önemine binaen sosyoloji, antropoloji, psikoloji, eğitim, tıp, biyoloji, hukuk, ekonomi gibi bilimsel disiplinler inceleme konusu yapmışlardır. Örgütlü bir sosyal yapı olarak nitelendirilen ailenin sosyo-kültürel yapısıyla, kişiler arası ilişkileriyle, fizikî çevresiyle kendi içinde bir sistemi ve alt sistemleri bulunmaktadır. Erkeğin hem eş hem baba; kadının hem eş hem anne olmasında olduğu gibi aile üyeleri birden fazla alt sistemde rol alabilmektedir. Ailenin biyolojik, ekonomik, psikolojik, nesli devam ettirme; sosyalleştirme, kültürü ve değerleri koruma ve yeni nesillere aktarma; eşler arasındaki birlikteliği meşrulaştırma; bedenen ve

⁵ Hasan Meydan, "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108;

⁶ Selçuk Budak, "Evlilik", *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), 274.

⁷ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Aile" (Erişim 23 Aralık 2022).

⁸ Budak, "Aile", 25.

⁹ Kenan Çağan, "Ailenin İşlevleri", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 84.

¹⁰ Yadigar Aluş – Suzan Selçukkaya, "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2016), 163.

ruhen sağlıklı, başarılı nesiller yetiştirme; eğitim, koruyuculuk gibi pek çok fonksiyonu bulunmaktadır.¹¹

1.2. Değer

Osmanlıca'da kıymet,¹² İngilizce'de value¹³, Almanca'da wert ve Fransızca'da valeur¹⁴ kelimelerinin karşılığı olan değer kavramı, Türkçe sözlükte "bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü" olarak tanımlanır.¹⁵ Güngör değeri, "bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inanç" olarak tarif eder. Ona göre değerler inancın özel bir şekli olan bir zihin organizasyonudur. Tek bir inanca bağlı olarak oluşmayan değerler organize olmuş bir grup inanca karşılık gelir. Örneğin iyiliksever olma değeri, insan ilişkileriyle ilgili çeşitli hayat tecrübelerinin etkisiyle oluşmuş olsa da "insanın değerine inanma, iyilik yapmanın vicdan huzuru vereceğine inanma, yardımseverliğin barışa yol açacağına inanma, Tanrının yardım edenleri sevdiğine inanma" gibi inançlardan etkilenir.¹⁶ Hökelekli'ye göre değerler "davranışları, yargıları, hedefleri daha üst seviyelere taşıyan, nihai olarak nasıl olmak ve nasıl davranmak gerektiği hakkında bilgi veren ölçütlerdir."¹⁷ Bacanlı'ya göre ise onlar "insanlara neyin doğru, iyi, faydalı, önemli, güzel, yapıcı, vb. olduğunu söyleyen, yapılanın neden yapıldığı sorusuna cevap veren değerlendirme ölçütleridir."¹⁸ Değer kavramı, "değerli olan, insanın değerini koruyan ve ona değer katan şey" olarak da tanımlanmaktadır.¹⁹ Değerlerin insan davranışlarını etkileme potansiyeli yüksektir. Bir "değer" ile ilişkili olmayan insan davranışının olmadığını söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Örneğin doğru olmaya çalışan biri doğruluğu "değer" olarak gördüğünden bu davranışı seçer. "Doğru" olmaya çabalamaktaki temel etken, doğruluğun o bireyde kazanılmış bir "değer" olmasıdır.²⁰

2. AİLEDE DEĞERLERİN İNŞASINA PSİKOLOJİK ve PEDAGOJİK YAKLAŞIM

Aile birey için sevginin, fedakârlığın karşılıksız ve yoğun bir biçimde yaşandığı ilk yer olmakla birlikte bireye insanî, ahlâkî, millî, dinî, manevî değerlerin aktarıldığı ilk yerdir. İlk eğitimin ailede verildiği göz önünde bulundurulduğunda ailenin değerlerin aktarımı, benimsenmesi, kazanılması, yaşatılması ve yaygınlaştırılmasındaki etkin rolü tartışmasız kabul görür.²¹ Dürüstlük, adalet, sevgi, saygı, nezaket, sabır, hoşgörü, cesaret gibi değerler, herkesçe kabul edilen pozitif özelliklerdir. Bu özellikleri eğitimciler öğrencilerinde, ebeveynler çocuklarında, eşler birbirinde, kısaca her birey diğerinde görmek ister.²² Bu nedenle değerler çocuklara hem aile içindeki hem de sosyal çevrelerindeki büyükler ve akranları tarafından öğretilir. Aynı çocuklar yetişkin olduklarında gerek aile içindeki gerekse aile dışı sosyal çevrelerindeki küçüklere değerleri öğretirler. Değer aktarımı, aktaran bireyin sosyal rolüne göre değişebilen bireysel ve sosyal bir sorumluluk olsa da ailenin sorumluluğu daha belirgindir.²³ Ailede çocuklar tutumlarını, değerlerini, inançlarını, benlik algılarını,

¹¹ Neşide Yıldırım, "Yaşam Döngüsünde Aile, Aile Bireyleri ve Akrabalıklar", *Aile Yazıları*/7, ed. Saim Sakaoğlu vd. (Ankara: Başak Matbaacılık, 2015), 35-36

¹² Abdullah Yeğin vd., "Değer", *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat* (İstanbul: Türkdav Yayınları, 1987), 530.

¹³ Robert Avery vd., "Value", *Redhouse Sözlük*, (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1993), 1092.

¹⁴ Orhan Hançerlioğlu, "Değer", *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 102.

¹⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Değer" (Erişim 23 Aralık 2022).

¹⁶ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1998), 27-28.

¹⁷ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 265.

¹⁸ Hasan Bacanlı, "Değer, Değer midir?", *Eğitime Bakış* 7/3 (2011), 19.

¹⁹ Muhammet Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, trz.), 177.

²⁰ Enver Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslâmî Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 /1 (2003), 52.

²¹ Hasan Meydan vd., *Zonguldak'ta Hayatın Anlamı ve Aile Değerleri Üzerine Olgusal Bir Araştırma* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 30.

²² Serap Özdemir Bişkin - Aylin Sop, "Karakter Güçleri Envanteri Erken Çocukluk Formu'nun Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 178.

²³ Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi", 57.

kişiliklerini ve kimliklerini kazanırken özellikle anne-babalar, birinci derece referans kaynağı olur.²⁴ Yapılan bir araştırmada değerler eğitiminde ailenin rolünün önemli olduğu ve ailenin çocuğun değer kazanımında en önemli etken olduğu sonucu elde edilmiştir.²⁵

Anne-babanın çocuğun fiziksel, duygusal, zihinsel, sosyal, ahlâkî, dinî vb. alanlarla ilgili gelişimi için ortam sağlamasına; çocuk yetiştirmeye ilişkin tutum ve davranışlarına ebeveynlik denir. Aile içinde ebeveyn çocuğun gelişiminde davranışlarını biçimlendirmek ve hayata dair bilgi aktarmak suretiyle rol alır. Bu bağlamda değerler çeşitli ebeveynlik uygulamalarının tekrarlanmasıyla çocuklara aktarılır. Temel değerlerin çocuklara aktarılmasında en büyük sorumluluğun anne-baba ve diğer aile büyüklerinde olduğu genel kabul görür. İslam ahlakçıları çocuklara temel değerlerin kazandırılması ile ilgili sorumluluğun ebeveynlere ait olduğunu açıkça belirtir.²⁶ Çocuk hem öfkeyi ve kızgınlığı hem de sevgi ve hoşgörüyü aile içinde görerek, yaşayarak öğrenir. Sevgi, saygı, merhamet gibi değerler öğütlerden ziyade anne baba örnek alınarak tedricen geliştirilir.²⁷ Tarhan değerlerin aktarımında ailenin rolü ile ilgili olarak "İnsan doğduğu yerde, öncelikle annesi babası üzerinden bu değerleri öğrenir. Bir adım sonrasında da öğrendiği değerleri, beraber olduğu aile fertleri ile uygulamaya başlar. Kendi dışında olanı tanıma, sınırları bilme, başkasıyla yaşama, başkasının sınırlarına saygı, farklılıkların bir arada olması/yaşayabilmesi gibi davranış örnekleri öncelikle aile ortamında görülür, tecrübe edilir. İnsan, aile içinde sosyalleşir ve başkasıyla yaşamayı, başkası için yaşayabilmeyi öğrenir. Bireyler ailede hem değerleri öğrenir hem de bunları uygulama imkânı bulur." demektedir.²⁸ Ancak ailenin değerlerin kazandırılmasında etkin bir rol üstlenebilmesi için öncelikle güven ortamının sağlanmış olması gerekir. Güven ortamının sağlanması huzurlu bir ailede mümkündür. Aile içi sorunlar değerlerin kazanılması açısından bir tehdit ortamı oluşturduğu gibi kötü alışkanlıkların kazanılmasına kadar varabilen olumsuz davranışlara bile kaynaklık edebilir.²⁹

Değerlerin etkili olduğu alanların başında "kişilik ve kimlik" inşası gelir. Değerler insan davranışlarına doğrudan etki edebildiği gibi kişilik oluşumunu etkileyerek dolaylı olarak da etki eder. Bir değer birey için ne kadar önemliyse, onunla ilişkili tutum ve davranışlarına o ölçüde yansır.³⁰ Kişilik, mizaç ve karakterin bir araya gelmesiyle oluşan bir yapıdır. Gerek genetik mirasla getirilen mizaçta gerekse çevresel faktörlerden etkilenen bireyin seçimleri doğrultusunda oluşturduğu karakterde aile etkisi belirgindir. Kişiliğin istendik yönde biçimlenmesine imkân sağlayan yer olarak aile, önemli fırsatları içinde barındırır. Bu bağlamda aile bireyleri arasında değerler çeşitli yöntemlerle aktarılır, içselleştirilen ve yaşatılan değerler zamanla tutum haline gelir, tutum haline gelen değerlerin etkisiyle karakter biçimlenir. Toplumun kültürünün öğelerinden biri olan değerler, kimlik inşasının da yapı taşlarından biridir. Değerler, hem bireysel ve toplumsal kimliğin oluşmasına hem de kolektif anlamın oluşmasına katkı sağlarlar.³¹ Psikolojik işlevlerinin yanı sıra sosyal işlevleri de bulunan değerler, bireyler arası ilişkileri düzenledikleri gibi toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı fonksiyona da sahiptirler. Değerler bir yandan bireylere kendilerini ve sosyal çevrelerini algılama ve yargılama imkânı verirken diğer yandan grup içindeki ideal davranış şekillerini ortaya koyarlar.³² Bu konuda Tarhan aile ortamını veya çeşitli

²⁴ Ayfer Yolcu, "Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri", *Academic Platform Journal of Halal Lifestyle* 4/2 (2022), 64.

²⁵ Akın - Öztürk, "Değer Eğitimi Sürecinde Okul Aile İşbirliği", 99.

²⁶ Kemal Göz, "Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına Bakışı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 18.

²⁷ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 169, 182.

²⁸ Nevzat Tarhan, "Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile", *Çocuk ve Medeniyet* 6/11 (2021), 19.

²⁹ Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 168.

³⁰ Kürşad Demirutku, *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü* (Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2017), 15.

³¹ İsmail Akyüz, "Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 3.

³² Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 107.

zorunluluklar nedeniyle hayatın ilk yıllarında kalınan bazı kurumların ortamlarını iyi ve kötü insanlar yetiştiren laboratuvarlara benzetir.³³

Değerlerin aile içinde kazandırılmasında elbette çocukluk dönemi kritik öneme sahiptir. Çocukların aile bireylerinin kendileri ile ilgili ideallerini gerçekleştirme ve beklentilerini karşılama arzusu, onlar tarafından takdir görme isteği, değerlerin kazanılması noktasındaki ilgilerini uyandırabilir. Bu dönemdeki taklit davranışı büyük oranda onaylanma ve takdir edilme arzusuyla motive olduğundan değerlere uygun davranışların takdir edilmesi, bu davranışların pekişmesini sağlayarak onları kalıcı hale getirebilir. Nefret, cimrilik, hilekarlık, merhametsizlik, adaletsizlik gibi istenmeyen davranışlar da aile ortamında taklit ile kazanılabilir.³⁴ Ailede değerler örtük olarak aile bireylerinin davranışlarında bulunduğu model alma yoluyla kazanılabilir. Çocuğa değerlerin kazandırılmasında en etkili yöntemlerden birinin rol model olmak olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda anne babanın değerler için model oluşturması ve değerlerin kazanılması hususunda kararlılığını ortaya koyması gerekir.³⁵ Çocuklar kendilerini aile bireylerine benzetmeye, böylece özdeşim kurmanın sağlayacağı duygusal doyuma da ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle çocuklar bu süreçte taklit ve model almanın bir türü olan özdeşimi de tercih edebilirler. Değer konusunda çocuk için muhtemelen ilk özdeşim kurulacak aile üyesi anne-babası veya aile bireylerinden biridir. Ebeveyninin veya diğer aile bireylerinin davranışlarını seçip kendi davranış şemalarına yerleştiren çocuk onlarla özdeşleşmiş olur.³⁶ Taklit, model alma, özdeşim kurma metotlarından hangisinin kullanılacağı çocuğun yaşı ve gelişim düzeyiyle de ilgilidir. Bilişsel olarak işlem öncesi ve işlem evresindeki bir çocuk taklit ve düşünmeden kabul özelliklerine sahip olup ebeveyninden gelen bilgiyi sorgulamadan kabul ettiğinden onların davranışlarını olduğu gibi davranışlarına geçirirken işlem sonrası evresindeki bir ergen sorguladıktan ve bilişsel bir işlemelemeden geçirdikten sonra seçerek ve özdeşim kurarak kendi davranışına yerleştirebilir.

Ailede öğrenme sadece taklit ve özdeşim yoluyla değil, bilişsel anlamda belli metotlar kullanılarak, eğitim öğretim verilerek gerçekleşir. Temel değerlerin çoğu taklit, özdeşim metotlarının yanı sıra bilinçli bir şekilde eğitim yoluyla aile ortamında kazanılır. Değerlerin eğitimi ve öğretimi, değerlerin nesilden nesile aktarımı için zorunludur ve değerlerin pratiğinden ayrı düşünülemez.³⁷ Aile kendisi için önemli olan değerleri öğretim yoluyla gelecek nesillere aktarır.³⁸ Bu bağlamda ebeveynin hayata ve olaylara bakışı, hayat problemlerine yaklaşımlarında değerlere uygunluk kriterini dikkate alıp almamaları, değerlerin çocuklara aktarılmasında önemli faktörlerdir. Çocuk doğumdan itibaren hayatının ilk yıllarında yakın çevresinde gördüğü örnekler üzerinden bir hayat kılavuzu edinir.³⁹ Daha sonraki öğrenmeleri, aile etkisinin daha belirgin olduğu bu ilk yaşlarda atılan temelin üzerine bina edilir.

Çocuklar doğruluk, dürüstlük, saygı, sevgi, sözünde durma, vefa, adalet, merhamet gibi temel değerlerle ilk olarak aile ortamında tanışırlar. Değerlerin temelleri ailede atılırsa okulda verilen değerler eğitiminin karşılık bulması daha mümkün olur. Ailede önemi hissettirilmemiş, pratiği yapılmamış değerlerin okulda yalnızca teorik olarak öğretilmesi, değerleri sadece bir bilgi konusu haline getirebileceğinden pratikte kazanılmasını zorlaştırabilir. Değerlere önem verilmeyen bir ailede ve çevrede yetişen çocukların

³³ Tarhan, "Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile", 25.

³⁴ Salih Aybey, "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 545-546.

³⁵ Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 169, 182.

³⁶ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Yayıncılık, 2016), 55; Meydan vd., *Zonguldak'ta Hayatın Anlamı ve Aile Değerleri Üzerine Olgusal Bir Araştırma*, 32.

³⁷ Osman Elmalı, "Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri: MacIntyre'in Toplumsal Erdem Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2010), 406.

³⁸ Aluş – Selçukkaya, "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri", 158 - 160.

³⁹ Tarhan, "Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile", 25.

hayatlarının ilerleyen zamanlarında değerlere uygun bir kişilik inşa etmesi oldukça zordur.⁴⁰ Oysa ailenin çocukla sağlıklı iletişimi, herhangi bir ahlaki kural çiğnendiğinde gösterdiği tepki, kurallarla ilgili açıklamalarda bulunması ve çocuktan beklentilerini açıkça ifade etmesi gibi uygulanabilecek basit öğretim metotları, değer öğrenme sürecini kolaylaştırabilir.⁴¹ Ayrıca aile ortamında değerlerin geliştirilmesinde çocuğa bir birey olarak kabul edildiğini hissettirmek, benlik saygısını ve özgüvenini geliştirmek, onunla empati kurarak duygularını anlamaya çalışmak, onun seviyesine inmek, onunla iletişim kurarken uygun bir dil kullanmak önemlidir. Değerlerin öğretiminde değerlerle ilişki kurulabilecek güncel olaylardan bir gündem oluşturulabilir, olumlu ya da olumsuz çeşitli örnekleri aile ortamında tartışmak, onları öğretmek için bir fırsat oluşturabilir. Böylelikle ailenin küçük bireylerine değerlerin güncel hayattaki karşılıkları da fark ettirilmiş olur.⁴²

Değerlerin kazandırılması için kullanılan metotlardan biri de ödüllendirmedir. Çocuğa değerleri kazandırmak için ödüllendirmeden yararlanılabilir fakat bu metodun sürekli kullanılması, değerlerin içselleştirilmesine engel olabilir.⁴³ Değişken aralıklı ödüllendirmeden yararlanmak suretiyle çocuğun değerlere uygun davranmanın oluşturacağı içsel tatmini yaşamasına yardım edilmesi, değerlerin kazanılmasına daha fazla hizmet edebilir. Örneğin bir çocuğa dürüstlük, doğruluk değeri kazandırılmak isteniyor. Her doğru ve dürüst davrandığında ödüllendirmek yerine ara sıra bu davranışını takdir etmek, doğru ve dürüst olmanın olumlu sonuçlarını görmesine yardımcı olmak, çocuğun sadece takdir görmek için değil böyle davranmanın gereğine inandığı için bu davranışı tercih etmesini sağlayabilir. Aksi takdirde çocuk takdir gören davranışın fark edileceği zamanda bu değere uygun davranıp fark edilmeyeceğinde önemsemeyebilir ki bu durumda değeri içselleştirmiş olmaz, araçsallaştırmış ve durumsal olarak tercih etmiş olur.⁴⁴

Çocuklara ailede değer kazandırılırken dikkat edilmesi gereken bir husus da iyi örnekler dikkat çekilerek model gösterilmesi, kötü örneklerle ilgili farkındalık kazandırılmasıdır. Toplum içinde bireyler arası etkileşim olduğundan kötü modellerden de etkilenmeler olabilir. Olumsuz modellerin olumlu modeller kadar hatta daha fazla dikkat çektiği ve farkında olmadan model alınabileceği unutulmamalıdır. Kötü örnekler hep var olacak fakat çocuğa temel değerlere ters düşen davranış örnekleri öğretildiğinde bu konuda farkındalık kazanabilecektir. Küçük çocukların kötülüklerden sakınarak iyiliklere yönelmelerini sağlamak için onların yanında temel değerlere uygun davranan erdemli bireyleri övmek, değerlere aykırı davranışların olumsuz davranışlarına dikkat çekmek yararlı olabilir.⁴⁵ Ayrıca ailede çocuklara, gençlere rol model olan aile büyüklerinin değerlere uygun davranma konusundaki kararlılıkları, değerlerin inşası açısından önemlidir. Ebeveynlerin değerlerin yaşatılmasına özen göstermeleri, hassasiyetlerini belli etmeleri kazandırılmak istenen değerlerin içselleştirilmesini kolaylaştırır. Aksi takdirde bu durum bir tutarsızlık oluşturur ki söylenenle eylemlerin uyuşmaması, sadece değerlerin içselleştirilmesine engel olmakla kalmaz aynı zamanda aile büyüklerine karşı güveni de sarsabilir.⁴⁶

Ailede değerlerin inşasında yetişkinlerin çocuklar üzerindeki etkisi belirgin olmakla birlikte belli bir olgunluğa eriştiklerinde çocukların davranışları yetişkinler için model

⁴⁰ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 124.

⁴¹ Akın - Öztürk, "Değer Eğitimi Sürecinde Okul Aile İşbirliği", 74-75.

⁴² Sefer Yetkin Işık, "Küçükleri Saymak: Geleneksel Saygı Anlayışının Krizi ve Değişime Çocuklardan Başlamak", *Saygı*, ed. İlker Özdemir, Sefer Yetkin Işık (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 25.

⁴³ Şerife Işık, "Edimsel Koşullanma", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 403.

⁴⁴ Elmalı, "Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri", 404.

⁴⁵ Göz, "Kınalızâde'nin Aile Ahlakına Bakışı", 18.

⁴⁶ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 123; Banu Gürer, "Ailede Din ve Ahlak Eğitimi", *Aile Yazıları/7*, ed. Saim Sakaçoğlu vd. (Ankara: Başak Matbaacılık, 2015), 69-70; Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara, 2/44.

oluşturabilir. Zira değerlerin kazanılmasında aile bireyleri arasında karşılıklı etkileşimden söz edilir. Çocuklar ailelerinin basit bir kopyası olmadıklarından bu etkileşim sürecinde etkilenen taraf olabilecekleri gibi sadece pasif bir alıcı olmayıp etkileyen taraf da olabilirler.⁴⁷ Karşılıklı etkileşim sonucunda çocuklar, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi değer yargılarının yanı sıra bazı yararlı bilgileri, hayatta ihtiyaç duyacakları bazı alışkanlıkları kazanabilirler.⁴⁸ Ancak çocukların anne-babasının dinî gelişimine ilham verdiğini gösteren örnekler hiç de az değildir. Değerlerin kazanılmasında aile içinde ebeveynlerden çocuğa doğru olan etkinin çocuktan ebeveyne doğru etkiye dönüşmesi, çocukların büyümesi ve yetişkin olmasıyla daha da artabilir.⁴⁹ Yetişkin oldukları halde bazı değerleri kazanamamış anne babaların çocuklarının bu değerleri kazanmış olması, onların değerleri kazanma ve yaşama konusundaki motivasyonlarını artırabilir. Aslında ailede etkileşim ömür boyu süren ve hiçbir zaman tamamen kaybolmayan bir özellik taşımaktadır.⁵⁰

Her ne kadar ailede olumlu özelliklerin kazandırılmasına yönelik bir atmosfer oluşturulsa da çocuklar yetişen özgün bireylerdir ve etkilenip etkilenmemeyi kendileri seçerler. Ayrıca çocuklar sadece ebeveynini değil onların dışındaki yakın aile bireylerini ve grupları da taklit edebilir, onlarla özdeşim kurabilirler. Bu yönelim, onların hem değer gelişimlerini hem de davranışlarını etkileyebilir. Aile, sadece anne babadan ibaret olmayıp örneğin kardeş etkisi her türlü gelişim alanında görülebilir. Erkek çocuklar için abiler, kız çocuklar için ablalar çoğu durumda anne babadan daha güçlü özdeşim modelleri oluşturabilirler. Burada çocukların yaşları arasındaki yakınlık aynı zamanda akran etkisi de üretebilir ve süreci derinden etkileme potansiyeli taşır.⁵¹

Değerlerin karakter güçleri ve erdemlerle açık ilişkisi nedeniyle değer kazandırmanın psikososyal uyuma ve güçlü kişiliğe sahip bireyler yetiştirmenin yollarından biri olduğu söylenebilir. Psikolojik iyi oluşu destekleyen ve temeli değerlere dayanan karakter güçleri, öğretimle geliştirilebilir olduğundan gerek ailede gerekse okulda karakter ve değerler eğitimi aracılığıyla bu güçler kazandırılabilir.⁵² Değerler aynı zamanda erdemlerin de temelini oluşturduğundan belli bir değer skalasını benimseyen ve içselleştiren bireylerin erdemleri kazanması kolaylaşır. Bu bağlamda felsefede değer kavramından ziyade erdem kavramı üzerinde durulmuş, erdemlerin karakteri şekillendiren özellikler olduğundan ve eğitimle içselleştirilmesi gerektiğinden söz edilmiştir.⁵³ İslam ahlakına ilişkin çalışmalarda da ailenin erdemlerin kazanılmasındaki rolüne işaret edilmiş, ailenin oluşumunda bireylerin erdemli olmasının önemi vurgulanmış, toplumun erdemli olması aileleri oluşturan bireylerin erdemli olmasına bağlanmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla ailede değerlerin kazandırılması ve yaşatılmasının o değerle ilgili erdemın kazanılmasında da önemli bir rol oynayacağı söylenebilir.

⁴⁷ Bronfenbrenner tarafından geliştirilen ekolojik yaklaşıma göre ekolojik sistemin merkezinde yer alan birey ve onun çevresi karşılıklı etkileşim halindedir. Bireysel gelişim çevreden etkilenir. Ancak birey pasif bir alıcı olmayıp kendi gelişimine aktif olarak katılır. Diğer taraftan birey sadece çevrede kendi üzerine düşen rolü oynamaz, aynı zamanda potansiyeli ile çevreyi etkiler. Dilek Gençtanırım, "Bireysel Farklılıklar", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 274-275.

⁴⁸ Kurtman Ersanlı, "Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 5/1 (1990), 53.

⁴⁹ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 40.

⁵⁰ Mehmet Kandemir, "Bilişsel Gelişim", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 93.

⁵¹ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 37.

⁵² Ömer Faruk Kabakçı, "Karakter Güçleri ve Erdemli Oluş: Güçlü Yanlara-Dayalı Psikolojik Danışma ve Değerler Eğitimi Yeni Bir Yaklaşım", *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 6/45 (2016), 33.

⁵³ Elmalı, "Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri", 397.

⁵⁴ Göz, "Kınalızâde'nin Aile Ahlakına Bakışı", 2.

2.1. Aile Değerleri

Modern hayatın tüm dünyada aile kurumunu tehdit etmesi karşısında aileyi ayakta tutacak yegâne unsurun değerler olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Değerlerin öğrenilmesi, kazanılması ve yaşatılmasında ailenin fonksiyonları hemen her dönemde kabul görmüştür. Ancak değerler aynı zamanda bir tür sebep sonuç döngüsü içerisinde ailenin varlığını ve sağlıklı bir şekilde devamını sağlar. Ailenin varlığını sürdürmesine katkısı nedeniyle değerlerin hiç şüphesiz aile için olduğu kadar toplum için de önemi büyüktür. Diğer taraftan aileyi ayakta tutacak insanî değerlerin dinî, ahlâkî, kültürel temelleri onları güçlendiren unsurlardır. Eskiden beri değerlere temel oluşturma bakımından gerek dinler gerekse ahlak sistemleri önemli kaynaklar olmuşlardır. Özellikle Müslüman kültürlerde değerler, dinin temel referans kaynakları tarafından desteklenmektedir. Ancak insanî, ahlâkî, dinî değerler birbiriyle öylesine ilişkilidir ki bir değer alanını diğerinden kesin çizgilerle ayırmak neredeyse imkansızdır. Bir değer alanının güçlenmesi diğer değer alanının gelişmesi için de fırsat oluşturmaktadır. Dinî değerler ile insani değerler arasındaki fark ancak referans kaynakları ile ilişkili olabilir. Örneğin doğruluk değerini dinî değer olarak kabul eden birey, Kutsal kitap ayetleri veya peygamber söz ve davranışlarını referans kabul ederken; dinî değerden ziyade insanî değer olarak gören birey, evrensel anlamda doğruluktan vazgeçmemeyi bir ilke olarak kabul ediyor olabilir. Başkalarının görüşlerine saygı duymak hem ilmi hem de ahlâkî değer olarak görülebilir ancak aynı saygı hem insanî değer hem de bir aile değeri olabilir. Dolayısıyla aile değerleri olarak nitelendirilen değerler, insanî, ahlâkî, dinî gibi değer alanlarından bağımsız değildir. İnsan ilişkileri bakımından vazgeçilmez kabul edilen tüm değerler, aynı zamanda aile için de vazgeçilmezdir.⁵⁵

Aile değerleri standart olarak belirlenmiş değerler grubundan oluşmamaktadır. Elbette ki değerler skalası oldukça genişdir ve her bir değer aileye sağlayacağı katkılar tartışılmazdır. Bu bağlamda çeşitli araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin bir araştırmada Türk toplumunun benimsediği ve korunmasını istediği değerlerin "aile, din, devlet, millet, dürüstlük, saygı, sevgi" olduğu tespit edilirken⁵⁶ başka bir araştırmada ebeveynlerin öncelikli olarak çocuklarında görmek istediği değerlerin sırasıyla "adalet, sabır, dürüstlük, sevgi, vatanseverlik, saygı, sorumluluk, özdenetim, dostluk ve yardımseverlik" olduğu belirlenmiştir.⁵⁷ Bir başkasında eşler arası iletişimi besleyen en önemli değerlerin "doğruluk, yalan söylememe, dürüstlük, sevgi, saygı, güven ve din" olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.⁵⁸ Evli bireylerle gerçekleştirilen bir araştırmada dürüstlük ve paylaşımın en çok tercih edilen kişisel değer olduğu tespit edilmiştir.⁵⁹ Bu çalışmada aile değerleri başlığı altında ele alınan değerler, literatürden yararlanılarak aile kurumunu koruyan, devamını sağlayan, ideal aile modeline kaynaklık edebilecek değerler arasından seçilerek oluşturulmuştur.⁶⁰ Tüm değerlerin ele alınması bu araştırmanın sınırlarını aşacağından araştırma hem bireyin toplumla ilişkileri hem de aile içi ilişkileri açısından önem taşıyan "saygı", "sevgi", "sabır", "hoşgörü" değerleri ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada bu değerler, mutlu bir aileye katkısı bağlamında ve ailede öğrenilmesi, kazanılması ve yaşatılması açısından ele alınmıştır.

⁵⁵ Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi", 53-54.

⁵⁶ Aluş - Selçukkaya, "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri", 158-160; Akın - Öztürk, "Değer Eğitimi Sürecinde Okul Aile İşbirliği", 74-75.

⁵⁷ Adem Arslan - Abdulhak Halim Ulaş, "Değer Odaklı Aile Eğitim Programına Yönelik Ebeveynlerin Çocuklarının Kazanmalarını İstedikleri Kök Değerlerin Belirlenmesi", *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 5/1 (2021), 73.

⁵⁸ Fatma Zeynep Belen, "Eşlerarası İletişime Manevi Psikolojik Yaklaşım", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 191.

⁵⁹ Fatma Balcı Arvas, *Aile Psikolojisi, Din ve Değerler* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 213.

⁶⁰ Halil İbrahim Sağlam, *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), vii.

2.2. Ailede Sevgi Değeri

Sevgi, insanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olarak tanımlanmaktadır.⁶¹ Aynı zamanda sevgi, bireyin kendi bütünlüğünü ve bireyselliğini koruyarak gerçekleştirdiği beraberliktir.⁶² Bireyleri birbirine yakınlaştıran, birleştiren ve bütünlükten sevgi, psikolojik sağlığı destekleyen bir olgudur.⁶³ Hökeleklî sevgiyi iki canı birbirine bağlayan gönül bağı olarak nitelemektedir. Ona göre “ruhlar sevgi ile birbirleriyle kaynaşır, birleşir ve bütünlükten; iki varlık sevgi ile tek bir varlık, tek bir iradeye dönüşür.”⁶⁴ Sevgi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetilir.⁶⁵ Fromm sevgiyi sevdiğimiz şeyin yaşaması ve gelişmesi için duyduğumuz etkin ilgi olarak tanımlar.⁶⁶ O sevginin unsurlarını ilgi, sorumluluk, saygı ve bilgi olarak sıralar. İlginin olmadığı yerde sevginin gelişemeyeceğini belirten Fromm, ilgiyle ilişkili olan bakımın sorumluluk duygusunu ortaya çıkardığını düşünür. Ona göre saygı, sevginin bir unsurudur. İnsanı tanımadan ona saygı duymak zor olduğundan bilgi de sevginin unsurudur. İnsan sevdiğilerinin gelişimi ve mutluluğu ile ilgilenir, onların ihtiyaçlarına karşılık verir, onlara karşı sorumluluk ve saygı duyar, onları tanıır ve bilir.⁶⁷

Sevginin erdemlerin temelini oluşturduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Tüm değerler içerisinde temel değer kabul edilen sevgi hem diğer değerlerden beslenir hem de onları besler.⁶⁸ Bu nedenle bilginler sevgi ve ahlak arasında sıkı bir ilişki olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin Gazâlî sevgiyi en nihai makam ve en yüksek değer olarak görür. Ona göre; “Şevk, üns ve rıza gibi ahlaki makamlara sevgi olmadan erişilemez. Tövbe, sabır, şükür, züht, takva, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde hep sevgi vardır. Ahlaki erdemler sevginin meyvesidir.”⁶⁹ Sevgi, erdemlerin gelişmesine zemin oluşturduğu gibi ahlaki açıdan olumsuz davranışların gelişmesini de önler.⁷⁰ Yapılan bir araştırmada sevgi, saygı, fedakârlık, güven, sorumluluk, nezaket, şefkat ve din gibi değerler birbirleriyle ilişkili bulunmuştur.⁷¹

Aile içinde sevginin eğitimi verilirken olumlu gelişmelere kaynaklık edebilmesi için herhangi bir koşula bağlı olmaması önem taşımaktadır. Koşulsuz sevgi birey ne yaparsa yapsın onun sevgi ve saygıya layık olduğunu kabul eden anlayışın ürünü olup sevgi, şefkat ve merhamet gibi duyguları içerir.⁷² Bu tür sevgi olumlu benlik algısı geliştirmeye yardımcı olur. Böyle bir sevgi anlayışına sahip ailelerde büyüyen çocukların benlik algılarının güçlü ve olumlu olması beklenir.⁷³ Sevginin erdeme dönüşmesini sağlayacak bir türü de duyarlı sevgidir. Duyarlı sevginin değer verme, seçme hakkı, açık sözlü olma, tam bilişsel kavrayış ve

⁶¹ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Sevgi” (Erişim 18 Ocak 2023).

⁶² Eric Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Özden Saatçi Karadana (İzmir: İlya, 2011), 17-50; Yener Özen – Fikret Gülaçtı, “Duyuşsal Alan Öğrencilerinden Sevgi ve Sevgi Kuramları (Sevgiye Dair Söylenceler)”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2010), 147.

⁶³ Yolcu, “Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri”, 59.

⁶⁴ Hayatî Hökeleklî, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 15.

⁶⁵ İlhan Kutluer, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/388.

⁶⁶ Fromm, *Sevme Sanatı*, 37.

⁶⁷ Fromm, *Sevme Sanatı*, 35-44; Hatice Gül, “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 87; Kemal Sayar, “Aşkın ve Sevginin Psikolojisi”, *İslam’ da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 107.

⁶⁸ Hökeleklî, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 21.

⁶⁹ Gazâlî, *İhyau’ Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, trs), 4/294, 337, 338; Şaban Ali Düzgün, “Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2011), 16.

⁷⁰ Yolcu, “Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri”, 66.

⁷¹ Gül, “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 95.

⁷² Şeyma Şahin- Abdurrahman Kılıç, “Öğrencilerin Sevgi Algılarına İlişkin Kavram Ağları”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 53/53 (2021), 291.

⁷³ Sayar, “Aşkın ve Sevginin Psikolojisi”, 108.

durumların duygusal anlaşılması olmak üzere beş unsuru bulunmaktadır. Duyarlı sevgi sadece yakınlarla değil aynı zamanda tüm insanlığa karşı bir tutumdur. Bu sevgi türü diğerleri acı çekerken veya ihtiyaç duyduklarında onlara önem verme, ilgi gösterme, onlara karşı hassas olma, onları anlama, destekleme, yardım etme amaçlı duygu, düşünce ve davranışları içerir. Araştırmalar duyarlı sevgi sergileyen bireylerin değer odaklı kararlar alma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hem koşulsuz hem de duyarlı sevginin değerlerin gelişimine zemin hazırlayacağı ve aile ilişkilerine olumlu etkilerinin olacağı söylenebilir.⁷⁴

Sevgi ihtiyacının karşılanmasında etkin olan aile, çocuğun bu ihtiyacını karşılamak için ortam hazırladığı gibi birey olma yolunda ihtiyaç duyduğu güven duygusunu da sağlar.⁷⁵ Sevgi bireyin en temel psikolojik ihtiyacıdır ve aile sevgi ihtiyacının karşılandığı en doğal merkezdir. Bireyin doğduğu andan itibaren yakinen tanıdığı, varlığına en çok ihtiyaç duyduğu sevgiyle ilk karşılaştığı yer annesinin kucağı, babasının şefkatli kollarıdır. Sevgi o kadar mühim bir ihtiyaçtır ki sevgisizlik veya sevginin hissedilememesi nedeniyle ortaya çıkan değersizlik duyguları, ruhsal rahatsızlıklara bile neden olabilmektedir. Diğer taraftan gerek eşler arasında gerekse ebeveyn çocuk arasındaki sevgi, aileyi aile yapan, ailenin devamını sağlayan ve aile bağlarını güçlendiren bir değerdir. Hatta sevginin ailenin olmazsa olmaz bir değeri olduğu söylenebilir. Sevginin eksikliği aile bağlarının korunmasını, sürdürülmesini tehdit eder. Sevgi ne kadar şefkat, merhamet gibi pozitif duyguları açığa çıkarıyorsa sevginin yokluğu da o kadar nefret, öfke, kızgınlık, bencillik, kıskançlık gibi negatif duyguları ortaya çıkarır.⁷⁶ Sevgi değerinin ailede yaşatılması, diğer değerlerin yaşatılmasını da kolaylaştırır. Bu bağlamda sevginin sadakat, sorumluluk, merhamet, iyilikseverlik, vefa gibi değerleri canlandıracağı söylenebilir.

Aile içinde sıcak ilişkilerin kurulmasına yardım eden değerler kazandırıldığında, aile bireylerinin etkileşimi sevgi, saygı, sabır, hoşgörü temelli olduğunda aile kurumu güçlendiği gibi aile içi şiddet, geçimsizlik gibi problemler de azalmaktadır.⁷⁷ Sevgi ailede adeta huzur ve mutluluğun garantörüdür. Aile içinde yaşanan çeşitli problemler sevgiyle çözülebilir. Zaman zaman ailede tartışmalar yaşansa da sevgi değeri yaşatılıyorsa, tartışmalar kavgaya dönüşmeden sonuçlanabilir. Sevginin sevdikçe çoğaldığı söylenir. Ailede sevginin beklenen tesiri meydana getirmesinde diğer değerlerin yaşatılmasının etkisi vardır. Affetmek, sabırlı ve hoşgörülü olmak, birbirine saygı duymak, birbirinden şefkat ve merhameti esirgememek bireyler arası sevginin varlığını koruduğu gibi artmasını da sağlar. Erdemlerin yanı sıra tüm iyilik ve güzelliklerin sevgi ortamında doğup geliştiği söylenebilir.⁷⁸

Sevgi doğuştan getirilen bir duygu olmakla birlikte onun değere dönüşmesi ve tutum haline gelmesi bir öğrenme konusudur. Aile ilk eğitim yeri olduğundan sevgi değerinin temeli ailede atılır. Sevgi gören, sevgide doyumunu yaşayan, dolayısıyla huzuru ve mutluluğu bulan çocuklar, kendilerini ve sevgiye layık diğer varlıkları sevmeye eğilimli olarak büyürler. Ailenin sağladığı bu hazır bulunuşluk, sevgi değerini işlemeye hazır bir zemin oluşturur. Kendisini sevebilen bireyler ancak diğerlerini de sevebileceğinden ailede bireylerin kendilerini sevmesi önemlidir.⁷⁹ Aslında tabiat olarak insan önce kendini sever sonrasında kendi varlığının gelişerek devam etmesine katkıda bulunanları, kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sever. Çeşitli yönlerden aralarında benzerlik ve uyum bulunanlar da birbirlerini sevmeye daha eğilimlidirler. Bununla birlikte sevginin en yüksek derecesi, çıkar sağlama gibi

⁷⁴ Yıldırım Gene- Sefa Bulut, "Duyarlı Sevgi", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2021), 148-153.

⁷⁵ Faruk Karaca, Fahri Güzel, "Sevgi Eksikliğini Dindarlığın İmkânı Üzerine", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 220.

⁷⁶ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 21.

⁷⁷ Yolcu, "Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri", 64.

⁷⁸ Sabri N. Akın, "İslam'da İnsan Sevgisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2007), 139-140.

⁷⁹ Sayar, "Aşk ve Sevginin Psikolojisi", 106.

bir beklenti olmaksızın birini veya bir nesneyi ondaki iyilik, güzellik, yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla koşulsuzca sevmektir.⁸⁰

Ailede sevgi ortamı oluşturulurken sevmenin ve sevilmenin güzelliğini bilişsel olarak kavratmak önemlidir. Sevgi ile ilgili farkındalık kazandırmak için çocuğun ve diğer aile bireylerinin sevginin sonuçlarını görmesine yardımcı olunabilir. Sevginin karşılıklı olduğunun hissedilmesi, sevginin sağladığı olumlu sonuçları görmeye yardım eder.⁸¹ Ayrıca ebeveynler başta olmak üzere aile bireylerinin sevgi değerinin kazanılması açısından çocuğa model olduklarını unutmamaları önemlidir. Evlilik birliğiyle kurulan ve ilahi bir dokunuşla sevgi tohumlarının atıldığı ailede sevgi,⁸² aile bireyleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel değerdir. Ailede sevginin çok yönlü işlevleri bulunmaktadır. Hem duygu boyutuyla hem de eylem boyutuyla yaşandığında sevginin aileyi güçlendirici fonksiyonu kendiliğinden ortaya çıkar.⁸³ Aile içi diyaloglarda sevgiyi ifade eden sözcükler kullanma, sevgiyi açıkça ifade etme, sevilene ilgi gösterme ve zaman ayırma, özel günlerde hediyeleşme gibi davranışlar, aile içinde sevgi bağlarının güçlenmesine ve sevginin kökleşmesine katkı sağlayabilir. Sevginin paylaşılması ve çoğalması halinde aile ilişkilerinde güçlü manevî bağlar oluşur. Sevgilerini birbirlerine ileten aile bireyleri kendilerini değerli hissettikleri gibi aileye de güçlü bir aidiyet duygusuyla bağlanırlar.⁸⁴ Hökelekli ailede sevgiyi beslemek için “sevgiyi açıkça ifade etme, özel günleri paylaşma, ilgi gösterme, zaman ayırma, birlikte olma, hediyeleşme, ödüllendirme, çocuğun bireyselliğini kabul etme, yıkıcı eleştirilerden kaçınma, takdir ve beğeni sözcüklerini kullanma, içten ve cana yakın olma” gibi davranışları önerir.⁸⁵ Sevgiyi tuğlaları birbirine bağlayan harca benzeten Tarhan, sevginin aile bireyleri arasında görünmez ve kopmaz bağlar oluşturduğunu belirtir.⁸⁶ İçtenlikli ve karşılıklı sevgi karşılıklı güven duygusunu besler.⁸⁷ Ersanlı sevmenin, sevilmenin ve güvenmenin her insan ruhunun muhtaç olduğu duygular olduğunu belirtirken sevgi ile beslenmeyen ilişkinin sürdürülemeyeceğine hatta bir eziyete dönüşeceğine dikkat çeker. Ailede bireylerin birbirleriyle kuracakları sağlıklı ilişki, sevgi ve kabule dayalı iletişime bağlıdır.⁸⁸ Sevginin ilk yeşerdiği mekân olan ailede bireylerin sevgi değerini kazanmaları, sadece aile içinde değil diğer insanlarla da sağlıklı ilişkiler kurmasına yardımcı olur.⁸⁹ Sevgi sadece ailenin değil her türden sosyal ilişkinin can suyudur.⁹⁰

Sevgi değeri uyum, dayanışma ve anlaşmanın temelini oluşturur. Bu temelini varlığını sürdürmesi, karşılıklılık esasına uymakla mümkündür.⁹¹ Sevginin karşılıklı oluşu bir menfaatten ziyade gerçek dostluğun işaretidir. Zira faydacı sevgi, “ben” üzerine kuruluyken “gerçek sevgi “biz” üzerine kuruludur”.⁹² İbn Miskeveyh'e göre dostluğun sürdürülebilmesi için dostlar arasında anlaşmazlık yaşandığında sükuneti ve tatlı dili tercih etmek gerekir.⁹³ Sevgi değerinin kazanılması ve yaşatılması için aile içinde sevgi dilini kullanmak etkili

⁸⁰ Gazâli, *İhyâ'*, 4/296-307.

⁸¹ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 68.

⁸² “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de onun (varlığı ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.” el-Rum 30/21.

⁸³ Gül, “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 85-86.

⁸⁴ Gül, “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 89.

⁸⁵ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 26, 35.

⁸⁶ Tarhan, “Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile”, 22-23.

⁸⁷ Mahmut Avcı, “Tehzîbu'l-Ahlâk'da Sevgi Erdemi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018 - Özel Sayı), 3025.

⁸⁸ Ersanlı, “Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller”, 52.

⁸⁹ Gül, “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 87-88.

⁹⁰ Avcı, “Tehzîbu'l-Ahlâk'da Sevgi Erdemi”, 3021.

⁹¹ Veysel, Çetin, “Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2010), 70.

⁹² Avcı, “Tehzîbu'l-Ahlâk'da Sevgi Erdemi”, 3024.

⁹³ İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 1983), 148'den aktaran ; Avcı, “Tehzîbu'l-Ahlâk'da Sevgi Erdemi”, 3030.

olmakla birlikte yeterli olmamaktadır. Sevginin davranışa dönüşmüş olması yani hal diline dönüşmesi daha önemlidir. Bu bağlamda saygı, tevazu, hoşgörü, cömertlik, şefkat gibi sevgiyi besleyen değerleri yaşatırken bencillik, hoşgörüsüzlük, kibir, haset gibi sevgiyi törpüleyen davranışlardan uzak durmak, ailede sevginin büyümesi için gereken zemini hazırlayabilir.⁹⁴ Aile ortamında sevgiyle büyüyen çocuklar öz saygı kazandığı gibi hoşgörülü olmayı, sevilerek sevmeyi, bencil olmamayı ve paylaşmayı öğrenir. Sevgi, saygı ve hoşgörünün yaşatıldığı aile ortamı sağlıklı kişiliklerin ve başarılı kimliklerin gelişimini kolaylaştırır.⁹⁵

2.3. Ailede Saygı Değeri

Saygı Türkçe sözlükte “değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram”⁹⁶ olarak tanımlanmaktadır. Sevgi değeri başta olmak üzere sorumluluk, adalet, nezaket, hoşgörü gibi değerlerle ilişkili bir değer olan saygı,⁹⁷ bireyin diğerlerinin varlığının farkına vararak nezaket gösterip ona hürmet etmesi, kendisine gösterdiği ihtimamı başkalarına da göstermesidir. Saygılı birey haddini bilir, kendi sınırlarını aşmaz; başkalarının sınırlarını da bilir ve sınırlarından izinsiz içeri girmez.⁹⁸

Aile gibi yakın ilişkilerin olduğu topluluklar için sevgi nasıl vazgeçilmez bir değer ise saygı da aynı derecede önemi tartışılmaz bir değerdir. Aile içinde eşler, ebeveyn ve çocuklar arasındaki tek yönlü olmayan karşılıklı saygı, bireylerin kendilerini değerli ve mutlu hissetmelerine yardımcı olur. Saygı değerinin yaşatılmadığı bir ailede aile içi ilişkilerde ister istemez sorunlar baş gösterir ve aile bütünlüğü tehdit altına girer. Ancak saygı değerinin kazanılması sadece aile içi huzura katkı sağlamaz aynı zamanda bireyin sağlıklı ilişkiler kurmasına yardımcı olarak sosyal hayatında başarılı olmasını sağlar. Saygı değerinin saygıya verilen öneme paralel olarak gelişmesi beklenir. Değerlerin kazanılmasının ilk şartı o değere önem verilmesidir. Ailenin bütün bireylerinin hem aile içi hem de aile dışından olan bireylerle ilişkilerinde saygıya ihtimam göstermesi, çocuğun bu konudaki farkındalığını artırabilir.

Saygı diğer değerler gibi eğitimle öğretilen bir değerdir. Ailede saygı eğitimi verilirken öncelikle “kendine saygı” üzerinde durulması tavsiye edilir. Öz saygının psikolojik sağlık açısından önemi ve kendine saygıyı ihmal etmenin başkalarına saygıyı zorlaştırabileceği düşünüldüğünde bu, saygı eğitimi açısından iyi bir başlangıç olabilir. Sonrasında insanların eksiklikleri, engelleri, dilleri, cinsiyetleri, renkleri vs. ne olursa olsun, her bireyin koşulsuz bir şekilde insanî saygıyı hak ettiğini ve temel insan haklarından yararlanmaya hakkı olduğunu öğretmek, saygı değerinin insani temelde kazanılmasını sağlar.⁹⁹ Zira her insan varlık olarak koşulsuz saygıyı hak eder. İnsanlara sahip oldukları yetenekleri, statüleri, başarıları vb. durumları nedeniyle saygı göstermek toplumda yaygın bir davranış şekli olsa da aile bireylerine özellikle de çocuklara saygıya değer olmak için insan olmanın ve insana yakışır tutumlar içerisinde olmanın yeterli olduğu düşüncesi benimsetilebilir.¹⁰⁰

Saygı değeri kazandırılırken saygının suistimaline yol açacak körü körüne itaatin saygı ile ilişkisinin olmadığına dikkat çekmek önemlidir. Aile içinde kadının kocasına, çocuğun ebeveynine, küçük kardeşin büyük kardeşe koşulsuz itaat etmesi gibi yanlış anlaşılmalı kültürel uygulamaların saygı olarak değerlendirilip tersi durumların saygısızlık olarak algılanması, aile içindeki ilişkileri bozarak istenmeyen sonuçlara yol açabilir. Çünkü burada

⁹⁴ Yunus Ekin, “Sevgiye Götüren Yollar ve Sevgi Önündeki Engeller”, *İslam' da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 166- 171.

⁹⁵ Yolcu, “Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri”, 63.

⁹⁶ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Saygı” (Erişim 18 Ocak 2023).

⁹⁷ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 40.

⁹⁸ Tarhan, “Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile”, 24.

⁹⁹ Işık, “Küçükleri Saymak: Geleneksel Saygı Anlayışının Krizi ve Değişime Çocuklardan Başlamak”, 26.

¹⁰⁰ Erkan Kural, “Kayıp Giden Bir Değer: Saygı”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 7.

sevgiden ziyade korkudan kaynaklanan bir saygı söz konusudur. Korku motivasyonu ile ailede daha zayıf bireylerin daha güçlü bireylere saygı göstermesi, saygının bir zorunluluk olarak algılanıp tersi durumların cezalandırılması, saygı değerinin yaşatılmasının aile içi ilişkilere sağlayacağı pozitif etkiyi negatife çevirebilir. Oysa korkuya baskıya dayanmayan kabul edilebilir denetim mekanizmalarının kullanılması aile içi disiplini sağlamaya daha fazla yardımcı olur.¹⁰¹ Bu nedenle saygının değerli ve layık olana, gerçeğe ve akla uygun olana gösterilmesi gerektiğinin bilgisi aile fertleri ile paylaşılabilir. Korkudan ziyade sevgi değeri ile ilişkili bir saygı anlayışının benimsenmesi teşvik edilebilir. Hökeleklili saygı değeri kazandırılmaya çalışılırken “saygı eğitimi hak duygusuyla birlikte verme, saygısızlığa müdahale etme, empati yoluyla saygı kazandırma, model olma, sıcak aile ortamı sağlama, saygılı davranışı fark ettirme, saygısızlık içeren ifadeleri düzeltme, davranışlarda tutarlı olma, kurallara uymanın sonuçlarını açıklama, doğru rehberlik yapma” gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰²

2.4. Ailede Sabır Değeri

Sabır kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiştir. “Sabera” kökünden gelen “sabr”, darlıkta kendini tutmak demektir.¹⁰³ Sabır kavramına “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belalar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet” gibi anlamlar verilmektedir.¹⁰⁴ Sabır, insanın kendi kontrolünde olmayan nedenlerle karşısına çıkan üzücü ve kaygılandırıcı durumlar karşısında paniğe kapılmadan, tedirgin olmadan, şikâyet etmeden soğukkanlılıkla mukavemet etmesidir.¹⁰⁵ Mücadele ile iç içe olan sabır, şikâyet etmeden sıkıntı ve zorluklara dayanmaktır.¹⁰⁶ Bireyin iç benliğini kontrol etmesini, yoğunlaşmasını gerektiren sabır çaba ile elde edilir ve bu çaba kendiliğinden ya da otomatik değildir.¹⁰⁷ Sabır aynı zamanda yaşanan hayal kırıklığı, sıkıntı veya acı çekme durumları karşısında sakince bekleme eğilimi olarak tanımlanır.¹⁰⁸ Bu bağlamda sabırın karşıt anlamlarının telaş, acelecilik, kaygı ve yakınlıkta olduğu belirtilir.¹⁰⁹ Ayrıca sabır diğer değerlerin üzerinde geliştiği temel değer olarak nitelendirilir.¹¹⁰ Metanet, azim, sebat değerlerinde sabır içkin bir değer iken umut, hoşgörü, tevekkül, şükür ve alçakgönüllülük değerlerinin sabırla ilişkisi güçlüdür.¹¹¹

Psikolojik perspektiften bakıldığında sabır, “her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü bir şekilde dayanma, direnme, göğüs germe ve sonucu bekleme eğilimi olmakla birlikte duygusal, bilişsel, davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik süreçtir.”¹¹² Sabır bireyin “sabırlı” olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi bir eğilim veya özellik olabileceği gibi “sabırla bekleme”de olduğu gibi durumsal bir eylemi ifade edebilir.¹¹³ “Durumluk sabır” birey sabırlı olmasa da şartlar gerektirdiğinde zorunlu olarak yaşanabilir. Ancak Aristoteles’e göre birey adil davranma davranma adil, ölçülü ola ola ölçülü, yiğitçe davranma davranma yiğit olmaktadır.¹¹⁴ Dolayısıyla sabırlı olmanın sabırlı davranma sıklığıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Birey sabır gösterilmesi gereken durumlar karşısında sabırlı

¹⁰¹ Hökeleklili, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 169.

¹⁰² Hökeleklili, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 50-54.

¹⁰³ Ragıb el-İsfahani, “Sabır”, *Müfredat Elfazi’l Kur’an-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 839-841.

¹⁰⁴ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

¹⁰⁵ Ali Seyyar, “Sabır”, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2003), 343.

¹⁰⁶ Sarah Ann Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being* (California: Philosophy in Psychology, Doctora Thesis, 2010), 8.

¹⁰⁷ Tallal Alie Turfe, *Patience in İslam: Sabr* (New York: Tahrike Tarsile Qur’an Inc., 1996), 30.

¹⁰⁸ Sarah Ann Schnitker, “An Examination of Patience and Well-Being”, *The Journal of Positive Psychology* 7/4, (2012), 263.

¹⁰⁹ Çağrı, “Sabır”, 35/337.

¹¹⁰ Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 130.

¹¹¹ Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 63.

¹¹² Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 58.

¹¹³ Schnitker, *An Examination of Patience and Well-Being*, 3.

¹¹⁴ Aristoteles, *Nikomakos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), 10.

davranmayı seçerse sabır tutumu gelişir ve sabır bireyin karakter gücü haline gelebilir. Gerçek sabır duygusal, bilişsel öğelerin yanı sıra davranışsal öğeleri içeren bir tutumdur.¹¹⁵

Sabır hayat boyu zorluklarla başa çıkmak zorunda olan bireyin yardımcı güçlerinden biridir. Sabırın hayat başarısına sağladığı katkı tecrübelerle bilinmektedir. Bireyin hayatında önemli bir yere sahip olan ailenin sağlıklı bir şekilde devamını sağlayacak, onu koruyacak, güçlendirecek değerlerden biri de sabırdır. Sabır sadece ailede ortaya çıkan problemlerin çözümünde değil aile bireylerinin dışarıdaki hayatlarında karşılaştıkları güçlüklerle mücadele ederken de yarar sağlar. Aile bireylerinin arasında güçlü bağlar olduğundan üyelerden birinin karşılaştığı zorluk diğer aile üyelerini derinden etkiler. Bazen karşılaşılan problemler aileyi birbirine kenetleyen bir unsura da dönüşebilir. Zorluklar bireyin gelişimi için fırsatlar oluşturduğu gibi aile için de birleştirici ve bütünleştirici bir etki meydana getirebilir. Güçlü ailenin özelliklerinden biri de aile bireylerinin hayatın güçlükleri, çeşitli tehditler, beklenmedik zamanlarda karşılaşılan acı veren durumlar karşısında soğukkanlılığını muhafaza etmesi ve durumu sabırla karşılaması, birbirine destek olarak sabırla sorunların üstesinden gelmeye çalışmasıdır.

Diğer bütün değerlerde olduğu gibi sabır değerinin kazanılmasında da asıl görev aileye düşmektedir. Bu değer kazandırılırken ebeveynlerin ve aile büyüklerinin model olmaları önemli olmakla birlikte sabırın ne olduğu ve ne olmadığı, önemi ve kazandırdıkları hakkında bilişsel bir kavrayışın olabilmesi için sabır eğitimi verilebilir. Sabırın gönüllü bir dayanma ve direniş olduğunun, pasif bir şekilde dışını sıkarak oturup beklemek olmadığı, öğrenilmiş çaresizlik benzeri bir davranış olmadığı, tahammülde bulunan katlanmanın sabırdan ayrı bir şey olduğunun bilgisi aile bireyleriyle paylaşılabilir. Onlara sabırın neticesinde sadece maddi dünyaya ait kazanımların olmadığı daha da önemlisi manevi kazanımların olduğu fark ettirilebilir. Manevi kazanım olarak sabırın dinî değerinin yanı sıra bir karakter gücü olması, kendini gerçekleştirmiş olgunlaşmış bireylerin özelliklerinden biri olması üzerinde durulabilir.

Sabır önemi bilinen bir değer olsa da pratikte ihmal edilen değerlerden biridir. Aile içinde davranışsal boyutta sabrı kazandırmak ve yaşatmak için çeşitli sabır pratikleri yapılabilir. İnsanların bekleme konusundaki isteksizlikleri, modern çağda adeta evrensel bir probleme dönüşmüş durumdadır. Teknolojideki gelişmelerle birlikte hayatın hızlanması ve beraberinde gelen baş döndürücü değişim, insanlardaki aceleciliği ve sabırsızlığı artırmış görünmektedir. Beklemek sabırın anlam karşılıklarından biridir ve içsel bir mücadele gerektirir. Sabırda hissedilen dayanma ve direnme duygusu beklemede de hissedilir. Bekleme anları tabiatı gereği acelecilik eğilimi olan insanı zorlayan anlardır. Ailede çocukların zaten zayıf olan sabırlarını zorlamayacak şekilde sabrı öğretecek bekleme pratiklerinin yapılması, sabırın kazanılmasına yardımcı olabilir.¹¹⁶ Örneğin Türk kültüründe sofrada yemek olarak bilinen yemeğe başlamak için büyüklerin sofraya oturmasını bekleme gibi uygulamalar, çocuklar açısından bir bekleme pratiği olabilir. Ebeveynler çocuğun acil ihtiyaçları hariç bazı isteklerini hemen gerçekleştirmeyip belli bir süre tayin edebilir ve çocukları o zamana kadar bekletebilirler. Beklemenin neticesinde isteğine erişen çocukların böylece bekleme konusundaki olumsuz algıları değişebilir. Çocuklara sabır değerinin eğitimi verilirken çeşitli spor etkinliklerinden, sanatsal etkinliklerden de yararlanılabilir.¹¹⁷ Bir spor dalında uzmanlaşmaya çalışmak fiziksel bir uğraş olsa da düzenli ve disiplinli bir eğitimi gerektirdiğinden sabrı geliştirebilir. Hat, tezhip, ebru gibi geleneksel el sanatları ile ilgilenmek de sabırın kazanılmasına yardımcı olabilir.¹¹⁸ Bu pratikler sabrı geliştirdiği gibi

¹¹⁵ Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 62- 63.

¹¹⁶ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 136.

¹¹⁷ Egemen Ermiş, Osman İmamoğlu, "Değişik Fakültelerdeki Öğrencilerin Sabır Eğilimlerinin Araştırılması", *OPUS International Journal of Society Researches* 13/19 (2019), 273.

¹¹⁸ Asuman Şenel- Osman Emir Şenel, "Sanat-Sabır İlişkisinde Geleneksel Ebru Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2022), 270-277.

bekleyebilen sebat edebilen ve kendisini başarılı hisseden çocukların olumlu benlik algısı geliştirmelerinde de yardım edebilir. Diğer taraftan ailenin yetişkin üyelerinin veya daha büyük kardeşlerin çocuklara rol- model olması, sabrı bir değer olarak kazanmayı kolaylaştırabilir. Bilindiği gibi değerlerin kazanılması için yetişkinlerin değerlerle tutarlı davranışlar sergilemeleri önem taşımaktadır. Aksi takdirde çocuğa sabırlı ol derken kendisi sabır gösteremeyen yetişkinlerin davranışları çocuğun gözünden kaçmayacağından çocuk söylenene uyma yerine davranışa yansıyanı tercih edebilir.¹¹⁹ Son yıllarda literatürde yer alan çalışmalar duygusal zekanın hem hayat başarısı hem de akademik başarı ile ilişkisinin oldukça güçlü olduğunu göstermektedir. Sabır ve sebat duygusal zekanın bileşenlerindedir.¹²⁰ Sabır değerinin kazanılması genellikle bireylerin hayatlarında başarıyı getirdiği için sabır, sebat, başarı ilişkisinin fark edilmesi sabra verilen değeri artırabilir ve bir karakter gücü olarak sabrın kazanılmasını destekleyebilir. Böylece duygusal zekanın gelişimi de desteklenmiş olur. Diğer taraftan ailede sabrın bir değer olarak benimsenmesi ve karakter gücü olması halinde aile bireylerinin problem çözme ve başa çıkma becerilerinin gelişimine de katkı sağlanmış olur.

2.5. Ailede Hoşgörü Değeri

Hoşgörünün Türkçe sözlükteki anlamı “her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiğince hoş görme durumu, müsamaha, tolerans” dır.¹²¹ Arap dilinde hoşgörülü olmak, müsâmaha, tolerans ve esneklik anlamındaki “tesâmuh” kelimesiyle ifade edilir.¹²² Tolerans, müsâmaha ve tesâmuh gibi sözcüklerle yakın anlamlara sahip olan hoşgörü kavramının muhtevasında affetmek, farklılıkları anlayışla karşılamak,¹²³ farklılıkların uyumu,¹²⁴ insanlar arası ilişkilerde dengeyi gözetmek gibi anlamların yer aldığı görülmektedir. Hoşgörüyü Yaratan’la ilişkilendirerek veciz bir şekilde hatırlatan Yunus Emre’nin “Yaratılanı hoş gör, Yaratan’dan ötürü” ifadesinde içkin olarak bu anlamların yer aldığı söylenebilir.¹²⁵ Hoşgörü bireysel olduğu kadar sosyal bir değerdir. Diğerlerinin görüşlerini, düşüncelerini özgürce ifade etmelerini ve onlara uygun davranışlar sergilemelerini gönülden hoş karşılamayı gerektirir.¹²⁶ Hoşgörü inançları ya da değerleri farklı olan bireylerin birlikte ve birbirlerinin farklılıklarına saygı göstererek var olabilmelerine imkân tanıyan bir değerdir.¹²⁷ Hoşgörünün olduğu yerde tahammül etme veya katlanmanın neden olduğu huzursuzluk, rahatsızlık ve iç sıkıntısı bulunmaz. Zira hoşgörünün yeri gönüldür ve gönülden gelen davranışta katlanma ve zorlanmadan söz edilemez.¹²⁸

Hoşgörü hem kendisinin hem de başkalarının farkında olan insanın özelliğidir. Hoşgörülü olabilmek için bireyin kendi özgürlüğünün ve eylemlerinin başkalarında meydana getirdiği etkinin bilincinde olması ve davranışlarının sorumluluğunu üstlenmesi gerekir. Diğer taraftan hoşgörü farklı olanı anlamaya çalışma, onunla empati kurma, nezaket, alçakgönüllülük, şefkat gibi değerlerle ilişkilidir. Birey ve diğerleri aynı anda varsa, yani aynı mekânda ve zamanda yaşıyorsa ve mevcut kaynakları paylaşıyorsa, birlikte barış içinde yaşayabilmeleri için asgari bir ortaklık anlayışını taşımaları gerekir.¹²⁹ Ailede sevgi, saygı,

¹¹⁹ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 134-135

¹²⁰ Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 122.

¹²¹ Güncel Türkçe *Güncel Türkçe Sözlük*, “Hoşgörü” (Erişim 18 Ocak 2023).

¹²² Ömer Aslan, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 360.

¹²³ Beyza Bilgin, “İslam ve Hoşgörü”, *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 115.

¹²⁴ İsmail Arıcı- Behlül Tokur, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları Ve Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Turkish Studies* 12/10 (2017), 36.

¹²⁵ Aslan, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım”, 360.

¹²⁶ Süleyman Hayri Bolay, “Hoşgörü”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 196-197.

¹²⁷ Ahmet Cevizci, “Hoşgörü”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 850.

¹²⁸ Aslan, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım”, 362; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 92

¹²⁹ Doğu Ergil, “Tahammül Hoşgörü ve Ahlak”, *Bugün Gündem Gazetesi* (18 Ağustos, 2011), 5.

sabır gibi değerlerin kazanılmış olması hoşgörülü olmayı kolaylaştırabilir,¹³⁰ ancak bunlarla birlikte empati becerisinin de gelişmiş olmasına ihtiyaç vardır. Empati kuramayan bireylerin hoşgörülü olmaları zor olduğundan ailede hoşgörü eğitiminin içeriğinde empatinin yer alması bir gerekliliktir. Zira bireyin başkalarını anlayışla karşılayabilmesinin yolu onların hislerini anlamaya çalışmak, kendisini muhatabının yerine koymaktan geçerek ki bu durum hoşgörü tutumunun duygusal ve bilişsel boyutuna karşılık gelir. Yine insanlar arası birlik beraberlik ve eşitlik duygusu, güzel ahlak, olumlu bakış açısı gibi yaklaşımlar, hoşgörüğü kolaylaştırır.¹³¹

Hoşgörü kalıtsal olmayıp kazanılan, öğrenilebilen, geliştirilebilen bir tutumdur. Toplum içerisinde birey çevresindekilerle etkileşim kurarak hoşgörüğü öğrenir. Bireyin hoşgörülü olması ya da olmaması içinde yaşadığı ortamla ilişkilidir. Hoşgörü eğitimi için en elverişli ortam, aile ve okulun yanı sıra kültüre duyarlı toplumdur. Ancak bu konudaki sorumluluk diğer değerlerde olduğu gibi daha çok aile ve okula yüklenmektedir.¹³² Bir davranış şekli olarak hoşgörünün ailede öğretilmesi için hoşgörüğü öğretecek aile bireylerinin hoşgörülü davranacak ve hoşgörülü davranmayı öğretebilecek şekilde yetiştirilmiş olmaları gerekir.¹³³ Ayrıca ailede çocuklara hoşgörü eğitimi verilirken çok kültürlü toplumlarda birlikte yaşama bilincinin kazandırılması da amaçlanabilir. Zira küreselleşen dünyada giderek yaygınlaşan çok kültürlülüğün kültürel zenginlik olarak değerlendirilmesi ve hoşgörü, barışı güçlendirmekte; "ötekileştirme" ise düşmanlık hislerini perçinleyerek barışı tehdit etmektedir.¹³⁴ Çocukların farklılıkları kabul edip ayırıştırma ve ötekileştirme yerine hoşgörülü davranmayı tercih etmeleri, aileden başlayıp tüm topluma yayılan bir barış ikliminin oluşmasına hizmet edebilir.

Aile içinde farklı düşünce ve davranışları hoşgörüyle karşılamak, farklı düşünmeye imkân ve değer vermek, onları toleransla karşılamak, aile bireylerini birbirine yaklaştıran davranışlardır. Hoşgörü genellikle pek de uygun görülmeyen, hoşlanılmayan bir durumla karşılaşıldığında devreye girer. Aile içinde uygun görülmeyen bir düşünce ve davranışla karşılaşıldığında gösterilen hoşgörü, tek taraflı olmaması gereken bir tavrıdır. Diğer insanlarla iletişim kurulduğunda ortaya çıkan bir değer olan hoşgörünün affetme, farklılıkları anlayışla karşılama, düşünceleri karşılıklı anlayış içerisinde tartışabilme gibi davranışlarla birlikte olması beklenir. Hoşgörü değeri ailede yaşatıldığında karşılaşılan durumların çok yönlü ele alma, kurallara uyma konusunda esnek olma, toleranslı davranma gibi davranışlar sergilenir ki bu yaklaşım tarzı, aile huzuruna katkı sağlar. Hoşgörü değeri kazandırılırken dikkat edilmesi gereken bir husus da her bir aile bireyini bu çocuk da olsa belli bir kalıba girmeye zorlamamak, kendisi olmasına imkân vermek, tercihlerine saygılı olmaktır. Özellikle eşlerin birbirine hoşgörülü davranması, çocuğa model olması açısından önemlidir.¹³⁵ Ailenin hoşgörülü olmayıp aşırı otoriter olması ise değerlerin kazandırılması açısından dezavantaj oluşturabilir. Zira değerler eğitiminde aşırı otoriter eğiticiler zorla, baskı kurarak, korkutarak ve katı kurallar koyarak eğitim vermeye çalıştıklarında nefrete, kin ve isyana yol açabilirler.¹³⁶

Ailede uyumlu ve sağlıklı iletişim kurmayı kolaylaştıran hoşgörü değeri, karşılıklı güven, sevgi ve saygının egemen olduğu ailelerde kendiliğinden ortaya çıkan bir davranış

¹³⁰ Bilgin, "İslam ve Hoşgörü", 118.

¹³¹ Emine Yeniterzi, "Hz. Mevlana'nın Hoşgörü Anlayışı", *Keşkül Dergisi* 19 (2011), 111-113.

¹³² Yener Özen - Fadime Cavanmirza, "İnsanın Rahmani Yanı Bir Erdem Olarak Adalet ve Hoşgörü (İnsanın Tanrısal Yanına Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2011), 467-468.

¹³³ Bilgin, "İslam ve Hoşgörü", 121.

¹³⁴ Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 334.

¹³⁵ Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 111.

¹³⁶ Hüseyin Yılmaz, "Bir Değer Eğitimsi Olarak Peygamber (s.a.v.) ve Hoşgörü Eğitimi", *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi (Bildiriler Kitabı)*, ed. Hasan Meydan (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 203.

olabilir. Özellikle sevginin hoşgörünün ön koşulu olduğu söylenebilir. Aile içinde zaman zaman yaşanabilecek kişiler arası sorunların çözülmesinde hoşgörülü yaklaşım, sorunun çözülmesini kolaylaştırabilir.¹³⁷ Ancak hoşgöründe haksızlığa meydan vermemek için ailede bir bireyin sürekli hoşgörü bekleyen, diğerinin ise hoşgörü göstermek zorunda kalan durumuna düşmemesi gerekir.¹³⁸ Diğer taraftan hoşgörü özellikle adaletsizlik, saygısızlık gibi hatalı davranışlar ve bunların sürdürülmesi karşısında gösterilebilecek bir tutum değildir. Çünkü hoşgöründe bireylerin zarar görmemesi esastır.¹³⁹

SONUÇ

Erdemli bireyler yetiştirmeyi mümkün kılan ve aileyi ayakta tutan temel değerlerin ailede inşasını psikolojik ve pedagojik yaklaşımla ele alarak sevgi, saygı sabır ve hoşgörü değerleri örneğinde incelemeyi amaçlayan ve doküman analizi yönteminin kullanıldığı araştırmada değerlerin kazandırılmasında ailenin rolünün önemi anlaşılmış ve ailede değerlerin inşasının birey ve aile hayatına olumlu yansımalarının olduğu tespit edilmiştir. Değerlerin aktarımı sosyo-kültürel bir sorumluluk olsa da aile değerlerin temellerinin atıldığı yerdir ve bu konudaki öncelikli sorumluluk aileye aittir. Çocuklar doğruluk, dürüstlük, saygı, sevgi, sözünde durma, vefa, adalet, merhamet gibi temel değerlerle ilk olarak aile ortamında tanışırlar. Ebeveynler çocukların tutumlarını, değerlerini, inançlarını, benlik algılarını, kişiliklerini ve kimliklerini kazanma süreçlerinde birinci derece referans kaynaklarıdır. Ancak ailede değerlerin kazanılması konusunda karşılıklı etkileşimden söz edilebilir. Öncelikli olarak yetişkinlerden çocuklara doğru bir etki olsa da belli bir olgunluğa eriştiklerinde çocukların değerlerle ilişkili davranışları, yetişkinlerin değerleri kazanma ve yaşama konusundaki motivasyonlarını artırabilmektedir.

Değerlerin aile içinde kazandırılmasında çocukluk dönemi kritik öneme sahiptir. Çocukların ebeveynlerinin ve diğer aile büyüklerinin kendileri ile ilgili ideallerini gerçekleştirme ve beklentilerini karşılama arzusu, onlar tarafından takdir edilme isteği, değerleri kazanma konusundaki ilgilerini uyandırabilir. Değerler öncelikle aile ortamında anne-baba ve diğer aile bireylerini taklit ile kazanılabilir. Çocukların değerlere uygun davranışlarının takdir edilmesi, ödüllendirmeler bu davranışların pekişmesini sağlayarak onları kalıcı hale getirebilir. Değerler örtük olarak aile bireylerinin davranışlarında bulunduğu model alma yoluyla da kazanılabilir. Çocuklar kendilerini aile bireylerine benzetmeye, böylece özdeşim kurmanın sağlayacağı duygusal doyuma ihtiyaç duyduklarından taklit ve model almanın bir türü olan özdeşimi de tercih edebilirler. Taklit, model alma, özdeşim kurma metotlarından hangisinin kullanılacağı çocuğun yaşı ve gelişim düzeyiyle de ilişkilidir. Ailede değerlerin öğrenilmesi sadece taklit, model alma ve özdeşim yoluyla değil, bilişsel anlamda belli metotlar kullanılarak eğitim öğretimle de gerçekleştirilir. Değerlerin eğitimi verilirken kazandırılması istenen değer ne olduğu, bu değerle ilişkili davranış örneklerinin neler olduğu, bu değerın kazanılması halinde ne tür faydaların oluşacağı konusunda aile bireylerine bilgi verilebilir. Aile içi diyaloglarda değerlerle ilişkili olabilecek güncel olaylardan bir gündem oluşturulabilir. Çeşitli vaka örneklerinden yola çıkarak değerlerle ilişkili olumlu olumsuz davranış örneklerinin aile ortamında tartışılması, çocuğun değer yargısı kazanmasına yardımcı olabilir. Olumsuz modellerin de olumlu modeller kadar dikkat çekmesi ihtimaline karşı çocuğa temel değerlere ters düşen davranışlar öğretilerek bu konuda farkındalık kazandırılabilir. Ailede değerlerin kazandırılmasında çocuklara, gençlere rol model olan aile büyüklerinin değerlere uygun davranma konusundaki kararlılıkları ise değerlerin içselleştirilmesini kolaylaştırabilir.

Ailede değerlerin inşasının bireye olumlu yansımaları olduğu gibi aileye de olumlu yansımaları olmaktadır. Aile değerler eğitimi için elverişli bir ortam oluştururken değerler de aile için koruyucu unsur olabilmektedir. Ailenin değerleri koruması, kazandırması,

¹³⁷ Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", 109.

¹³⁸ Bilgin, "İslam ve Hoşgörü", 116; Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", 111.

¹³⁹ Yılmaz, "Bir Değer Eğitimsi Olarak Peygamber (s.a.v.) ve Hoşgörü Eğitimi", 198.

yaşatması halinde aile değerinin kendisi de korunmakta ve kazanılan pozitif değerler ailenin sağlıklı bir şekilde devamını sağlamaktadır. Değerlerin bireye yansımaları ise kişiliği ve kimliği oluşturma aşamasında ortaya çıkmaktadır. Aile, değerlerin etkisiyle kişiliğin istendik yönde biçimlenmesini sağlamaktadır. Aile bireyleri arasında çeşitli yöntemlerle aktarılan ve yaşatılan değerler içselleştirilerek zamanla tutumlaşırken tutum haline gelen değerlerin etkisiyle karakter biçimlenir. Diğer taraftan değerler karakter güçlerinin ve erdemlerin temelini oluşturduklarından ailede değerlerin kazanılması, aile bireylerinin psikososyal uyumunu da olumlu etkiler.

Değerler skalası oldukça geniştir ve her bir değer aileye sağlayacağı katkı tartışılmazdır. Tüm değerlerin ele alınması araştırmanın sınırlarını aşacağından araştırmada aile için önemli olduğu düşünülen sevgi, saygı, sabır, hoşgörü değerleri seçilmiş ve incelenmiştir. Bu değerlerden sevgi, bireyin en temel psikolojik ihtiyacıdır ve aile sevgi ihtiyacının karşılandığı en doğal merkezdir. Sevgi değeri ailede yaşatıldığında hem kazanılması kolaylaşır hem de bireyin kişilik gelişimine ve ailenin mutluluğuna katkı sağlar. Gerek eşler arasında gerekse ebeveyn - çocuk arasındaki sevgi, aileyi aile yapan, ailenin devamını sağlayan, aile bağlarını güçlendirir ve aile mutluluğunu doğrudan etkileyen bir değerdir. Ailede sevgi değerinin yaşatılmaması ve eksikliğinin hissedilmesi durumunda ise hem aile bireylerinin ruh sağlığı hem de ailenin mutluluğu tehdit altına girer. Sevgi doğuştan getirilen bir duygu olmakla birlikte onun değere dönüşmesi ve bir tutum haline gelmesi bir öğrenme konusudur. Aile ilk eğitim yeri olduğundan sevgi değerinin temeli ailede atılır. Diğerlerini sevebilme potansiyelinin açığa çıkması için bireylerin kendilerini sevmesi önemli olduğundan öncelikle bunun üzerinde durulabilir. Aile bireylerine sevmenin ve sevilmenin güzelliğini bilişsel olarak kavratmak önemlidir. Ebeveynler başta olmak üzere diğer aile bireyleri, sevgi değerinin kazanılması açısından çocuklara modeldirler. Aile içinde karşılıklı ve koşulsuz sevginin hissedilmesi, bu değeri kazanma motivasyonunu artırabilir. Sevginin iletilmesi açısından aile içi iletişimde sevgi ifade eden sözcüklerin kullanılması, sevginin açıkça ifade edilmesi, sevilene ilgi gösterme ve zaman ayırma, özel günlerde hediyeleşme gibi sevgiyi gösteren davranışların tercihi, aile içinde sevgi bağlarını güçlendirir. Sevgi ve ilgi duygularını birbirlerine ileten aile bireyleri kendilerini değerli hissettikleri gibi aileye güçlü bir aidiyet duygusuyla bağlanırlar ve böylece sevgi değeri içselleştirilmiş olur.

Aile gibi yakın ilişkilerin olduğu topluluklar için sevgi ne kadar önemi tartışılmaz bir değer ise saygı da o derece önemlidir. Saygı ve sevgi değerleri adeta birbirini inşa eder. Saygı diğer değerler gibi eğitimle öğretilen bir değerdir. Bu değer ailede inşa edilirken “kendine saygı” ve “koşulsuz saygı” üzerinde durulabilir. Aile bireylerine insanların eksiklikleri, engelleri, dilleri, cinsiyetleri, renkleri vs. ne olursa olsun, her bireyin koşulsuz bir şekilde insanî saygıyı hak ettiği ve temel insan haklarından yararlanmaya hakkı olduğu öğretilir. Ancak koşulsuz saygının yanlış anlaşılması için koşulsuz itaat anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Saygı değerinin yaşatılmadığı bir ailede aile içi ilişkilerde sorunlar baş gösterebilir ve aile bütünlüğü tehdit altına girebilir. Saygı değerinin kazanılması, aile içi huzura katkı sağladığı gibi bireyin sağlıklı ilişkiler kurmasına yardımcı olarak sosyal hayatında başarılı olmasını da sağlar.

Ailede inşası ve yaşatılması önemli olan değerlerden biri de sabırdır. Aile sabır değerinin kazandırılması açısından önemli fırsatları içinde barındırır. Sabır eğitimi verilirken ebeveynlerin ve aile büyüklerinin model olmaları önemli olmakla birlikte sabırla karıştırılan bazı tutumlardan sabrı ayırmak da son derece önemlidir. Bu değer kazandırılırken öncelikle aile bireylerine sabrın gönüllü bir dayanma ve direniş olduğu, pasif bir şekilde dışını sıkarak oturup beklemek olmadığı, tahammülde bulunan katlanmanın sabırdan ayrı bir şey olduğu konusunda bilgi verilmelidir. Davranışsal boyutta sabrı kazandırmak ve yaşatmak için ise bekleme pratiği, çeşitli sanat ve spor etkinlikleri ile aktif bir biçimde ilgilenme gibi sabır pratikleri yararlı olabilir. Aile içinde kazandırılan sabır hayat boyu zorluklarla başa çıkmak

zorunda olan bireyin karakter güçlerinden biri olabileceği gibi ailenin devamını sağlayan, onu koruyan ve güçlendiren değerlerden biri olabilir.

Hoşgörü ailede kazanılması gereken değerleri arasındadır. Bu değer kazandırılması için öncelikle ebeveynlerin ve aile büyüklerinin hoşgörülü olmaları önemlidir. Hoşgörü ortamında büyüyen çocukların hoşgörü eğilimlerinin daha güçlü olması beklenir. Ailede karşılıklı hoşgörü yaşatıldığında aile bireyleri karşılaştıkları durumları çok yönlü ele alabilir, kurallara uyma konusunda esnek olabilir, toleranslı davranabilir. Hoşgörü değerinin inşasında çocuk da olsa aile bireylerini belli bir kalıba girmeye zorlamamak, kendisi olmasına imkân vermek, tercihlerine saygılı olmak önemlidir. Ayrıca artık dünyada çok kültürlü toplumlar yaygınlaştığından ailede hoşgörünün yanı sıra birlikte yaşama bilincinin kazandırılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Böylece aile bireyleri farklılıkları kabul edip ayrıştırma ve ötekileştirme yerine hoşgörülü davranmayı tercih eder ve aileden başlayıp tüm topluma yayılan bir barış iklimi oluşabilir. Hoşgörü karakter özelliklerinden biri haline geldiğinde aile bireylerinin sosyal hayatlarında sağlıklı iletişim kurmalarına yardımcı olabilecek bir değer olabilir, aile huzuruna katkı sağlayarak onu güçlendirebilir.

Ailede değerlerin inşasını konu alan bu çalışmada aile için önemli olduğu düşünülen sevgi, saygı, sabır ve hoşgörü değerlerinin inşası psikolojik ve pedagojik perspektiften ele alınmıştır. Ancak araştırma konusu daha ziyade değerler eğitimi alanının konusu olduğu için bu değerlerin ailede inşasında kullanılacak bir model geliştirilmemiştir. Araştırma sürecinde literatürde daha çok okulda değerler eğitimi ile ilgili çalışmaların olduğu, ailede değerlerin eğitimi ile ilgili çalışmaların sınırlı olduğu görülmüştür. Araştırma sürecinde değerler eğitimi konusu ile ilgilenen araştırmacılar tarafından değerler eğitimi aile temelinde de ele alan çalışmaların yapılmasına ve bu çalışmaların ışığında ailede değerlerin eğitimi ile ilgili oluşturulacak modellerin geliştirilmesine ihtiyaç olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda yapılacak çalışmaların alanda önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışmada yalnızca sevgi, saygı, sabır, hoşgörü değerlerinin ailede inşası ele alınmıştır. Başka araştırmalarda ailede inşa edilecek aile için önemli olan diğer değerlerin de psikolojik ve pedagojik yaklaşımla ele alınmasının yararlı olacağı düşünülmektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

Akın, Sabri N. "İslam'da İnsan Sevgisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2007), 137-147.

Akın, Zeliha – Öztürk, Ergün. "Değer Eğitimi Sürecinde Okul Aile İşbirliği: Bir Nitel Çalışma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/42 (2021), 73-112. <https://doi.org/10.34234/ded.912583>

- Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014), 1-20.
- Aluş, Yadigar - Selçukkaya, Suzan. "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2016), 151-175.
- Arıcı, İsmail - Tokur, Behlül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları Ve Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 31-48. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11991>
- Aslan, Ömer. "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 357-380.
- Aristoteles. *Nikomakos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Arslan, Adem - Ulaş, Abdulhak Halim. "Değer Odaklı Aile Eğitim Programına Yönelik Ebeveynlerin Çocuklarının Kazanmalarını İstedikleri Kök Değerlerin Belirlenmesi". *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 5/1 (2021), 63-78. <https://doi.org/10.38015/sbyy.857482>
- Aybey, Salih. "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 544-560. <https://doi.org/10.15869/itobiad.398540>
- Avcı, Mahmut. "Tehzibu'l-Ahlâk'da Sevgi Erdemi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018 -Özel Sayı), 3021-3033.
- Avery, Robert vd. *Redhouse Sözlük*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1993.
- Bacanlı, Hasan. "Değer, Değer midir?". *Eğitime Bakış* 7/3, 18-21.
- Balcı Arvas, Fatma. *Aile Psikolojisi, Din ve Değerler*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Belen, Fatma Zeynep. "Eşlerarası İletişime Manevi Psikolojik Yaklaşım". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 177-194.
- Bilgin, Beyza. "İslam ve Hoşgörü". *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 115-128.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 9. Basım, 2004.
- John Bowlby. *Bağlanma*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Cesur, Sevim vd. "Bir Değerler Skalasının Geliştirilmesi ve Bu Skalının Politik ve Dini Yönelimle İlişkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/66 (2018), 401-420. <https://doi.org/10.17755/esosder.307101>
- Cevizci, Ahmet. "Hoşgörü". *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Çağan, Kenan. "Ailenin İşlevleri". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. 83-93. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Çağrıçı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008. 35/337-339.
- Çetin, Veysel. "Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2010), 49-76.
- Demirutku, Kürşad. *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü*. Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2017.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2011), 5-25. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001054
- Ekin, Yunus. "Sevgiye Götüren Yollar ve Sevgi Önündeki Engeller". *İslam'da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Elmalı, Osman. "Liberal Bireyciliğin Ahlaksal Zayıflığına Bir Eleştiri: Macintyre'in Toplumsal Erdem Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2010), 391-410.
- Ergil, Doğu. "Tahammül Hoşgörü ve Ahlak". *Bugün Gündem Gazetesi* (18 Ağustos, 2011).

- Ermış, Egemen- İmamoğlu, Osman. "Değişik Fakültelerdeki Öğrencilerin Sabır Eğilimlerinin Araştırılması". *OPUS International Journal of Society Researches* 13/19 (2019), 263-280.
- Ersanlı, Kurtman. "Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 5/1 (1990), 51-54.
- Fromm, Eric. *Sevme Sanatı*. çev. Özden Saatçi Karadana. İzmir: İlya, 6. Basım, 2011.
- Gazâli. *İhyau' Ulumi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. IV. İstanbul: Bedir Yayınevi, trs.
- Gençtanırım, Dilek. "Bireysel Farklılıklar". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Şerife Işık. 269-306. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Gene, Yıldırım – Bulut, Sefa. "Duyarlı Sevgi". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2021), 145-156. <https://doi.org/10.36657/ihcd.2021.82>
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası*. Ankara: Gazi Yayınları, 2020.
- Göz, Kemal. "Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına Bakışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 1-25. <https://doi.org/10.17859/pauifd.723865>
- Gül, Hatice. "Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 83-96. <https://doi.org/10.47145/dinbil.837193>
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 23 Aralık 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Gürer, Banu. "Ailede Din ve Ahlak Eğitimi". *Aile Yazıları/7*. ed. Saim Sakaoğlu vd. Ankara: Başak Matbaacılık, 2015.
- Hazan, Cindy – Shaver, Philip R. "Bağlanma: Yakın İlişkilerle İlgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve". çev. Ali Dönmez. *Psychological Inquiry* 5/1 (1998), 1-49. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000242
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Işık, Sefer Yetkin. "Küçükleri Saymak: Geleneksel Saygı Anlayışının Krizi ve Değişime Çocuklardan Başlamak". *Saygı*. ed. İlker Özdemir, Sefer Yetkin Işık. 5-30. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016.
- Işık, Şerife. "Edimsel Koşullanma". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Şerife Işık. 392-423. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- İsfahanî, Ragıb. *Müfredat Elfazi'l Kur'an-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Yayıncılık, 2016.
- Karaca, Faruk- Güzel Fahri. "Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 205-232. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1175550>
- Kıral, Erkan. "Kayıp Giden Bir Değer: Saygı". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 4-10.
- Kabakçı, Ömer Faruk. "Karakter Güçleri ve Erdemli Oluş: Güçlü Yanlara-Dayalı Psikolojik Danışma ve Değerler Eğitimi Yeni Bir Yaklaşım". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 6/45 (2016), 25-40.
- Kandemir, Mehmet. "Bilişsel Gelişim". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Şerife Işık. 89-146. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Kızılgeçit, Muhammet. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayıncılık, trz.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

- Kutluer, İlhan. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020. 30/386-388.
- Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108.
- Meydan, Hasan vd. *Zonguldak'ta Hayatın Anlamı ve Aile Değerleri Üzerine Olgusal Bir Araştırma*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Özdemir Bişkin, Serap – Sop, Aylin. "Karakter Güçleri Envanteri Erken Çocukluk Formu'nun Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 177-193. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2021.21.60703-654580>
- Özen, Yener – Gülaçtı, Fikret. "Duyuşsal Alan Öğrencilerinden Sevgi ve Sevgi Kuramları (Sevgiye Dair Söylenceler)". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2010), 135-149.
- Özen, Yener– Cavanmirza, Fadime. "İnsanın Rahmani Yanı Bir Erdem Olarak Adalet ve Hoşgörü (İnsanın Tanrısal Yanına Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2011), 457-472.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi, 2017. <https://doi.org/10.14527/9786052411308>
- Sayar, Kemal. "Aşkın ve Sevginin Psikolojisi". *İslam' da Sevgi Temelinde Beşeri Münasebetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Schnitker, Sarah Ann. *An Examination of Patience and Well-being*. California: Philosophy in Psychology, Doctora Thesis, 2010.
- Schnitker, Sarah Ann. "An Examination of Patience and Well-Being", *The Journal of Positive Psychology* 7/4 (2012), 263-280. <https://doi.org/10.1080/17439760.2012.697185>
- Seyyar, Ali. *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2003.
- Şahin, Şeyma- Kılıç, Abdurrahman. "Öğrencilerin Sevgi Algılarına İlişkin Kavram Ağları". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* n53/53 (2021), 287-308.
- Şenel, Asuman-Şenel, Osman Emir. "Sanat-Sabır İlişkinde Geleneksel Ebrû Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2022), 270-277. DOI: 10.54600/igdirsosbilder.1025098
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tarhan, Nevzat. "Toplumsal ve İnsani Boyutta İmkân ve İmtihan Alanı Olarak Aile". *Çocuk ve Medeniyet* 6/11 (2021), 17-29. <https://doi.org/10.47646/CMD.2021.243>
- Turfe, Tallal Alie. *Patience in İslam: Sabr*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an Inc., 1996.
- Uysal, Enver. "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslâmî Erdemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 /1 (2003), 51-69.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yeğin, Abdullah vd. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*. İstanbul: Türdavi Yayınları, 1987.
- Yeniterzi, Emine. "Hz. Mevlana'nın Hoşgörü Anlayışı". *Keşkül Dergisi* 19 (2011), 110-115.
- Yıldırım, Neşide. "Yaşam Döngüsünde Aile, Aile Bireyleri ve Akralıklar". *Aile Yazıları*/7. ed. Saim Sakaoglu vd. 35-62. Ankara: Başak Matbaacılık, 2015.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 109-132.
- Yılmaz, Hüseyin. "Bir Değer Eğitimsi Olarak Peygamber (s.a.v.) ve Hoşgörü Eğitimi". *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi (Bildiriler Kitabı)*. ed. Hasan Meydan. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Yolcu, Ayfer. "Sevginin Birey, Aile, Toplum ve Eğitim Üzerindeki Etkileri". *Academic Platform Journal of Halal Lifestyle* 4/2 (2022), 59-71.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 566-587

**Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngöruları ile Bir
İmam Hatip Okulu Tasavvur Etmek**

*Envisioning an Imam-Hatip School with Experience,
Paradigm and Future Predictions*

Ali Kemal ACAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
Dr., Ministry of National Education General Directorate of Religious Education.
Ankara/Türkiye

✉ racalamekila@hotmail.com  orcid.org/0000-0001-7011-5864

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Acar, Ali Kemal. “Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngöruları ile Bir İmam Hatip Okulu Tasavvur Etmek”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 566-587. <https://doi.org/10.52637/kiid.1358265>

Cite as: Acar, Ali Kemal. “Envisioning an Imam-Hatip School with Experience, Paradigm and Future Predictions”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 566-587. <https://doi.org/10.52637/kiid.1358265>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Ali Kemal ACAR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Tecrübe, Paradigma ve Gelecek Öngörülerini ile Bir İmam Hatip Okulu Tasavvur Etmek

Öz

Din, sekülerizmin hâkimiyetine rağmen varlığını korumakta -farklı görüşler olsa da- gelecekte de korumaya devam edecektir. Eğitim ise hayat boyu niteliği kazanan farklı alternatiflerle erişim imkânı bulan, zaman ve zemine çok da ihtiyaç duymayan, teknoloji ağırlıklı bir sürece evrilmektedir. Din ve eğitim gibi iki kadim olgunun kesişimi olarak nitelendirilebilecek olan din eğitimi ve bunun somutlaşmış bir biçimi olarak imam hatip okulları farklı bir zeminde yer almaktadır. Bu kurumlar hem sabiteleri hem değişimi birlikte mezcedecek özellikleri haizdir. Çalışmada imam hatip okullarının öne çıkan özellikleri merkezinde, bugünün hâkim paradigmalardan ve geleceğin eğitim öngörülerinden hareketle bu okullar için bir sentez oluşturulmaya çalışılmıştır. Okullara yönelik dün, bugün ve yarın kurgusuyla bütüncül bir perspektif denemesi yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Doküman incelemesi yapılmış, elde edilen veriler ayrıca içerik analiziyle incelenmiştir. Araştırmada elde edilen verilerle karşılaştırma, yorum, varsayım, çıkarıma ve değerlendirmelere gidilmiştir. Konuyla ilgili fikir ve uygulamalar, bu veriler çerçevesinde anlaşılmalı ve araştırılmaya çalışılmıştır. Çalışmayı zamansal olarak bu bütüncül yaklaşım farklı kılmaktadır. Kısmen ilgili olsa da üç farklı alan, imam hatip okullarının dün, bugün ve yarını çerçevesiyle bir araya getirilmiştir. İlki, güne kadar imam hatip okullarının öne çıkan özellikleri ve görece sorun alanlarıdır. İkincisi bugün hâkim olan paradigmalardır. Üçüncüsü ise geleceğin eğitim öngörüleridir. Nihayetinde günün tecrübesi, günün değerler dizisi ve gelecek öngörüsü ile okullar için bir model denemesi yapılmıştır. İmam hatip okulları farklı bakış açılarıyla birbirine zıt görüşlerle ele alınan gelen kurumlar olmuştur. Cumhuriyet dönemi tecrübesinin tüm olumlu ya da olumsuz gelişmelerini yaşamıştır. Tüm bu tartışmaların dışında sosyo-kültürel yapıdan etkilendiği gibi okulların etkilediği alanlar da var olagelmıştır. Bu yönüyle tecrübe barındıran eğitim kurumlarıdır. İdeolojik yaklaşım, fonksiyon, tercih, kimlik, memnuniyet, akademik başarı ve meslek dersleri okullarda öne çıkan başlıklardır. Bugüne hâkim paradigmalardan ise içinde yaşanan atmosfer benzetmesiyle ele alınabilir. Çoklu etkileşimden söz edilebilse de bütünün içindeki küçük yerinde okullar açısından etkilenmenin daha ağırlıklı olacağı da kestirilebilir. Tüketim, bireycilik, yalnızlaşma, özgürlük, dini ve din içi çoğulculuk, sanallaşma, teknoloji, kentleşme, dini akımlar ve sekülerleşmenin bugünün toplumunun başat değerleri olduğu belirlenmiştir. Gelecek öngörülerinde odak kavramın teknoloji olduğu görülebilmektedir. Teknolojinin yoğun kullanımı tüm yönleriyle hayatı değiştirmektedir. Gelecek karmaşıklığın yanında belirsizliği de ihtiva etmektedir. Muhtemeldir ki teknolojinin getireceği değişimle "insan" ikincil kılınmaya, insana dair tüm değerler de uluslararası kuruluşlar ve çok uluslu şirketlerin değerleriyle ikame edilmeye çalışılacağı benzetilmektedir. Teknolojiye "herşey" anlamı yüklenmemeli diğer yandan gelişmeler değersizleştirilmemelidir. Teknolojinin hayatı kolaylaştırdığı gibi zorlaştıracığı hususların da varlığı gözden uzak tutulmamalıdır. Eğitim açısından da teknoloji önemli roller üstlenecektir. Erişim, katılım, kalite, öğretim programları, akademik başarı gibi eğitim bileşenlerinde de değişim kaçınılmaz olmaktadır. Bu yönüyle okullarda teknoloji bağımlılığına yönelik erken yaşlardan itibaren önlemler alınması gerekmektedir. Nihayetinde gelecekte teknolojiye ayak uydurabilecek bireylerin varlığı önem arz edecektir. Eğitim tamamıyla teknolojinin hegemonyasına bırakılmamalı, insan faktörü her zaman için merkezi bir rol almalıdır. Öğrenmenin zaman ve zemini aşan boyutu da dikkate alındığında öğrenenin merkezde olduğu fakat sabitelerin varlığının da önemsendiği bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Gelecek öngörülerinde teknolojinin, eğitimin felsefe, program, mekân ve zaman sınırlarını aşan özellikleriyle piyasanın istediği bir bireyi hedeflediği bulgulanmıştır. Nihayetinde imam hatip okulları için dün, bugün ve yarın perspektifinde din ve ahlaktan beslenen insanın merkezde olduğu, teknolojinin araçsallaştırıldığı bir yaklaşım geliştirilmesi gerekliliğine ulaşılmıştır. Bununla birlikte eğitimde araç olarak teknolojinin ihtiyaçlar çerçevesinde etkin ve verimli kullanımı zorunluluk arz etmektedir. Teknolojinin eğitime sunacağı katkılardan azami derecede yararlanmak gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Okulları, Eğitim, Gelecekte Eğitim, Paradigma.

Envisioning an Imam-Hatip School with Experience, Paradigm and Future Predictions

Abstract

Religion maintains its existence despite the dominance of secularism even if there are different opinions and will continue to do so in the future. Education, on the other hand, is evolving into a technology-oriented process that provides access to different alternatives that gain lifelong quality and does not require much time and space. Religious education, which can be described as the intersection of two ancient phenomena such as religion and education, and imam-hatip schools as its embodied form, are on a different ground. These institutions have the characteristics of combining both constants and change. In the study, an attempt was made to create a synthesis for these schools, focusing on the prominent features of Imam Hatip schools, based on today's dominant paradigms and future educational predictions. A holistic perspective was attempted for schools with the framework of yesterday, today and tomorrow. Qualitative research method was preferred in the study. Document analysis was conducted and the obtained data was also examined with content analysis. Comparisons, interpretations, assumptions, inferences and evaluations were made with the data obtained in the research. Ideas and practices on the subject have been tried to be understood and researched within the framework of this data. This holistic approach makes the study different in terms of time. Although partially related, three different fields are brought together within the framework of the past, present and future of imam-hatip schools. The first is the prominent features and relative problem areas of imam-hatip schools until yesterday. The second are the paradigms that dominate today. The third is the education predictions of the future. Finally, a model trial was made for schools with yesterday's experience, today's set of values and future predictions. Imam hatip schools have been institutions that have been discussed from different perspectives and with opposing views. It has experienced all the positive or negative developments of the Republic period experience. Apart from all these discussions, there have also been areas affected by schools as well as by the socio-cultural structure. They are educational institutions with experience in this aspect. Ideological approach, function, preference, identity, satisfaction, academic success and vocational courses are the prominent topics in schools. The dominant paradigms today can be discussed with the analogy of the atmosphere we live in. Although multiple interactions can be talked about, it can be predicted that the impact will be more intense for schools, with their small place in the whole. It has been determined that consumption, individualism, isolation, freedom, religious and intra-religious pluralism, virtualization, technology, urbanization, religious movements and secularization are the dominant values of today's society. It can be seen that the focal concept in future predictions is technology. Intensive use of technology changes life in all aspects. The future contains complexity as well as uncertainty. It is likely that with the change that technology will bring, "human" will be made secondary and all human values will be replaced with the values of international organizations and multinational companies. Technology should not be interpreted as "everything", on the other hand, developments should not be devalued. While technology makes life easier, it should also not be overlooked that it can make life difficult. Technology will also play important roles in terms of education. Change is inevitable in educational components such as access, participation, quality, curriculum and academic success. In this respect, precautions should be taken against technology addiction in schools from an early age. Ultimately, the existence of individuals who can keep up with technology will be important in the future. Education should not be left entirely to the hegemony of technology, the human factor should always have a central role. Considering the dimension of learning that transcends time and place, there is a need for an approach in which the learner is at the center but the existence of constants is also taken into consideration. In future predictions, it has been found that technology targets an individual desired by the market, with its features that transcend the boundaries of philosophy, program, space and time of education. Ultimately, it has been reached that it is necessary to develop an approach for Imam Hatip schools, in which people, nourished by religion and morality, are at the center and technology is instrumentalized, in the perspective of yesterday, today and tomorrow. However, it is imperative to use technology as a tool in education effectively and efficiently within the framework of needs. It will be necessary to make maximum use of the contributions of technology to education.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip Schools, Education, Education in the Future, Paradigm.

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz dönem farklı isimlerle anılsa da daha çok postmodern dönem olarak nitelenmektedir. Bu dönemde din, merkezi olmasa da gücünü koruyan yapısıyla varlık göstermektedir. Merkezi rolünü sekülerizm almasına rağmen dinin varlığını koruduğu ve koruyacağına dair görüşler ön plandadır.¹ Eğitim ise kitleselleşen, hayat boyu sürdürülen yapısıyla zaman ve zemine ihtiyaç duymamakta, teknoloji ağırlıklı bir niteliğe bürünmektedir.² İki olgu da siyasi, ekonomik, hukuki vb. birçok yapıyla etkileşim göstermektedir. Din ve eğitim gibi iki kadim olgunun kesişimi olarak din eğitimi ve bunun somutlaşmış biçimiyle imam hatip okulları farklı bir zeminde yer almaktadır. Bu okullar hem sabiteleri hem değişimi birlikte mezcedecek özellikleri haizdir. Bu yönüyle imam hatip okulları da sadece bir okul değil arkasında birçok kurumu, toplumsal yapıyı, siyasal tercihi, sosyo-kültürel yapıyı resmeden özelliklere sahiptir.

İmam hatip okulları farklı bakış açılarıyla birbirine zıt görüşlerle ele alınan gelen kurumlar olmuştur. Bu kurumlar Cumhuriyet dönemi tecrübesinin tüm olumlu ya da olumsuz gelişmelerini yaşamıştır. Siyasal değişikliklerden doğrudan etkilenmiş, birçok kez gündemde yer almış, rejime tehdit ya da okul olmanın ötesinde anlamlar taşıdığı öne çıkarılmıştır.³ Eğitim sisteminin bir parçası olmasına ve niceliğiyle sistemde küçük yer etmesine rağmen okullar tartışmaların merkezinde yer almış ve almaya da devam edeceği benzenmektedir.

Tüm bu tartışmaların dışında sosyo-kültürel yapıdan etkilendiği gibi okulların etkilediği alanlar da var olagelmıştır. Bu yönüyle tecrübe barındıran eğitim kurumlarıdır. İmam hatip okullarının serencamı üzerinden ülkenin yaşadığı gelişmeleri okumak da mümkün görünmektedir. Nihayetinde siyasetten fazlaca etkilenen kurumlar olmuştur.⁴ Buna ideolojik yaklaşımlar da eklendiğinde farklı algılara imkân verebilmiştir.

Günümüzde hâkim paradigmlar ise içinde yaşanan atmosfer benzetmesiyle ele alınabilir. Her ne kadar çoklu bir etkileşimden söz edilebilse de bütünün içindeki küçük yeriyle okullar açısından etkilenmenin daha ağırlıklı olacağı kestirilebilir. Okullar; toplumsal, kurumsal ve bireysel yönleriyle ve eğitim gibi içinde buldukları sistemlerle ulusal-uluslararası tüm gelişmelerden etkilenmektedir. Teknolojinin yoğun kullanımı tüm yönleriyle hayatı değiştirdiği gibi erişim, katılım, kalite, öğretim programları, akademik başarı gibi eğitimin tüm bileşenlerinde de değişimi beraberinde getirebilmektedir. Bireyin öne çıkarılması, tüketimin ısrarla teşviki, özgürlüğün sınır tanımazlığı gibi tüm gelişmelerin de benzer etkileriyle eğitim sisteminde değişimlere kaynaklık ettiği görülebilmektedir.

Gelecek ise merak, bilinmezlik, algı ve manipülasyonlar, ileri teknoloji, karamsarlık ya da iyimserlik gibi birçok kavramla ele alınmaktadır. Yapay zekâ, distopya ve üstinsan gibi kavramsallaştırmalar öne çıkarılmaktadır.⁵ Gelecekteki eğitim söz konusu olduğunda teknolojinin odak kavram olduğundan hareket edilebilir. Eğitimin teknolojiyle var olan ilişkisi daha da yoğunlaştırılacaktır. Muhtemeldir ki "insan" ikincil kılınmaya, insana dair tüm değerler de uluslararası kuruluşlar ve çok uluslu şirketlerin değerleriyle ikame edilmeye çalışılacağına benzenmektedir.⁶ Yapay zekânın eğitime yansımaları, ihtiyaç duyulacak beceri ve

¹ Alper Yağcı, "Türkiye'de Bireylerin Sol-Sağ Ayrımına Göre Konumlanışı: Dünya Değerler Araştırması 1990-2018 Verilerinin İncelenmesi", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 43.

² Harun Er vd., "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2021), 57.

³ Ruhi Sarpkaya, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri", *Toplum ve Demokrasi* 2/3 (2008), 26.

⁴ Atiye Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 217.

⁵ Sıla Kozacıoğlu, *Toplum 5.0 ve Yapay Zekâ Bağlamında Gerçekleşen Toplumsal Dönüşümün Sosyolojik Analizi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 124.

⁶ Selim Uçak - H. Haluk Erdem, "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"", *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 88.

yetkinlikler, gelecekte bireylerin özellikleri ve eğitimin kazandırması gerekenler gibi hususlar bu bağlamda öne çıkmaktadır.

Çalışma buradan hareketle tespit ve değerlendirme yapmaya, öngörü ve önerilerde bulunmaya matuf olarak yapılmıştır. Üç farklı alan, imam hatip okullarının dünü, bugünü ve yarını bütünlüğünde bir araya getirilmiştir. Alanlardan ilki, imam hatip okullarının güne kadar öne çıkan özelliklerinden oluşmaktadır. Bu özelliklerin, okulların görece sorun alanları olarak da ele alınmasını mümkün kılmaktadır. İkincisi bugün hâkim olan paradigmalardır. Bu alan okulların da içinde bulunduğu atmosferi tanımlama çabası olarak anlaşılabılır. Sonuncusu ise geleceğin eğitim öngörüleridir. Öngörüler, imam hatip okullarını da içine alacak biçimiyle geniş bir perspektifte değerlendirilmeye çalışılmış, “Geleceğin eğitiminde imam hatip okulları” gibi bir indirgemeye gidilmemiştir. Gelecekteki eğitimin genel özelliklerine odaklanılmıştır. Nihayetinde sonuç kısmında dünyanın tecrübesi, bugünün değerler dizisi ve gelecek öngörülerini ile bir sentez oluşturulmaya çalışılmış, okullar için bir tasavvur denemesi yapılmıştır. Bunu, okullar için politika önerileri oluşturma gayreti olarak da değerlendirmek mümkündür. Literatürde imam hatip okullarının dünü ve/veya bugününe yönelik çalışma sayısı oldukça yüksektir. Okullarla ilgili dün, bugün ve yarına yönelik daha dar bir konu kapsamında yapılan çalışma sayısı ise birkaçı geçmektedir.⁷ Bu yönüyle geleceği de içine alacak şekilde bütüncül bir yaklaşımla konuyu ele alan bir çalışmanın olmayışı hareket noktası olmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Doküman incelemesi yapılmış, elde edilen veriler ayrıca içerik analiziyle incelenmiştir. Araştırmada elde edilen verilerle karşılaştırma, yorum, varsayım, çıkarsama ve değerlendirmelere gidilmiştir. Konuyla ilgili fikir ve uygulamalar, bu veriler çerçevesinde anlaşılmasına ve araştırılmasına çalışılmıştır.

1. DÜNÜN TECRÜBESİ

1.1. İmam Hatip Okullarına Yaklaşımlar

Cumhuriyet dönemi boyunca laiklik; dini, din eğitimini ve dolayısıyla imam hatip okullarını etkileyen başat bir faktör olmuştur. Zaman içinde katı bir yaklaşımdan din ve vicdan hürriyetine evrilen, özgürlükçü bir laiklik anlayışının zemin bulduğundan söz edilebilir.⁸ Burada lineer bir gelişmeden değil şartlara göre değişen bir çeşitlilikten söz etmek daha doğru olacaktır.

Demokratikleşme, komünizm vb. uluslararası etkiler,⁹ din-devlet-toplum ilişkileri gibi değişimler de okulların sürdürülebilirliğinde etken olmuştur.¹⁰ İmam hatip okullarına yaklaşımlar bu süreçte çeşitlilik göstermiştir. Olumsuz yaklaşımlarda; araç olarak kullanıldığı sıklıkla öne çıkarılmıştır. İdeolojik mücadele aracı, İslamlaşmanın hizmet aracı, radikal dini ya da siyasi akımlara karşı kalkan olma, dinin kontrolü¹¹ vb. bunlara örnek olarak verilebilir.¹² Cumhuriyetin temel değerleriyle barışık olmadıkları,¹³ rejime tehdit oluşturdukları vurgulana gelmiştir.¹⁴ Devamında toplumsal farklılıklarla çatışmaya kaynaklık edebileceği,¹⁵ sürekli bir gerilim kaynağı olarak görüldüğü belirtilir.¹⁶ Varlıkları ve

⁷ Bkz. İhsan Toker – Celal Özcan, “Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını”, *Eskiye* 35 (2017).

⁸ Gülşen Sayın, *Türkiye’de Laiklik Anlayışı ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması (1982-2013)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 127.

⁹ Sinan Ateş, *Cumhuriyet Döneminde Din Politikası ve Din-Siyaset İlişkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 240.

¹⁰ İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2007), 48.

¹¹ Ayşe Zişan Furat, “2002 Sonrası Türkiye’yi Tanımlamak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Liseleri Algısı”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 111.

¹² Furat, “2002 Sonrası Türkiye’yi Tanımlamak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Liseleri Algısı”, 111.

¹³ Sarpkaya, “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”, 26.

¹⁴ Kaymakcan, Recep - Aşlamacı İbrahim. “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 79.

¹⁵ Sarpkaya, “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”, 26.

görünürlüklerinin artması dinseliliğin geri dönüşü olarak da okunabilmektedir.¹⁷ Bu yaklaşımın eğitime uygulamasında ise seküler eğitim kurumlarına alternatif oldukları ileri sürülmüştür.¹⁸ Mesleki alanla sınırlandırılması gerektiği vurgulana gelmiştir.¹⁹ Her ne kadar farklı değişkenler olsa da asıl etken siyasi konjonktür olmuştur.²⁰ Okullar üzerinden siyaset yapılıması varlıklarının sürekli sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.²¹ Tabiatıyla tüm bu suçlamalar, okulların tehdit olmadıklarını ispat çabasıyla karşılık bulmuştur.²² Siyasete kaynaklık etmediği, politize kuşakların yetiştirilmediği vurgulanmıştır.²³ Din görevlisi yetiştirmek üzere açıldıkları, bir eğitim kurumunun ötesinde anlam taşıdığı,²⁴ dinin suiistimaline imkân vermedikleri, diğer okullardan farklarının olmadığı belirtilmiştir.²⁵ Tek tip bir nesle kaynaklık etmediği, radikal dindarların yetişmediği,²⁶ dünyevi alanla bütünleşmelerine rağmen gelenekselleşmiş karşı duruşu da ikna edemedikleri ifade edilmektedir.²⁷ Her ne kadar olumsuzluklar var olagelse de okullar hakkında farklı düzenlemelerin varlığı değişime açık bir alan görünümü de sağlamaktadır.²⁸ Okulların politik tartışmaların dışına taşınması istenmektedir.²⁹ Nihayetinde siyasi ve ideolojik yaklaşımlar kurumları tartışma odağı kılmakta ve istenen hizmetin verilmesine de engel olabilmektedir.³⁰

1.2. Öne Çıkan Özellikleriyle İmam Hatip Okulları

Siyasi ve ideolojik yaklaşımların baskınlığı okullara dair birçok konuda eleştiri ve savunuları beraberinde getirmiştir. Süreç içerisinde farklı nedenlerin oluşturduğu sorunlar da buna eklendiğinde bazı konuların öne çıktığı görülebilmektedir. Bu yönüyle okullarda; fonksiyon, tercih, kimlik, memnuniyet, akademik başarı ve meslek dersleri konularının ele alınması gerekli görülmüştür.

İmam hatip okulları günümüzde üç fonksiyon üstlenmektedir. İlki mesleğe hazırlaması, ikincisi din eğitimi vermesi ve üçüncüsü de yükseköğretime hazırlıktır. Zaman içinde mesleğe hazırlamanın din eğitime evrildiği belirtilebilir.³¹ Okulların, din eğitimi ve yükseköğretime hazırlık biçimindeki ikili fonksiyonu oldukça baskın görünmektedir.³² Üniversite tercihlerinde ilahiyat alanının görece az tercih edilmesi de buna işaret olarak ele alınabilir.³³

-
- ¹⁶ Subaşı, Necdet. "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 116.
- ¹⁷ Subaşı, "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", 126.
- ¹⁸ Furat, "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımlamak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı", 109.
- ¹⁹ Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, 216.
- ²⁰ Tuncay Karateke, "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3880.
- ²¹ Zengin, Mahmut. "Modern Türkiye'de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 52.
- ²² Subaşı, "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", 117.
- ²³ Rüstem Erkan - Harika Akçayöz, "Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2003), 199.
- ²⁴ Fatih Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", *Eğitime Bakış* 35 (2015), 23.
- ²⁵ Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, IX.
- ²⁶ Taha Akyol, *Modernleşme Sürecinde Türban* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 170.
- ²⁷ Bedri Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 38 (2008), 94.
- ²⁸ Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, 217.
- ²⁹ Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1259.
- ³⁰ Sümeyra Bilecik, "Eğitime Siyasi Ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları", *Mütefekkir* 3/6, (2016), 346.
- ³¹ Zengin, "Modern Türkiye'de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz", 52-53.
- ³² Fatih Çınar, "1924'ten 2000'e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması", *Milli Eğitim* 197 (2013), 205.
- ³³ Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", 1257.

Üniversitenin her bölümüne girebilme imkânı, öğrenci sayısındaki nicelik artışı ve müfredatın liseninkine yaklaştırılması değişimde etkili görünmektedir.³⁴ Modernleşmenin etkisiyle genel dini bilgi alınması yeterli görülmemekte mesleğe yönelim ise daha geri planda kalmaktadır. Bu durum imam hatip okullarının genel liseye dönüşümü olarak nitelenebilmektedir.³⁵ Bununla birlikte meslek lisesi hüviyetini kaybettiğini iddia etmek de mümkün görünmemektedir.³⁶

Okulun dönüşüm yapmadığı, gelir, yaşam biçimi, ideoloji farklılığı gibi hususların eğitim tercihlerini etkilediği belirtilebilir.³⁷ Ailenin tercihleri nihayetinde çocuğu da etkilemektedir.³⁸ Milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı olarak kendini tanımlayan ailelerin çocukları bu okulları tercih etmektedirler. Öğrenciler yönüyle diğer okul türleriyle büyük bir farklılaşma yaşanmamaktadır.³⁹ Öğrencilerin özellikleri, beklentileri, öncelikleri, hayata bakışları doğal olarak içinde bulunulan çağdan da etkilenmektedir.⁴⁰ Farklı kimlik özellikleri taşıdıkları değerlendirildiği⁴¹ gibi farklılaşmadan ziyade bütünleşmenin hâkim olduğu da öne çıkarılmaktadır.⁴² Bu okullarda eğitim gören öğrenciler her ne kadar kendilerini imam hatipli olarak tanımlayarak farklılığa gönderme yapsalar da diğer gençlerden ayrılmayı da istememektedirler.⁴³ Katsayı, başörtüsü gibi sorunların bertarafı, aidiyet duygusunu da etkilemektedir. Bu yönüyle kimlik, eski mezunlar kadar önemli görülmemektedir.⁴⁴

Diğer okul türlerindeki öğrencilerle karşılaştırıldığında imam hatipli öğrencilerin daha homojen diğerlerinin ise çeşitlilik barındırdığı belirtilmektedir. Bazı konularda da farklılaşmalar söz konusudur.⁴⁵ Vatan, millet, devlet ve ümmet kavramları değerlidir.⁴⁶ Siyasete ilgi düşüktür.⁴⁷ İmam hatiplilik algısı ile gerçeklik arasında fark olduğu da belirtilmektedir.⁴⁸ Geçmiş dönemde yaşanan katsayı, başörtüsü vb. uygulamalar zihinlerde rövanş tesiri de uyandırmamış, ötekileştirici bir yaklaşıma da evrilmemiştir.⁴⁹ İmam hatipte üç kimliğin öne çıktığı bir başka araştırmada konu edilmiştir. Buna göre; politik, dini ve apolitik (akademik kaygı ve din eğitimi) üçlü bir tasnif ön plana çıkmaktadır. Apolitik grup ağırlığı oluşturmaktadır. Nihayetinde bu grubun akademik kaygıları ve din eğitimi alma

³⁴ Sarpkaya, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri", 25.

³⁵ Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", 92.

³⁶ Kurtuluş Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 57 (2023), 58.

³⁷ Erkan - Akçayöz, "Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi", 199.

³⁸ Şükrü Türköz, *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 233.

³⁹ Rıza Altun, "Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 218-219.

⁴⁰ Zeynep Bircan, "Yeni Bin Yılın İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitimden Beklentileri ve Teknoloji Kullanımı İle İlgili Görüşleri-Konya Örneği", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 487.

⁴¹ Şükrü Türköz, "'İmam Hatiplilik' Kimliğinin Belirleyici Unsurları", *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 6/6 (2021), 1211.

⁴² Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", 92.

⁴³ Ümmügül Betül Kamburoğlu, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik Ve Kurum Algıları: "Öteki" Olmadan "İmam Hatipli" Olmak Mümkün Mü?", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 388.

⁴⁴ Sena Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 122-123.

⁴⁵ Erkan - Akçayöz, "Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi", 199.

⁴⁶ İbrahim Aşlamacı - Muhammed Karmış, "Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 90.

⁴⁷ Türköz, *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*, 234.

⁴⁸ Emre Altıntaş, *Türkiye'de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 192.

⁴⁹ Zehra Işık, "Bir Öteki Olarak İmam-Hatiplilerin Öteki Algısı ve Ötekine Yönelik Tutumları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (2022), 92.

istekleri baskındır.⁵⁰ Okullarda siyasal değil eğitim merkezli yaklaşımın hâkim olduğu değerlendirilmektedir.⁵¹ Son dönemde okullarda muhafazakâr modernist bir tutum yaygınlık kazanmıştır.⁵² Farklı bir ifadeyle modern ve muhafazakâr değerlerin iç içe geçtiği melez bir yapı söz konusudur.⁵³

İmam hatip okullarına öğrenci alımlarında öğrencinin kendi isteği ve veli isteği ağırlığı oluşturmaktadır. Sonrasında farklı lise türüne yerleşemediği için kayıt yaptıran öğrenciler bulunmaktadır.⁵⁴ İlk sırayı kendi isteği almakla birlikte ikinci ve üçüncü sıra değişebilmektedir.⁵⁵ Bu dönem için aile ya da arkadaş çevresinin okul tercihlerinde etkili olduğu gözden kaçırılmamalıdır.⁵⁶

Okulların tercih edilmesinde dini daha iyi öğrenme isteği öne çıkmakta, din görevliliği ise görece tercih edilmemektedir.⁵⁷ Din eğitimi, okulun koruyucu görülmesi, karma eğitimin olmaması; proje okulları için de akademik başarı kriteri tercihte etkili hususlardandır.⁵⁸ Memnuniyetsizlikte ise kendi isteği ile gelmeme, derslerin zorluğu, meslek derslerinin üniversite sınavında etkisinin olmaması, din görevliliğinin düşünülmemesi sebepler olarak belirtilebilir.⁵⁹

İmam hatip okullarıyla ilgili öne çıkan hususlardan biri de nicelik ve nitelik olarak değerlendirilebilir. Fiziki imkânlar ve öğrenci sayıları artsa da öğrenci ve eğitim kalitesinin düşük olduğu iddia edilmektedir.⁶⁰ Öğrenci sayılarındaki artışın da artık yerini duraklamaya bıraktığı belirtilmektedir.⁶¹ Diğer yandan akademik başarı üzerinden okullar geçmiş ve bugün kıyaslamaları ile kendi özelinde ele alınmaktadır. Diğer okul türleriyle de karşılaştırmalar yapılmaktadır. İdeolojik bir bakış açısıyla bütünlük gözetilmeden okulların başarısız olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.⁶² Diğer yandan proje okulları ile akademik başarının yanında teknoloji, sanat, spor gibi alanlarda da öne çıkıldığı değerlendirilmektedir.⁶³ Niteliğin merkezde olduğu tedbirlerin alınması istenmekte,⁶⁴ özellikle geçmiş başarılarında yönetici ve öğretmen özverisine dikkat çekilmektedir.⁶⁵

Meslek derslerinin üniversite sınavına yönelik etkisi vurgulanan hususlardandır.⁶⁶ Bu ders grubundan zorlanıldığı ve memnun olunmadığı öğrenciler tarafından belirtilmektedir.⁶⁷

⁵⁰ Fatma Betül Yalçınkaya, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Deneyimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 200-201.

⁵¹ Şükrü Türköz, "Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü", *Talim* 5/1 (2020), 18.

⁵² M. Kemal Çoşkun - Burcu Şentürk, "Gelenekçilikten 'Muhafazakâr Modernliğe': İmam Hatip Okulları Örneği", *Mülkiye* 34/268 (2010), 249.

⁵³ Çoşkun - Şentürk, "Gelenekçilikten 'Muhafazakâr Modernliğe': İmam Hatip Okulları Örneği", 262.

⁵⁴ Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 29.

⁵⁵ Nevzat Gencer, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 168.

⁵⁶ Harun Tüysüz vd., "İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Lise Tercih Yönelimlerini Etkileyen Faktörler (Kartal İlçesi Örneği)", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2023), 175.

⁵⁷ Ömer Alper Karasubaşı vd., "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 66.

⁵⁸ Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri", 57.

⁵⁹ Yusuf Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 419.

⁶⁰ Karasubaşı vd., "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", 92.

⁶¹ Karateke, "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme", 3881.

⁶² Hülya Özkan, "Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme", *Talim* 5/4 (2020), 69.

⁶³ Davut Karaman, "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 34.

⁶⁴ Karasubaşı vd., "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", 94.

⁶⁵ Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 24.

⁶⁶ Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 236.

Arapça ve Kur'an dersleri özellikle zor görülmektedir.⁶⁸ Seçmeli olması durumunda bazı öğrenciler meslek derslerini seçmeyeceklerini belirtseler de⁶⁹ Kur'an dersi bu kapsamda değerlendirilmemektedir.⁷⁰ Diğer derslere daha olumlu bakılmaktadır.⁷¹ Başka bir araştırmada ise meslek dersleri ve öğretmenlerine yönelik metaforik algı olumludur.⁷² Memnuniyet yönüyle meslek dersleri öğretmenlerinin kişiliğine, diğer öğretmenlerin akademik yönüne vurgu yapılmaktadır.⁷³ Memnuniyetsizlikte özellikle derste kullanılan yöntem ve teknikler öne çıkarılmaktadır.⁷⁴ Meslek dersleri öğretmenlerinin rol model olmadıkları,⁷⁵ sevdirme, kalbe girme, benimsetme gibi öğrenci ilişkilerinde eksiklikleri olduğu belirtilmektedir.⁷⁶ Bu yönüyle öğretmen yeterlilikleri, öğretim yöntem ve teknikleri, teknolojinin kullanımı ve dersleri ilgi çekici kılma hususları öne çıkmaktadır.⁷⁷

Literatürde lise kısmında erken dönemde meslek derslerinin geç dönemde kültür derslerinin merkeze alınabileceği değerlendirilir.⁷⁸ İhtiyaç ve sorunları dikkate alan, pratik bilgiler içeren, dini yaşantıya katkı sağlayan yönleriyle meslek dersleri programlarının geliştirilmesi ve yalınlaştırılması gerektiği üzerinde durulur.⁷⁹ Meslek derslerinin din hizmetlerini seçecekler için dikkate alınması gerekliliği öne çıkarılır.⁸⁰ Meslek dersleri öğretmenliğinin ilahiyat eğitiminde kurgusu da ele alınan hususlardandır.⁸¹

2. BUGÜNÜN DEĞERLER DİZİSİ

2.1. Dönemin Genel Özellikleri

Bugünün hâkim değerler dizisi imam hatip okullarını da etkileyen özelliklere sahip görünmektedir. İmam hatip okulları açısından tüketim kültürü, bireycilik, sosyal ilişkilerin zayıflaması, özgürlük, sanallaşma, hızlı yaşam, teknoloji, bilgi kirliliği, kentleşme, tabiatın kopuş, dini akımlar, küresel ve yerel ölçekte ortaya çıkan dini ve din içi çoğulculuğa⁸² anlam arayışı, değerlerin değersizleştirilmesi ve sekülerleşmenin başat değerler olduğu değerlendirilebilir. Tüketim ile var olma arasında ilişki kurulmakta, insan tükettiği kadar var olduğu varsayımına kapılabilmektedir.⁸³ Bu beraberinde gösteriş, konfor, israf vb. kavramlar

⁶⁷ Şahin Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 85.

⁶⁸ Esra Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 237.

⁶⁹ Mustafa Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 97.

⁷⁰ Mustafa Fatih Ay – Nimet Züleyha Pingov, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 128.

⁷¹ Batar, "İmam Hatip Liselerinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", 420.

⁷² Hümevra Tarhan - Tunçay Karateke, "Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 510.

⁷³ Tarhan – Karateke, "Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 511.

⁷⁴ Şerife Ceylan, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı İlgilerinin İncelenmesi", *Talim* 6/2 (2022), 145.

⁷⁵ Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)", 98.

⁷⁶ Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 238.

⁷⁷ Mustafa Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 118.

⁷⁸ Davut Karaman, *Mesleki Eğitimin Sorunları Bağlamında İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri ve Öğretimi Üzerine Bir Analiz* (Ankara: International Symposium on Education and Change, 2021), 65.

⁷⁹ Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi", 118.

⁸⁰ Fatih İpek, "İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Mevcut İmam Hatip Müfredatına ve İmam Hatip Liselerinin Geleceğine İlişkin Görüşleri (Konya Örneği)", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 563.

⁸¹ Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 24.

⁸² Behçet Batur, *Dini Çoğulculuk Din İçi Çoğulculuk ve Türkiye*, (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 69.

⁸³ Ali Saygılı, *Gençlerin Tüketim Davranışlarını Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler: Sakarya Üniversitesi ve Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 499.

kümesine evrilmektedir. Refah düzeyinin artmasıyla bolluğun da kendi içindeki açmazlarıyla karşılaşılabilir.⁸⁴ Tüketim kültürü ile insanların sadece ticarete konu tutum ve davranışları değil bu yaklaşımın hayatın diğer alanlarına aktarılmasından söz edilebilir. Bir yönüyle insan ilişkileri de tüketim kapsamına girmeye başlamıştır.⁸⁵ Özellikle aile süreçte yarar almakta; boşanma oranları artmakta, şiddet olayları yaşanmaktadır. Üyelerini her türlü olumsuz gelişmeye karşı kalkan oluşturabilecek bir kurum kendisi sorun üreten bir yapıya evrilebilmektedir.⁸⁶ Olumsuz gelecek öngörülerıyla bir yönüyle bu kuruma yaşama hakkının verilmediği görüşler de gündeme getirilmektedir.⁸⁷

Geçmişle kıyaslandığında nüfusun ağırlığının kentlerde yaşadığı, kentte her şeyin ticarete konu olduğu, geçim imkânlarının değiştiği, insan ilişkilerinin zayıfladığı bir vaziyet söz konusudur. Kent; çalışma, eğitim, alışveriş vb. birçok imkânı barındırmasına karşılık olumsuzluklar da ihtiva etmektedir.⁸⁸ Olumsuz yönüyle kent; trafik, hızlı hayat, kirlilik ve yalnızlık gibi birçok zorluğu barındırmaktadır. İnsanı bedensel ve ruhsal olarak yıpratmakta, koşturmacanın içinde ömürler de tüketilmektedir. Bu yönüyle insanların sosyal sermayelerini tükettikleri ve yalnızlığa düştükleri bir zemin var görünmektedir. Arkadaşlık, komşuluk, akrabalık gibi değerler zayıflamakta, insanlar kalabalıklar içinde yalnız kalabilmektedir.

Sanallaşma hayatın merkezi konumunu işgal etmekte, zihinlerde gerçeklik varsayımları oluşturmaktadır. Sanal ve gerçek olan arasındaki geçişler çatışmalara kapı aralamaktadır.⁸⁹ Teknolojisiz bir yaşam öngörülemez, telefonu unutma, internet aşermesi gibi birçok yeni kaygı biçimi de literatüre girmektedir.⁹⁰ Bilgi ve iletişimin çokluğu bilgi kirliliğiyle sonuçlanmaktadır. Çıkar odakları, ulusal ya da uluslararası kuruluşların algı yönetimine dair yürüttükleriyle zihinler bulandırılmaktadır. Özgürlüğün de devreye girmesiyle dönemin karakteristik özelliği olan görecelilik, ölçsüzlük daha da taban bulmaktadır.

Zor hayat koşullarının varlığı, yalnızlık, sanallaşma vb. ile gelecek algısında olumsuzluklarla sonuçlanmaktadır. Geleceğe karamsar bakış; oyunlar, distopik edebiyat ve filmlerle sürekli beslenmektedir.⁹¹ İklim değişikliği, terör olayları vb. hususlar da karamsarlıkla sonuçlanabilmektedir. Kötülüğün en azından görünürliğünün artması ile bu tür gelişmeler birleştirildiğinde anlam arayışları öne çıkmakta, geleceğe karamsar bakılabilmektedir.⁹² Hakların sürekli vurgusuyla her şeyde alınmamış hakkı varmışçasına bir tutum geliştirilebilmektedir. Dini, geleneği ve değerleri özgürlük önündeki engeller olarak görme alışkanlığı evrilebilmektedir.⁹³ Özgürlük sınırsızca yapıp etme olarak tanımlanmaktadır.⁹⁴ Sınırsız iletişim ve bilgi kanallarının varlığı özgürlük ortamını sürekli

⁸⁴ İsmail Demirzen, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 98.

⁸⁵ İhsan Çapçoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 30.

⁸⁶ İslam Can, "Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın", *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 217.

⁸⁷ Mehmet Zeki Duman, "Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 49-50.

⁸⁸ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. K. Şipal (Ankara: Say Yayınları, 2019), 23.

⁸⁹ Mustafa Merter, "Cep Telefonu Bağımlılığı ve Nefs Psikolojisi", *Maneviyat Psikolojisi IV. Gençliğin Durumu ve Gelecek*, ed. Mustafa Atak (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 29.

⁹⁰ Şükrü Balcı - Enes Bal, "Gelişmeleri Kaçırma Korkusu (FoMO) ile Akıllı Telefon Bağımlılığı İlişkisinde Kullanım Süresinin Aracılık Rolü", *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 6/2 (2022), 112.

⁹¹ Halil Yasin Tamer, "Dijitopya: Teknoloji, Yönetim ve Emek Bağlamında Ütopya ve Distopyalar Üzerine Bir İnceleme", *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 32.

⁹² İbrahim Gürses - Yasin Kuruçay, "Ergenlerde Anlamsızlık ile İlgili Problemlere Dinin Etkisi Üzerine Değerlendirmeler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 104.

⁹³ Altuğ Ortakçı, "Hâlâ Yapıyorlar" Elektronik Kültür Ortamında Gelenekselin Ötekileştirilmesi (İnternet Gazeteleri Örneğinde) Gençlik ve Kültürel Mirasımız, ed. Bekir Şişman - Muhittin Düzenli (Samsun: Ceylan Ofset, 2014), 75.

⁹⁴ Yusuf Kaplan, "Dijital Medya ve Özgürlük Problemi", *TRT Akademi* 1/2 (2016), 661.

beslemektedir. Özgürlük olarak ortaya konanlar sıradanlaşmakta ve değer değişimlerine kapı aralayabilmektedir.

Nihayetinde okulların; ibadet, sosyalleşme, eğitim, sosyo-kültürel etkinlikler gibi alanlarda bu değerler dizisinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Bunun bir sonucu olarak değer, işlev ve okullara bakış hususlarında algı değişimleri yaşanmaktadır. İmam hatip okullarının sadece meslekle sınırlı algılanması bu değerler dizisiyle irtibatlı okunabilir. Burada postmodern dönemde yaşayan insanların istek, arzu ve beklentileri ile okulların özelliklerinin birbirine yaklaştırılması gerektiğinden hareket edilebilir.

2.2. Dine Yönelik Yaklaşımlar

Dünya-ahiret dengesinde eğilimin dünya hayatına yöneldiği değişimler yaşanmaktadır. Bugün için dünyaya indirgenmiş bir din ve daha fazla değer bulmuş bir dünya tanımlamasını yapmak mümkün görünmektedir.⁹⁵ Bu tanımlamayla bağlantılı olarak sekülerleşme; seküler ile kutsalın kutuplaşması olarak değil, inançla modernleşme arasında derin bir uygunluk yönüyle de ele alınabilmektedir.⁹⁶

Bu dönemde dinin ticarete konu edildiği görülmektedir.⁹⁷ Dini konular kitle iletişim araçlarında; bu araçların diliyle gündeme getirilmektedir. Bu yönüyle tüketime konu edilmekte, izlenme kaygısıyla var olduğundan daha farklı ele alınabilmektedir. Dijital ortamlardaki bilgi kirliliği dini konularda da öne çıkmaktadır. Kötülük problemi, din bilim ilişkisi, kader, din ve kadın vb. başlıklarda olumlu ya da olumsuz çok fazla bilginin varlığı zihinleri bulandırabilmektedir.⁹⁸ Din, gelenek ya da değerleri karşıya alan hususlar kısa, çarpıcı, manipülatif içeriklerle sunulmakta ve etkileyciliğini artırmaktadır. Beğenilme, paylaşılma ve izlenme ile doğruluk değeri arasında ilişki kurulabilmektedir. Çok izlenmesi ya da paylaşılması o içeriği daha da öne çıkarmaktadır.

Dine yaklaşımlar da çeşitlenmektedir. Dünyanın geleneksel toplum yapısının ürettiği içerik, savunu, temellendirme vb. hususlar bugün için yeterli görülmemektedir. Bugünün hâkim bir unsuru olarak bireycilik dini alanda da karşılığını bulmaktadır.⁹⁹ Bu yönüyle toplumsallıktan sıyrılan bireyselleştirilmiş din anlayışlarından söz etmek mümkündür.¹⁰⁰ Tek bir dinin birçok yorumunun ya da farklı dini grupların varlığı çelişki olarak sunulabilmektedir. Diğer yandan tarihi kökeni olsun ya da olmasın, popüler kültürün ihtiyaç duyduğu yeni dini gündemler, dini gruplar üzerinden oluşturulmaktadır. Bu gruplar marjinal bile olsalar görünürlüklerini artırma çabası göstermektedirler.¹⁰¹ Deizm, apeteizm, neopaganizm gibi birçok din, inanç ya da felsefi yaklaşım gündeme sokulmaktadır. Terör örgütlerinin din adına hareket ettiklerini iddia etmeleri de önemli sorun alanlarından. Dini temsil eden grupların yaptığı hatalar, işledikleri suçlar da dine yönelik yaklaşımı etkileyen hususlardandır.

Dine dair yaklaşımlar yalınlaştırıldığında olumlu ve olumsuz ikili bir bakış açısı görülebilir. İlkine göre din zayıflamakta, din adamı figürü de bunun sonuçlarından olumsuz

⁹⁵ Ziyaeddin Kırboga, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Zihniyet Değişimi ve Din*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016, 116.

⁹⁶ Ali Köse, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik Ama Kutsal*. ed. Ali Köse (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 18.

⁹⁷ Demirzen, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", 108.

⁹⁸ Mehmet Malkoç, "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 255-257.

⁹⁹ Mehmet Ali Aydemir - Erhan Tecim, "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 46.

¹⁰⁰ Behçet Batur, "Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2020), 104.

¹⁰¹ Gamze Gürbüz - Hasan Hüseyin Aygül, "Araştırdan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 44.

etkilenmektedir.¹⁰² İslam'a yaklaşım ve yorumlarda çeşitliliğin artması, bireysel ve toplumsal sekülerleşmenin varlığı, din kurumunu ve dini önderliği de olumsuz etkilemektedir. Bu gelişmelerin gelecekte etki gücü giderek de artacaktır.¹⁰³ Dini inanç ve pratiklerin modern yapıda görünürlüğü azalmaktadır.¹⁰⁴ Herhangi bir dine bağlı olmadığını söyleyen insan sayısı görece artmaktadır. Dine karşı getirilen argümanlarda dinin toplumsal hayattaki yeri kabul edilebilir genel ilkelerle sorgulanmaktadır. Örneğin çevre hareketi, insan hakları, kadın hakları, toplumsal cinsiyet, hayvan hakları gibi alanlarda aktivistler; dünyanın dinlerde vaaz edildiği gibi insana bahşedildiği yaklaşımına karşı çıkmaktadırlar. Ataerkillik, devlet ve din bu yönüyle cepheye alınan kurumlar görünmektedir.¹⁰⁵ Olumlu görüşte ise modernleşme karşısında erimek yerine geleneksel değerlerin, modernleşme ile etkileşimi sonucunda güçlenip yaygınlaşacağı öngörülmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem dinin ya da dini aktörlerin yeniden canlanması olarak da isimlendirilebilmektedir. Bu dönem post sekülerizm olarak nitelenmektedir.¹⁰⁶ Dinin tüm sosyo-kültürel değişimlere rağmen varlığını koruduğu ve korumaya da devam edeceği öngörülmektedir. Dindarlaşma ve sekülerleşmenin yanyana görülebildiği bir vaziyet resmedilmektedir.¹⁰⁷ Dindarlık sosyal olaylara göre belli sosyal kesimlerde artmakta veya eksilebilmektedir.¹⁰⁸ Buradan hareketle imam hatip okullarının bu gelişmelerden olumlu etkilendiğinden söz etmek de mümkün görünmektedir.

3. YARIN ÖNGÖRÜLERİ

3.1. Gelecek Öngörülerini ve Eğitime Yansımaları

Geleceğin bugünden farklı olacağı genel kabul gören bir husustur. Değişimi tetikleyen unsurlar; artan bilgi, eşitsizlikler, küresel sorunlar, teknoloji, iş dünyası olarak ele alınmaktadır. Beyin gücüne dayalı işletmelerin artması, kas gücü işlerini robotların yapması öngörülmektedir.¹⁰⁹ Geleceğe dair öngörülerde distopik yaklaşımlar hâkim olsa da müspet bakışlar da vardır. Somut bir teknolojik gelişim olarak yapay zekânın, refahın ve konforun arttığı bir yaşam sunacağı, hayatı kolaylaştıracağı ve nitelikli hale getireceği öngörülmektedir.¹¹⁰ Daha fazla boş vakit sosyalleşmeye imkân sağlayacak, kalan vakit ise kişisel gelişim için kullanılabilir.¹¹¹ Bu yönüyle savaş, göç, eşitsizlikler, çevre felaketlerinin olduğu bir dönemde gelecek için ideal bir hayat kurgulayabilmek umudun varlığı olarak okunmaktadır.¹¹²

Gelecek için; VUCA toplumu nitelemesi de kullanılmaktadır. Belirsiz, karmaşık, değişken ve muğlak bir yapıdan söz edilmektedir.¹¹³ Güvenlik risklerini önlemek için yapay

¹⁰² Behçet Batur, "Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı", *Turkish Studies International Periodical for the Languages* 10/10 (2015), 198.

¹⁰³ Batur, "Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı", 198.

¹⁰⁴ Gürbüz - Aygöl, "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", 44.

¹⁰⁵ Önder Küçükural - Kurtuluş Cengiz - Mehmet Ali Başak, "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 446-447.

¹⁰⁶ Emel Çokoğullar, "Post-Sekülerizm Tartışmaları: Yeni Olan Ne?", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), 61.

¹⁰⁷ Mustafa Derviş Dereli, "Kurgu İle Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi", *Bilimname* 47 (2022), 329.

¹⁰⁸ Semih Sağır, "Din-Toplum İlişisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlihi", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 161.

¹⁰⁹ Tuğba Özışık - Begüm Erdil Şahin, "Endüstri 4.0 Teknolojilerinin İş Gücü ve İşin Geleceğine Etkileri", *Journal of Life Economics* 9/2 (2022), 93.

¹¹⁰ Er vd., "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi", 57.

¹¹¹ Ercan Öztemel, "Yapay Zeka ve İnsanlığın Geleceği", *Bilişim Teknolojileri ve İletişim*, ed. Muzaffer Şeker vd. (Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2020), 112.

¹¹² Zeynep Eren, "Toplum 5.0 ve Dijital Dünyada Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim 5.0", *Dijital Dönüşüm ve Süreçler*, ed. Deniz Akçay - Eren Efe (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2020), 202.

¹¹³ Tuğba Zengin, "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?", *Türkiye Eğitim Dergisi* 7/1 (2022), 331.

zekâ ve büyük verinin sınırsız bir gözetimi getirebileceği öngörülmektedir.¹¹⁴ Özgürlüğün feda edildiğinde eşitlikçi ve mükemmel bir düzenin oluşturulabileceği düşüncesi distopyalarda karşılık bulmaktadır.¹¹⁵

Teknolojiyle birlikte işsizlik ve nitelikli işgücü sorun alanlarına girecektir.¹¹⁶ İşgücü dönüşümü yaşanmazsa gelir uçurumu da artabilecektir.¹¹⁷ Teknoloji bağımlılığı, siber zorbalık, çevrimiçi tehdit alma, dikkat eksikliği gibi hususlar bu çerçevede ele alınabilir.¹¹⁸ Gelişmelerden yaş, cinsiyet, toplumsal grupların etkilenme düzeyleri de farklı olacaktır. Yetişkinlere nispeten bebek, çocuk ve gençlerin etkiye açık oluşları öne çıkmaktadır. Teknolojinin yoğun kullanımının düşünme yetisini köreltme, değer duygusunu zayıflatma, sosyalleşmeye engel olma, iletişimi zayıflatma, zaman israfı, yalnızlaştırma, gerçeklik duygusunu sarsma, bağımlılık oluşturma, beslenme alışkanlığını bozma gibi çoklu sonuçlarından bahsedilebilir.¹¹⁹

Gelecekle ilgili odak kavram teknolojidir. Eğitimin bu odak kavrama daha da yaklaştırılacağı kestirilebilir. Bu yaklaştırma eğitime yeni işlevler yüklemeye anlamı taşımaktadır. Eğitimin amacı, işlevi ve süreci gibi tüm bileşenleri bu değişimden etkileneyecektir. Teknolojinin eğitimi kökten değiştirebileceği, sorunlara çözüm olacağı beklentisi internetle birlikte geçmişte de vardı. Bu bakımdan teknolojinin birçok değişimi beraberinde getirebileceği, fırsat ve tehditler içerdiği öngörülebilir.¹²⁰ Zaman ve mekân gibi sınırları da aşan evrensel, ortak ve sınırları olmayan, öğrenen merkezli bir eğitim söz konusudur. Mobil öğrenme, çevrim içi ve senkron eğitim, kodlama eğitimi ve kendi kendine öğrenme gibi öğrenme yaklaşımları öne çıkmıştır.¹²¹ Kitlesele eğitimin ilköğretimde devam edeceği; yapılan bina, kullanılan saat, erişim için harcananlar dikkate alındığında sistemin bu şekilde devam etmeyeceği değerlendirilmektedir.¹²² Örgün ya da yaygın eğitim arasında melez yeni okul modellerinin geliştirilmesi de beklenmektedir.¹²³

Geleceğin belirsizliği eğitimin belirsizliğiyle de irtibatlandırılabilir. Eğitimden; mevcut olmayan işe ve mesleklere, geliştirilmemiş teknolojilere, beklenmeyen sorunlara öğrencileri hazırlaması beklenmektedir. Eğitime dair gelecek öngörülerine bakıldığında eğitim ile üretim arasında var olagelen ilişki daha da yoğunlaşmaktadır. Nihayetinde her endüstriyel devrimde emek piyasası derinden etkilenmektedir. Üretimin insansız ya da daha az insanla devam ettirileceği bir teknoloji hedeflenmektedir. Nihayetinde teknolojiye ayak uydurabilecek bireylerin yetiştirilmesi gerekmektedir.¹²⁴ Farklı bir bakış açısıyla yeni ekonominin lokomotif yüksek becerilere sahip insan olarak görülmektedir. Bunun yolu da eğitimden geçmektedir.

Bilgi toplumu, neo liberal politikalar gibi etmenlerle uluslararası kuruluşların ve çok uluslu şirketlerin eğitimde belirleyiciliği öne çıkmaktadır. Bu gruplarca yeni eğitim anlayışı

¹¹⁴ İbrahim Akboğa, "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür", *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (2021), 1858.

¹¹⁵ Fikri Gül – Birol Soysal, "İktidar ve İdeoloji Bağlamında Distopyalarda Eğitimin Fonksiyonu: George Orwell'in 1984 Örneği", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7/4 (2020), 2778.

¹¹⁶ Özışık – Şahin, "Endüstri 4.0 Teknolojilerinin İş Gücü ve İşin Geleceğine Etkileri", 94.

¹¹⁷ Berrin Bayburt – Figen Eğin, "Teknoloji ve Sanayideki Gelişmelerin Yansımaları Olarak Eğitim 4.0", *BEYDER* 16/2 (2021), 151.

¹¹⁸ Zengin, "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?", 333-334.

¹¹⁹ Vefa Taşdelen, "Dijital Çağda Çocuk ve Felsefe", *Eğitimde Yeni Sorunlar ve Cevaplar* ed. Halil İbrahim Özok (Palme Yayınevi, Ankara, 2022), 23.

¹²⁰ Aslıhan Kocaman Karoğlu, "Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 156.

¹²¹ Er vd., "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi", 57.

¹²² Levent Erden, Röportaj: Recep Orhan – Şeyma Sıtkı Böyük, "Dünyanın Yönetim Şekli Artık Algoritmokrasidir", *TRT Akademi* 8/17 (2023), 433.

¹²³ Ahmet Aypay – Murat Özdemir, "Güncel Eğilimlerden Hareketle Gelecek Eğitim Politikalarına Yönelik Çıkarımlar", *İnsan&İnsan* 27 (2021), 43.

¹²⁴ Edagül Çoban – Hasan Uzun, "Endüstri 4.0'ın Eğitim Alanına Etkileri", *Fırat Üniversitesi İİBF Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 117.

beceri ve yetkinlik odaklı tanımlanmaktadır. Problem çözme, eleştirel düşünme, hayal kurma, yenilik, yaratıcılık, girişimcilik, iletişim ve işbirliği, farklılıklara saygı gibi unsurlar öne çıkarılmaktadır. Bilginin teorik kısmından çok üretimde yarattığı katma değere önem verilmektedir. Kavramsallaştırmalar da burayla irtibatlı durmaktadır.¹²⁵ Sıklıkla kullanılan 21. yüzyıl becerileri üst başlığında belirlenen eğitim yaklaşımı bunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.¹²⁶ Küresel piyasaların tercih ettiği beceriler öne çıkarılmaktadır. Fon kaynağı uluslararası kuruluşlar da yeni eğitim anlayışının geliştirilmesi ve kontrol edilmesiyle ilgilenmektedirler. Dolayısıyla uluslararası sınavlar, raporlar gibi araçlarla eğitime yön verilmektedir. Ekonomik kalkınma düzeyi ile bu sınav sonuçları arasında ilişki kurulmaktadır. Gelişmiş ülkelerin standart ve uygulamaları da referans gösterilerek yeni eğitim anlayışı güçlendirilmekte, maddi desteklerle küresel düzeyde de pazarlanmaktadır.¹²⁷ Bilgi sermaye gücü yaratmakta; eğitimin üretime yön verme gücü de artmaktadır. Bu anlamda felsefi bir bakış ya da belli bir insan tasavvuru yerine küresel sorunlar ve toplumsal kalkınmanın merkeze alındığı görülebilmektedir. Temelinde bir eğitim felsefesi değil piyasa koşullarının talepleri yer almaktadır.¹²⁸

3.2. Eğitimden Beklenen Birey ve Öne Çıkan Becerileri

Gelecek eğitimin beceri ve yetkinlik merkezli olacağı öngörülmektedir. İş dünyasının ihtiyaç duyduğu beceri ve yetkinlikler öne çıkarılmaktadır. Dijitalleşme ile birlikte hangi beceriler nasıl kazandırılmalı buna odaklanılmaktadır.¹²⁹ Diploma ve sertifikaların iş dünyası için yeterli olmayacağı da kestirilmektedir. Yetkin olma, uzmanlaşma, değişen şartlarda performans sergileyebilme tercih nedeni olacaktır.¹³⁰ Diploma sonrası sertifika değil bütünsel bakan, çoklu yeteneği ve disiplinden gelen insanlardan bahsetmek gerekecektir. Eğitimin buna kaynaklık edebilmesi beklenmektedir.¹³¹ Bu anlamda sürdürülebilir kalkınma, yaratıcılık, inovasyon, eleştirel düşünme, teknoloji okuryazarlığı, küresel vatandaşlık, iletişim ve işbirliği becerilerinin öne çıktığı değerlendirilmektedir.¹³² Hızlı dönüşüm, yapay zekâ, otomasyon gibi değişimlere uyum sağlayacak robotlarla işbirliği yapabilecek bireyler yetiştirmek gerekmektedir.¹³³

Bilgiye erişimin kolaylaşması eğitimi bilgi aktarımından ibaret olmadığıyla irtibatlandırılmaktadır. Dolayısıyla öğrencinin potansiyelinin keşfi ve becerilerinin geliştirilmesine odaklanılmaktadır.¹³⁴ Bilgiyi depolama yerine karşılaştığı soruna uygulayabilen, proje üretebilen, yeterlilikleriyle rekabete girebilen ve ayakta durabilen bir birey yetiştirilmesi öngörülmektedir.¹³⁵ Program ve yöntem bakımından ele alındığında ise öğrenci merkezlilik dolayısıyla öğrencinin tanınması ve anlaşılması öncelenmektedir. Eleştirel düşünme, bireysel düşünme ve etkileşimli öğretim yöntemleri öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım müfredat yerine probleme dayalı ve uygulamalı eğitimi ve öğretim yöntem ve tekniklerini beraberinde getirmektedir. Şimdi öğren sonra kullan yerine tam zamanında öğrenme değerli görülmektedir.¹³⁶ Disiplinlerarası programlar, bireyselleştirilmiş eğitim, zaman ve yer esnekliği, esnek programlarla çok yönlü gelişme ve dolaşım desteklenmektedir.

¹²⁵ Uçak - Erdem, "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"", 88.

¹²⁶ Sibel Yalı, "21. Yüzyıl Becerileri Perspektifinden Tarih Eğitiminin Yönü", *İnsan&İnsan* 27 (2021), 226.

¹²⁷ Uçak - Erdem, "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"", 88.

¹²⁸ Uçak - Erdem, "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"", 89.

¹²⁹ Zühal Topçu - Mehmet Sezai Türk, "Dijital Çağda Yükseköğretimin Geleceği", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* V/2 (2020), 225.

¹³⁰ Zengin, "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?", 330-331.

¹³¹ Erden, "Dünyanın Yönetim Şekli Artık Algoritmokrasidir", 434.

¹³² Sema Aydın Ceran, "21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Fen Eğitiminin Bugünü ve Geleceği: Türkiye Perspektifinde Bir Analiz", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3211.

¹³³ Zengin, "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?", 334.

¹³⁴ Uçak - Erdem, "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"", 88.

¹³⁵ Metin Aşçı vd., "Türkiye'de 2050 Yılına Yönelik Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Senaryolar", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Eğitim Bilimleri Özel Sayısı (2021), 5109.

¹³⁶ Aypay - Özdemir, "Güncel Eğilimlerden Hareketle Gelecek Eğitim Politikalarına Yönelik Çıkarımlar", 43.

Öğrencilerin seçim yapabileceği müfredat ve araçlar, proje bazlı öğrenme, sahada öğrenme, veri yorumlama, akran ve öz değerlendirme yanında çeşitlilik, esneklik, dayanıklılık, uyarlanma yeteneği gibi boyutların da katıldığı bir eğitim kurgulanmaktadır.¹³⁷

Bilişim derslerinde teknoloji yerine teknoloji ile entegre edilmiş müfredatların geliştirilmesi öngörülmektedir. Teknolojinin dinamiklerinde var olabilmek algoritmik düşünme, dijital yeterlilik, teknolojiyi kullanma, kodlama gibi kazanımlar eğitim müfredatında yer almak durumundadır.¹³⁸ Dijital çağda öz beceri ve öz niteliği artırma çabaları da öne çıkmaktadır. Kendi kendine öğrenme, kendi kendini geliştirme, kendi kendini motive etme, kendi kendini iyileştirme gibi kavramlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Bireysel otonomi için düşünme gücü, değer duygusu, vicdani hasletlere atıflar yapılmaktadır.¹³⁹

Yönetici ve öğretmenlerin teknoloji yeterlilikleri yönüyle öğrencilerden geri kalmamaları gerekmektedir.¹⁴⁰ Öğretmenlerin eğitim ve teknoloji alan yeterliliklerinin sentezi durumundaki “teknopedagoji eğitim yaklaşımını” benimsemeleri de gündeme getirilmektedir.¹⁴¹ Diğer yandan uzman, profesyonel, sanatçı, zanaatkâr, akran, gönüllü ve ebeveyn gibi kişiler eğitimde öğretmenin yanında kadroya dâhil edilmeyi beklemektedir.¹⁴² Bu yönüyle yeni nesil öğretmen; yol gösteren, teknolojiye hâkim, yetkin, yenilikçi, gelişime açık, çağa ayak uyduran özellikleriyle öne çıkacaktır.

Yapay zekânın eğitim süreçlerine dâhil olacağı da kestirilebilir. Yapay zekâ, öğretmen olması senaryosunda öğrenciyi çok yönlü tanıma, bireyselleştirilmiş eğitim, nesnel değerlendirme ve sürekli güncelleme gibi olumlu özelliklere sahiptir.¹⁴³ Endişeler ise veri güvenliği, psikolojik ve pedagojik yaklaşım, görünüm, güven, rol model, din ve kültür öğretimi ve benimseme gibi hususlarla çevrelenmektedir. Yönetici olması durumunda ise veriye dayalı planlama, eşitlik, kaynakların etkin kullanımı, fırsat ve tehditlerin dikkate alınması, disiplin gibi alanlarda daha etkili olması beklenmektedir.¹⁴⁴ İnsan ve çevre ile iletişim, ansızın gelişen olaylar, güvenlik ve manipüleye açıklık, sürekli izleme ve sıkıyönetimle hapisane havası oluşturma gibi yönleriyle uygun görülmemektedir. Tüm bunlara rağmen insani özelliklerini tamamlayan bir yapay zekânın öğretmen ve yöneticilerin yerini alması ileri iddiaları da yapılabilmektedir.¹⁴⁵

SONUÇ

İmam hatip okulları gelenekten beslenen modern eğitim kurumlarıdır. Bugünü yaşayan, toplumdan ayrılmayan ama kendine has özellikleri de olan yapılardır. Okullarla ilgili politik ve ideolojik bir dilden uzak, eğitimin merkezde olduğu bir duruş belirlenmelidir. Okulların tarihini kazanma-kaybetme perspektifinde okumamak gerekmektedir. Nihayetinde alınan kararlar, uygulamalar olduğu gibi korunmamış yüzyıllık dönem içinde değişikliklere gidilebilmiştir.

İmam hatip okulları üniversiteye hazırlığın merkezde olduğu, din eğitiminin alındığı görece daha düşük oranlarda ise mesleki eğitim için tercih edilen eğitim kurumlarıdır. Bu yönüyle akademik, mesleki ve dini alanda talepte bulunan öğrencilere karşılık verilebilmelidir. Salt akademik başarı üzerinden bu okulları kıyaslamak fonksiyonları

¹³⁷ Eren, “Toplum 5.0 ve Dijital Dünyada Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim 5.0”, 202-203.

¹³⁸ Bayburt – Eğin, “Teknoloji ve Sanayideki Gelişmelerin Yansıması Olarak Eğitim 4.0”, 151-152.

¹³⁹ Taşdelen, “Dijital Çağda Çocuk ve Felsefe”, 24.

¹⁴⁰ Duygu Elvan – Halil Mutlubaş, “Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinde Teknolojinin Kullanımı ve Teknolojinin Sağladığı Yararlar”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/6 (2020), 107.

¹⁴¹ Zengin, “Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?”, 332.

¹⁴² Aypay – Özdemir, “Güncel Eğilimlerden Hareketle Gelecek Eğitim Politikalarına Yönelik Çıkarımlar”, 43.

¹⁴³ Münevver Çetin - Abdussamet Aktaş, “Yapay Zekâ ve Eğitimde Gelecek Senaryoları”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Eğitim Bilimleri Özel Sayısı (2021), 4255.

¹⁴⁴ Çetin - Aktaş, “Yapay Zekâ ve Eğitimde Gelecek Senaryoları”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Eğitim Bilimleri Özel Sayısı (2021), 4257.

¹⁴⁵ Çetin - Aktaş, “Yapay Zekâ ve Eğitimde Gelecek Senaryoları”, 4258.

nedeniyle doğru olmayacaktır. Diğer yandan öğrencilerin ağırlığı din eğitimi ve üniversiteye hazırlık için gelmektedir. Bu durumun müfredata yansıtılması gerekmektedir. Birbirini tekrar eden konuları içeren dersler birleştirilmeli, içerik sadeleştirilmeli, ders süreleri azaltılmalıdır. Okulların vizyonunda var olan toplumsal duyarlılıklarda çeşitliliğe gidilmelidir. Birlik-beraberlik, maddi manevi dejenerasyon, çevre kirliliği, yardımlaşma vb. ortak alanlara yönelik bir yaklaşım esas alınmalıdır. Erdemin öne çıkarıldığı sosyal projelere, gönüllülük çalışmalarına yer verilmelidir.

Tarihsel süreçte siyasi tercih, katsayı vb. gerekçelerle kapanma, açılma, artış vb. farklı durumların yaşandığı unutulmamalıdır. Okul, öğrenci sayılarındaki artış diğer okul türleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Yeni bir kurgu için akredite olmuş, kalite standartları belirlenmiş bir programla dünyaya açılım sağlanması yerinde olacaktır. Bu yönüyle maarife bağlı okullardan ve uluslararası imam hatip okullarından elde edilen tecrübeden yararlanılmalıdır. Ulusal ve özellikle uluslararası alana yönelik daha üst düzeyde başarılar hedeflenmelidir. Gelecek vaad eden kodlama, yapay zekâ gibi teknoloji ile ilgili alanlara yönelik çalışmalara ağırlık verilebilir. Öğrenci memnuniyet oranlarının artırılması öncelikli konulardan biri olmalıdır. Öğüt ortamı yerine öğrencinin istek ve görüşlerinin de dikkate alındığı bir atmosfer oluşturulabilir. Eğitimde kilit unsur öğretmendir, dolayısıyla bu alana daha çok yatırım yapmak gerekmektedir. Meslek dersleri ve öğretmenliğine dair düzenlemelere de ihtiyaç var görünmektedir.

İmam hatip okulları için bugünün değerler dizisini dikkate alan bir yaklaşım geliştirilmelidir. Sekülerleşmenin varlığı dine karşıt bir duruşa karşılık gelmemektedir. Bu anlamda dünyanın geçiciliği, ahiret hayatı için dünyanın önemi, birey ve toplumlar bağlamında tarihi bilgiler, ölüm, kabir gibi kavramların farklı üslupla ele alınması gerekmektedir. Tüketim kültürüne yönelik olarak şükür, kanaat, israf, yardımseverlik gibi hususlar öne çıkarılabilir. Sınırsız bilginin aslında kirliliği de beraberinde getirdiği gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla doğru bilgi ve bunun erişiminin eğitim müfredatında yer alması gerekecektir. Öğretim programları birey merkezli hazırlansa bile toplumsal duyarlılık korunmalıdır. Aile, akraba, komşu, arkadaşlık gibi sosyal ilişkilere teşvikin ötesinde yer verilmelidir. Din ve ahlakın çerçevesini çizdiği özgürlük tanımlamaları, uygulamaları ile özgürlüğe yönelik yaklaşımlar geliştirilmelidir. Nihayetinde din ve ahlaktan beslenerek insanın merkezde olduğu teknolojinin araçsallaştırıldığı bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Popüler kültür her zaman için aktüel konular üretecektir. Birlikte yaşam, çok kültürlülük gibi kavramlar önemsenmelidir. Sabiteler yer almakla birlikte insanın varlığının çeşitliliği de beraberinde getireceğinden hareket edilmelidir. Bu yönüyle dini konularda da geçici gündemler oluşturan marjinal akımların varlığı heyecanla değil makuliyetle karşılanmalıdır. Bu geçici gündemler için cevaplar oluşturulmalı fakat merkezi bir konum verilmemelidir.

Kent hayatı açısından hız, hayatı görmezden gelmeyle eşdeğerdir. Kent hayatının zorluklarına yönelik bir bakış açısının ikamesi gereklidir. Öğrenciler tabiatla sıklıkla buluşturulmalı, gönüllülük-sosyal sorumluluk çalışmaları ile tabiatın iyileştirilmesine yönelik hedefler belirlenmelidir. Yalnızlaşma, bireycilik, kent hayatı vb. hususların anlam arayışını artırdığından da hareket edilebilir. Değerlerin değersizleştirildiği bir minvalde insanın buna ihtiyacına yönelik de temellendirmelere ihtiyaç var görünmektedir. Bu yönüyle okullarda din, ahlak ve değerlerin hayata kattığı anlama yer verilmelidir.

Gelecek öngörülerini, imam hatip okulları özelinde ele alınsa da eğitimin tamamını etkileyen özelliği haizdir. Odak kavramın teknoloji olduğu görülebilmektedir. Teknolojiye "her şey" anlamı yüklenmemeli, değersiz de görülmemelidir. Hayatı kolaylaştırdığı gibi zorlaştıracığı hususların da varlığı gözden uzak tutulmamalıdır. Okullarda teknoloji bağımlılığına yönelik erken yaşlardan itibaren önlemler alınması gerekmektedir. Eğitim açısından da teknoloji önemli roller üstlenecektir. Bu yönüyle fırsat ve tehditler içermektedir. Gelecek karmaşıklığı ve belirsizliği de ihtiva etmektedir. Bu, hıza alışmış

nesiller için zor olsa da sabır, teenni, sükûnet gibi değerlerin öne çıkarılmasını gerektirecektir. Nihayetinde gelecekte teknolojiye ayak uydurabilecek bireylerin varlığı önem arz edecektir. Özellikle geleceğin olumsuz algılanmasına yönelik insan iradesi, peygamber kıssaları, ümitvar olma, çalışma gibi kavramlar üzerinden bir bakış oluşturulması gerekecektir.

Eğitim tamamıyla teknolojinin hegemonyasına bırakılmamalı, insan faktörü her zaman için merkezi bir rol almalıdır. Diğer yandan gelecekte, merkezi konumu dolayısıyla teknoloji bilgisine de ihtiyaç artacaktır. Okullarda teknolojiye yönelik ders, içerik, program, proje, sosyal etkinlik gibi tüm alanlarda varlık gösterilmesi gerekecektir. Eğitimde teknolojiden yararlanabilmek için öğretmen ve yöneticilerin buna hazır olmaları sağlanmalıdır. Öğrenmenin zaman ve zemini aşan boyutu da dikkate alındığında öğrenenin merkezde olduğu fakat sabitelerin varlığının da önemsendiği bir yaklaşıma ihtiyaç vardır.

Gelecek öngörülerinde teknoloji sonrasında ikinci odak kavram beceri, yetkinlik ve yeterlidir. Ekonomiyle de irtibatlı olarak sürdürülebilir kalkınma, yaratıcılık, inovasyon gibi kavramlar öne çıkarılmaktadır. Din eğitimi alanında da beceri ve yetkinlik tanımlamalarına ihtiyaç var görünmektedir. Nihayetinde robotların kas gücünden yararlanıldığı piyasaların istediği yüksek becerilere sahip insanlar yetiştirilmesi planlanmaktadır. Bu insanın değerlerine yönelik çalışmalar da gerekli görünmektedir.

Öğrenen merkezli eğitimde öğrencinin potansiyelinin keşfi öne çıkacak, becerilerin nasıl kazandırılacağı gündemde olacaktır. Teori ve pratiğin birlikte öğrenildiği bir süreç yürütülecektir. Her ne kadar programa değil probleme dayalı öğrenmeler öne çıkacağı varsayılsa da melez modellerin daha önemli olduğundan hareket edilebilir. Beceri ve yetkinliklerin genel olarak uluslararası kuruluşlar ve çok uluslu şirketler tarafından belirlendiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tür eğitim transferlerinde nihai amaç sorgulanmalı, değerlerin varlığı korunmalıdır.

Otonom insan olarak da tanımlanan sadece dış etkilerle hareket etmeyen, iç ve dış etkenleri birlikte ele alan yaklaşımların öne çıkarılması da gerekecektir. Teknolojinin esiri olmamak için kendinden harekete geçebilen bir varlık olarak insanın bu özelliği korunmalıdır. Bireyler kendi değer ve tercihleriyle varlıklarını koruyabilmelidirler. Bu bakımdan bilimsel, felsefi, tarihi ve sanatsal içerik ve etkinlikler de müfredatta yerini korumalı/geliştirilmelidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. K. Şipal. Ankara: Say Yayınları, 2019.
- Akboğa, İbrahim. "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür". *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 7 (2021), 1835- 1864.
- Akyol, Taha. *Modernleşme Sürecinde Türban*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Altıntaş, Emre. *Türkiye'de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

- Altun, Rıza. "Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 195-224.
- Aşçı, Metin - Topal, Temel - Yıldırım, Remzi. "Türkiye'de 2050 Yılına Yönelik Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Senaryolar". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Eğitim Bilimleri Özel Sayısı (2021), 5099-5115.
- Aşlamacı, İbrahim - Karmış, Muhammed. "Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 59-91.
- Ateş, Sinan. *Cumhuriyet Döneminde Din Politikası ve Din-Siyaset İlişkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Ay, Sena. *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydemir, Mehmet Ali - Tecim, Erhan. "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2012), 43-59.
- Aypay, Ahmet - Özdemir, Murat. "Güncel Eğilimlerden Hareketle Gelecek Eğitim Politikalarına Yönelik Çıkarımlar". *İnsan&İnsan* 27 (2021), 27-49.
- Balcı, Şükrü - Bal, Enes. "Gelişmeleri Kaçırma Korkusu (FoMO) ile Akıllı Telefon Bağımlılığı İlişkisinde Kullanım Süresinin Aracılık Rolü". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 6/2 (2022), 103-120.
- Batar, Yusuf. "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.
- Batur, Behçet. "Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı". *Turkish Studies International Periodical for the Languages* 10/10 (2015), 181-200.
- Batur, Behçet. "Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2020), 97-106.
- Batur, Behçet. *Dini Çoğulculuk Din İçi Çoğulculuk ve Türkiye*. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Bayburt, Berrin - Eğin, Figen. "Teknoloji ve Sanayideki Gelişmelerin Yansıması Olarak Eğitim 4.0". *BEYDER* 16/2 (2021), 137-154.
- Bilecik, Sümeyra. "Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları". *Mütefekkir* 3/6 (2016), 329-347.
- Bircan, Zeynep. "Yeni Bin Yılın İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitimden Beklentileri ve Teknoloji Kullanımı İle İlgili Görüşleri-Konya Örneği". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. Ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 471-489.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2007.
- Can, İslam. "Tarih, Toplum ve Kültür Bağlamında Aile ve Kadın". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. Ed. Mustafa Aydın. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, 215-248.
- Ceran, Sema Aydın. "21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Fen Eğitiminin Bugünü ve Geleceği: Türkiye Perspektifinde Bir Analiz". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3191-3218.
- Ceylan, Şerife. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı İlgilerinin İncelenmesi". *Talim* 6/2 (2022), 136-146.
- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çapçioğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 19-34.
- Çetin, Münevver - Aktaş, Abdussamet. "Yapay Zekâ ve Eğitimde Gelecek Senaryoları", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/Eğitim Bilimleri Özel Sayısı (2021), 4225-4268.

- Çınar, Fatih. "1924'ten 2000'e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması". *Milli Eğitim* 197 (2013), 180-208.
- Çınar, Fatih. "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259.
- Çoban, Edagül - Uzun, Hasan. "Endüstri 4.0'ın Eğitim Alanına Etkileri". *Fırat Üniversitesi İİBF Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 97-123.
- Çokoğullar, Emel. "Post-Sekülerizm Tartışmaları: Yeni Olan Ne?". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), 43-66.
- Çoşkun, M. Kemal - Şentürk, Burcu. "Gelenekçilikten 'Muhafazakâr Modernliğe': İmam Hatip Okulları Örneği". *Mülkiye* 34/268 (2010), 249-263.
- Demirzen, İsmail. "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 97-109.
- Dereli, Mustafa Derviş. "Kurgu İle Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi". *Bilimname* 47 (2022), 303-342.
- Duman, Mehmet Zeki. "Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 19-51.
- Düzce, Mesut. *Türkiye'de Sivil Din Olgusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Elvan, Duygu - Mutlubaş, Halil. "Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinde Teknolojinin Kullanımı ve Teknolojinin Sağladığı Yararlar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/6 (2020), 100-109.
- Emiroğlu, Atiye. *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Er, Harun - Turan, Saim - Kaymakçı, Selahattin. "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2021), 27-66.
- Erden, Levent. Röportaj: Recep Orhan - Şeyma Sıtkı Büyük, "Dünyanın Yönetim Şekli Artık Algoritmokrasidir". *TRT Akademi* 8/17 (2023), 428-446.
- Eren, Zeynep. "Toplum 5.0 ve Dijital Dünyada Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim 5.0". *Dijital Dönüşüm ve Süreçler*. Ed. Deniz Akçay, Eren Efe. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2020, 169-206.
- Erkan, Rüstem - Akçayöz, Harika. "Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi". *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2003), 174 - 201.
- Furat, Ayşe Zişan. "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. Ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 99-115.
- Gencer, Nevzat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 149-172.
- Genç, Muhammet Fatih. "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri". *Eğitime Bakış* 35 (2015), 19-24.
- Gül, Fikri - Soysal, Birol. "İktidar ve İdeoloji Bağlamında Distopyalarda Eğitimin Fonksiyonu: George Orwell'in 1984 Örneği". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/4 (2020), 2763-2782.
- Gürbüz, Gamze - Aygül, Hasan Hüseyin. "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51.
- Gürses, İbrahim - Kuruçay, Yasin. "Ergenlerde Anlamsızlık ile İlgili Problemlere Dinin Etkisi Üzerine Değerlendirmeler". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 87-111.
- Işık, Zehra. "Bir Öteki Olarak İmam-Hatiplilerin Öteki Algısı ve Ötekine Yönelik Tutumları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (2022), 65-103.

- İpek, Fatih. "İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Mevcut İmam Hatip Müfredatına ve İmam Hatip Liselerinin Geleceğine İlişkin Görüşleri (Konya Örneği)". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. Ed: İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 549-564.
- Kamburoğlu, Ümmügül Betül. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik Ve Kurum Algıları: "Öteki" Olmadan "İmam Hatipli" Olmak Mümkün Mü?". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. Ed. Recep Kaymakcan vd., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, 373-389.
- Kaplan, Yusuf. "Dijital Medya ve Özgürlük Problemi". *TRT Akademi* 1/2 (2016), 659-680.
- Karaman, Davut. "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-38.
- Karaman, Davut. *Mesleki Eğitimin Sorunları Bağlamında İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri ve Öğretimi Üzerine Bir Analiz*. Ankara: International Symposium on Education and Change, 2021, 65.
- Karasubaşı, Ömer Alper - Akın, Uğur - Yıldırım, Nail. "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105.
- Karateke, Tuncay. "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3868-3883.
- Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 221-239.
- Karoğlu, Aslıhan Kocaman. "Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye'de Eğitimde Dijital Dönüşüm". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 147-158.
- Kaymakcan, Recep & Aşlamacı, İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101.
- Kırboğa, Ziyaeddin. *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Zihniyet Değişimi ve Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Kozacioğlu, Sıla. *Toplum 5.0 ve Yapay Zekâ Bağlamında Gerçekleşen Toplumsal Dönüşümün Sosyolojik Analizi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Köse, Ali. "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme". *Laik Ama Kutsal*. Ed. Ali Köse. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, 11-18.
- Küçükural, Önder - Cengiz, Kurtuluş - Başak, Mehmet Ali, "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 437-451.
- Malkoç, Mehmet. "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252-268.
- Mermutlu, Bedri. "İmam Hatip Liselerinin Seküler Açmazı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/38 (2008), 87-98.
- Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 105-132.
- Merter, Mustafa. "Cep Telefonu Bağımlılığı ve Nefs Psikolojisi". *Maneviyat Psikolojisi IV. Gençliğin Durumu ve Gelecek*. Ed. Mustafa Atak. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020, 16-32.
- Mücahit, Mustafa. " Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99.
- Ortakçı, Altuğ. "'Hâlâ Yapıyorlar" Elektronik Kültür Ortamında Gelenekselin Ötekileştirilmesi (İnternet Gazeteleri Örneğinde)". *Gençlik ve Kültürel Mirasımız*. Ed. Bekir Şişman, Muhittin Düzenli. Samsun: Ceylan Ofset, 2014, 75-86.

- Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 5-33.
- Özışık, Tuğba - Şahin, Begüm Erdil. "Endüstri 4.0 Teknolojilerinin İş Gücü ve İşin Geleceğine Etkileri". *Journal of Life Economics* 9/2 (2022), 81-96.
- Özkan, Hülya. "Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme". *Talim* 5/4 (2020), 55-70. 69.
- Öztemel, Ercan. "Yapay Zekâ ve İnsanlığın Geleceği", *Bilişim Teknolojileri ve İletişim*. Ed. Muzaffer Şeker vd. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2020, 95-112.
- Öztürk, Kurtuluş. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 57 (2023), 27-59.
- Sağır, Semih. "Din-Toplum İlişisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 159-164.
- Sali, Esra. *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarı, Mustafa. "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.
- Sarpkaya, Ruhi. "Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri". *Toplum ve Demokrasi* 2/3 (2008), 1-28.
- Saygılı, Ali. *Gençlerin Tüketim Davranışlarını Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler: Sakarya Üniversitesi ve Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Sayın, Gülşen. Türkiye'de Laiklik Anlayışı ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması (1982-2013). Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Subaşı, Necdet. "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 116-132.
- Tamer, Halil Yasin. "Dijitopya: Teknoloji, Yönetim ve Emek Bağlamında Ütopya ve Distopyalar Üzerine Bir İnceleme". *Kaytek Dergisi* 4/1 (2022), 13-37.
- Tarhan, Hümeysra - Karateke, Tuncay. "Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 481-516.
- Taşdelen, Vefa. "Dijital Çağda Çocuk ve Felsefe". *Eğitimde Yeni Sorunlar ve Cevaplar*. Ed. Halil İbrahim Özok. Ankara: Palme Yayınevi, 2022, 17-24.
- Toker, İhsan - Özcan, Celal. "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını". *Eskişen* 35 (2017), 33-50.
- Topçu, Zühal - Türk, Mehmet Sezai. "Dijital Çağda Yükseköğretimin Geleceği". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* V/2 (2020), 211-229.
- Türköz, Şükrü. "İmam Hatiplilik" Kimliğinin Belirleyici Unsurları". *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 6/6 (2021), 1190 - 1217.
- Türköz, Şükrü. "Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü". *Talim* 5/1 (2020), 1-20.
- Türköz, Şükrü. *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Tüysüz, Harun - Yiğit, Selim - Kamak, Zafer. "İmam-Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Lise Tercihini Yönelimlerini Etkileyen Faktörler (Kartal İlçesi Örneği)". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2023), 157-180.
- Uçak, Selim - Erdem, H. Haluk. "Eğitimde Yeni Bir Yön Arayışı Bağlamında "21. Yüzyıl Becerileri ve Eğitim Felsefesi"". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 76-93.

- Yağcı, Alper. "Türkiye'de Bireylerin Sol-Sağ Ayrımına Göre Konumlanışı: Dünya Değerler Araştırması 1990-2018 Verilerinin İncelenmesi". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 21-50.
- Yalçinkaya, Fatma Betül. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Deneyimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yalı, Sibel. "21. Yüzyıl Becerileri Perspektifinden Tarih Eğitiminin Yönü". *İnsan&İnsan* 27 (2021), 209-233.
- Zengin, Mahmut. "Modern Türkiye'de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. Ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017, 41-55.
- Zengin, Tuğba. "Eğitim 4.0: Eğitimin Geleceği Tartışmalarının Neresindeyiz?". *Türkiye Eğitim Dergisi* 7/1 (2022), 330-334.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue • (Aralık/December): 588-609

**Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının
Çoğulculuk Açısından Mukayesesi**

*Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of
Religion in Terms of Pluralism*

Nesrin BAĞCI ERCİYAS

Araştırma Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Research Assistant, Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences

Afyonkarahisar/Türkiye

✉ nesrin.bagci@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-2443-9806

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 30.08.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

Atıf: Bağcı Erciyas, Nesrin. "Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının Çoğulculuk Açısından Mukayesesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 588-609. <https://doi.org/10.52637/kiid.1332107>

Cite as: Bağcı Erciyas, Nesrin. "Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of Religion in Terms of Pluralism". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 6/2 (December 2023), 588-609. <https://doi.org/10.52637/kiid.1332107>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Nesrin BAĞCI ERCİYAS | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Farabi ve John Hick'in Din Tasavvurlarının Çoğulculuk Açısından Mukayesesi*

Öz

Bu makalenin konusu Farabi ve John Hick'in din tasavvurlarının çoğulculuk açısından mukayesesidir. Bu makalenin amacı ise farklı zamanlarda yaşamış ve farklı dini geleneklere mensup olmalarına rağmen bu iki düşünürün din tasavvurlarının kıyaslanması ve dini çoğulculukla uyumlu olan yönlerinin gösterilmesidir. Her iki düşünür de insanı, toplumsal ve dini yönü olan canlı olarak tanımlamaktadır. Farabi din yahut kendi kullandığı terimle mille kavramını, toplumsal ve siyasi bir sistem anlamda kullanmaktadır. Farabi'ye göre dinler, insanın varoluş amacı olan "nihai mutluluk"a ulaşmayı hedefleyip hedeflemediklerine göre erdemli yahut erdemsiz (cahilî) olarak ikiye ayrılırlar. İnsanın varoluş amacı olan nihai mutluluktan başka bir amaca hizmet etmek için tesis edilmiş bütün dinler erdemsiz dinlerdir. Erdemsiz dinler çeşitlidir, bir din mutluluktan başka bir amacı, zenginlik yahut şan gibi dünyevi bir iyiliği hedefliyorsa erdemsizdir. Aynı şekilde hakikate vakıf olmadığı halde hakikate vakıf olduğuna inanan bir ilk başkan tarafından tesis edilen bir din sapkın ve dolayısıyla yine erdemsiz bir dindir. Görünüşte nihai mutluluğa ulaştırmayı hedefler görüldüğü halde arka planda yöneticinin başka bir dünyevi hedefini gerçekleştirmeye hizmet etmek üzere kurulan din de aldatmaya dayalı erdemsiz bir dindir. Erdemli din ise, kendisine tabi olanların nihai mutluluğa ulaşmasının hedeflendiği dindir, bu dinde tek olan ve nazari felsefe ile ulaşılan hakikat, tarih ve kültürel şartlara uygun olarak sembolik bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla erdemli din birden fazla olabilir. John Hick için ise din, insanı "nihai endişe"nin yöneldiği nesne olan Nihai Gerçek (The Real) ile kurulan tecrübi ilişki içerisinde O'na içinde bulunulan tarihsel ve kültürel gerçeklikle kayıtlı olarak verilen fenomenolojik cevaplardır. Bu manada dinler, vakıadaki çeşitliliği ve çokluğuna rağmen insanı "ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe" dönüştürebildiği oranda numenal nihai Gerçek'e verilen cevaplar olarak eşittir. Hakikate dair rasyonel realist bir epistemolojiyi savunan Farabi ile eleştirel realist bir epistemolojiyi savunan Hick'in din tasavvurları birbirinden farklı bir konumdadır. Fakat bu farklı konumlara rağmen, her iki düşünürün din tasavvuru da dini çeşitlilik vakıası karşısında, tek bir dini doğru kabul edip onun dışındakileri yanlışlayan "dışlayıcılık" yahut yine tek bir dini doğru kabul edip onun dışındaki tüm dinleri bu doğru kabul edilen dine uyumları oranında doğru kabul eden "kapsayıcılık" değil çoğulcu bir yaklaşımı destekler görünmektedir. Her iki düşünce sistemi arasında hedeflediğimiz kıyasın temeli bu çoğulculuğu destekleyen yaklaşımdır. Hick için dini çeşitlilik vakıasına cevaben çoğulculuk en makul cevaptır ve Hick, dini çoğulculuğu bir teori olarak eserlerinde tesis edip savunmuştur. Farabi için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Farabi'nin düşünce sistemi içinde dini çoğulculuk olarak tesis edilen bir teori yoktur. Fakat Farabi için nazari felsefeye dayanan ve onun sembolik ifadesi olan erdemli dinlerin çokluğu bir vakıadır. Çünkü insanlar varoluşu gereği çeşitli potansiyellere sahiptir ve buna bağlı olarak çeşitli mertebelerdedir. Hakikatin bu çeşitli mertebelerdeki insanların seviyelerine uygun bir şekilde ifade edilmesi ve bu insanların mertebelerine uygun olarak, varoluş amaçları olan nihai mutluluğa yönlendirilmeleri gerekmektedir. Bu da nazari felsefe ile ulaşılan hakikatin her toplumun tarihsel ve kültürel durumuna uygun bir şekilde sembolik bir anlatımla ifade edilmesi ve erdemli dine tabi olanların onları nihai mutluluğa ulaştıracak eylemlere yönlendirilmesi ile olmaktadır. Bu doğal olarak erdemli dinlerin birden fazla oluşu ile sonuçlanacaktır ki Farabi de bunu teorisinde açıkça ifade etmektedir. Bu açıdan Farabi'nin din tasavvuru, tüm dinleri aşkın nihai hakikat olan Nihai Gerçek'in farklı tarihsel ve kültürel görünüşleri olarak eşit kabul eden Hick'in savunduğu çoğulculuktan farklı olmakla birlikte aynı hakikatin farklı sembolik görünüşleri olarak erdemli dinlerin çeşitliliği ve eşitliği manasında çoğulcu olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Farabi, John Hick, Din, Mille, Çoğulculuk.

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Rahim Acar danışmanlığında yürütülen "Dini Çoğulculuk Açısından Farabi ve John Hick'in Mukayesesi" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Comparison of Al-Farabi and John Hick's Conceptions of Religion in Terms of Pluralism*

Abstract

The subject of this article is the comparison of Al-Farabi and John Hick's conceptions of religion in terms of pluralism. The aim of this article is to compare the conceptions of religion of these two thinkers, despite the fact that they lived in different times and belonged to different religious traditions, and to show the aspects that are compatible with religious pluralism. Both thinkers define the human being as a living being with social and religious aspects. Al-Farabi uses the concept of religion or "milla" in the sense of a social and political system. According to Al-Farabi, religions are divided into two as virtuous or non-virtuous (ignorant) according to whether they aim to achieve "ultimate happiness", which is the purpose of human existence. All religions established to serve a purpose other than ultimate happiness, which is the purpose of human existence, are non-virtuous religions. Non-virtuous religions are diverse; a religion is non-virtuous if it aims at a goal other than happiness, a worldly good such as wealth or fame. Likewise, a religion founded by a first leader who believes he is in possession of the truth when he is not in possession of the truth is a heretical religion and therefore also a non-virtuous religion. A religion that ostensibly aims at attaining ultimate happiness, but in the background is established to serve the ruler's other worldly goal, is also a non-virtuous religion based on deception. A virtuous religion, on the other hand, is a religion that aims for its followers to attain ultimate happiness; in this religion, the truth, which is one and which is reached through theoretical philosophy, is expressed in a symbolic way in accordance with historical and cultural conditions. Therefore, virtuous religion can be more than one. For John Hick, on the other hand, religion is the phenomenological answers given to the Ultimate Truth (The Real), which is the object to which human "ultimate concern" is directed, within the experiential relationship established with The Real, in accordance with the historical and cultural reality in which it exists. In this sense, religions are equal as answers to the noumenal Ultimate Truth to the extent that they can transform human beings from "self-centredness to reality or truth-centredness" despite their diversity and multiplicity in reality. Al-Farabi, who defends a rational realist epistemology of truth, and Hick, who defends a critical realist epistemology, have different conceptions of religion. However, despite these different positions, both thinkers' conceptions of religion seem to support a pluralist approach in the face of the fact of religious diversity, not "exclusivism" that accepts a single religion as true and falsifies those outside of it, or "inclusivism" that accepts a single religion as true and accepts all religions outside of it as true to the extent of their conformity to this accepted religion. The basis of the comparison we aim to make between both systems of thought is the approach that supports this pluralism. For Hick, pluralism is the most reasonable answer to the case of religious diversity, and Hick established and defended religious pluralism as a theory in his works. This is not the case for Al-Farabi. There is no theory established as religious pluralism in Al-Farabi's thought system. But for Al-Farabi, the plurality of virtuous religions based on theoretical philosophy and its symbolic expression is a fact. Because people have various potentials by virtue of their existence and are in various levels accordingly. The truth needs to be expressed in a way that is appropriate to the levels of people at these various levels, and these people need to be guided to the ultimate happiness, which is the purpose of their existence, in accordance with their levels. This is achieved by expressing the truth reached through theoretical philosophy in a symbolic expression in accordance with the historical and cultural situation of each society and directing those who are subject to the virtuous religion to actions that will lead them to ultimate happiness. This will naturally result in more than one virtuous religion, which Al-Farabi clearly expresses in his theory. In this respect, Al-Farabi's conception of religion is different from the pluralism advocated by Hick, who accepts all religions as equal as different historical and cultural views of the ultimate truth, The Real, but we believe that it can be considered pluralist in terms of the diversity and equality of virtuous religions as different symbolic views of the same truth.

Keywords: Al-Farabi, John Hick, Religion, Milla, Pluralism.

* This study is based on the doctoral dissertation entitled "Religious Pluralism: A Comparison Between Al-Farabi and John Hick's Positions", conducted under the supervision of Prof. Dr. Rahim Acar at Marmara Uni, Institute of Social Sciences.

GİRİŞ

Dini çoğulculuk, birbirinden farklı ve çelişen hakikat iddialarına sahip dinlerin çokluğu ve çeşitliliği vakıasına verilen cevaplardan biridir. Dini dışlayıcılık ve dini kapsayıcılığa karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre dini dışlayıcılık, belirli bir dinin inançlarını kabul edip sadece o dinin kurtuluşa erdireceğini savunan görüştür, buna göre o dinin savunduğu inançlar ile çelişen tüm inançlar ve uygulamalar yanlıştır. Dini çeşitlilik olgusu karşısındaki cevaplardan dini kapsayıcılık ise, dini dışlayıcılık ile dini çoğulculuk arasında bir yerde bulunur. Bir yandan belli bir dinin öğretilerini nihai olarak doğru kabul edip kurtuluşun ancak o dinin öğretileriyle gerçekleşeceğini savunurken diğer taraftan ise Tanrı'nın kurtuluşu diğer dinler aracılığıyla da gerçekleşebileceğini kabul eden görüştür. Dini çoğulculuk ise en genel anlamda doğruluk ve kurtuluşa erdirmeye açısından hiçbir dinin diğerine üstünlüğünün olmadığını savunan, tüm dinleri aynı hakikate ulaştırarak birbirinden farklı yollar olarak değerlendiren görüştür. Buna göre tüm dinler mensuplarını kurtuluşa erdirecektir. Vakıadaki birbiriyle çelişen hakikat iddialarının nedeni insani, sosyal ve kültürel farklılıklardır ve bu mesele tüm dinlerin aynı hakikate verilen fenomenolojik cevaplar olarak eşit kabul edilmesi temeline çözülebilir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi ile hakikate ulaştırmak ve kurtuluşa erdirmek hususunda hiçbir din biricik ve normatif konumda değildir.¹

Bu çalışmanın konusu dini çoğulculuk açısından Farabi ve John Hick'in din tasavvurlarının mukayesesidir. Bunun için evvela bu iki düşünür açısından dinin ne olduğu belirginleştirilecektir. Çoğulculuk açısından her iki teorinin kıyaslanması her iki düşünürün de din kavramından ne anladıklarının netleştirilmesine bağlıdır. Zira Farabi insanı, "toplumsal ve siyasi canlı"² olarak değerlendirirken Hick de insanı, "dini eğilimi olan canlı (religious animal)"³ olarak değerlendirmektedir. Farabi için din, insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı zorunlu iken Hick için din, tüm insan toplumlarında gözlemlenen evrensel bir olgudur. Farabi'nin eserlerinde, Hick'in eserlerinde olduğunun aksine dini çoğulculuk tartışmaları açıkça yer almamaktadır. Fakat bu çalışma ile Farabi'nin din tasavvurunun dini çeşitliliğin değerlendirilmesinde Hick'in din tasavvuruna benzer bir şekilde çoğulcu bir yaklaşıma sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla evvela Farabi'nin din tasavvuru ele alınacaktır. Sonrasında dini çeşitlilik (ve dini çeşitliliğin meydana okuması) karşısında çoğulcu bir cevabı benimsemiş olan Hick'in din tasavvuru izah edilerek, dini çoğulculukla bağlantısı kurulacaktır. Devamında ise Farabi'nin din tasavvurundaki önemli öğeler, Hick'in din tasavvurundaki öğelerle karşılaştırılacaktır. Böylece her iki düşünürün dine dair görüşleri arasındaki benzerlikten hareketle, nasıl Hick'in din tasavvuru dini çeşitlilik karşısında çoğulcu bir konumu savunuyorsa, Farabi'nin din tasavvurunun da çoğulculuk içerdiği gösterilecektir.

Farabi'nin görüşlerini çoğulculuk açısından değerlendiren çalışmaların sayısı çok geniş olan Farabi literatürüne nispetle çok azdır. Nitekim bu konuya değinen makale sayısı sadece üçtür. Bunlardan ilki L. X. Lopez-Farjaet'in "Faith, Reason and Religious Diversity in al-Farabi's Book of Letters"⁴ adlı makalesidir. Burada Lopez-Farjaet, Farabi'nin Kitabü'l-Huruf/Harfiler Kitabı adlı eseri kapsamındaki görüşlerinin dini çeşitliliğe imkân sağlayan yapısına değinmektedir. Diğeri ise Rahim Acar'ın "Foundation of Religion: An Appraisal of Al-Farabi's and Ibn Sina's Positions"⁵ isimli makalesidir. Burada Acar, Farabi ve İbn Sina'nın din tasavvurlarına değinmekte, Farabi ve Hick'in din tasavvurlarının benzerliklerine dikkat çekmektedir. Türkçe literatürde ise Metehan Karakurt ve Adem Çelik'e ait "Farabi'de Dini

¹ Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Elis, 2007), 23-30.

² Farabi, *Mutluluğun Kazanılması: Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Kültür, 2018), 13.

³ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), XXIX.

⁴ Luis Xavier López-Farjaet, "Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fārābī's Book of Letters", *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, (ts.), 193-217.

⁵ Rahim Acar, "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Positions", *Din ve Felsefe Araştırmaları* (2020), 3/5 (ts.), 28-43.

Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları"⁶ adlı, konuya dair genel ve giriş mahiyetinde değerlendirilebilecek bir makale vardır. Bu makalede dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk ele alınarak Farabi'nin siyasal düşüncesi mutluluk, siyasal toplum ve dini çoğulculuk açısından tartışılmıştır.

1. FARABI'NİN DİN TASAVVURU

Din (mille), Farabi'nin tüm düşünce sistemi için kilit konumda olan bir kavramdır. Zira Farabi, tüm eserlerinde aleme, insana ve hepsinin varlık nedeni olan Tanrı'ya (İlk Sebeb) dair görüşlerin tamamını "erdemli din" özelinde din tasavvuru ile bağlantılı bir şekilde ele almaktadır. Farabi, dini "(bir) ilk Başkan'ın (Reisu'l Evvel) toplum için tasarladığı şartlarla belirlenmiş, kayıtlandırılmış görüşler ve fiiller olup, ilk başkan bunlarla toplumda veya toplum ile gerçekleşecek belirli bir amaca ulaşmak ister"⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Farabi için din, en genel anlamı ile bir sosyal sistemdir. Fakat hedeflenen belirli bir amacı gerçekleştirmek için bir insan tarafından tesis edilen ve bu amaca yönelik teorik zemini ve pratik uygulamaları içeren bir sistemdir. Bu sistem, hem kendisini belirli bir amaca yönelik tesis eden bir ilk başkana hem de bu amacın kendisinde gerçekleştirileceği bir topluluğa, dolayısıyla bir şehre (el-Medine) ihtiyaç duymaktadır.

Bu sosyal sistemin bir insan tarafından yine insanlara yönelik tesis edildiği meselesi Farabi'nin din tasavvurunu anlamak için bir başlangıç noktası olarak önemlidir. Zira bu mesele, Farabi'nin varlık ve insan tasavvuru ile doğrudan bağlantılıdır. Farabi'ye göre her varlığın bir doğası vardır ve her varlık bu doğasının gereğini yapmak, doğasını gerçekleştirmek istemektedir.⁸ Türsel özelliği (nazari) akıl sahipliği olan insan, doğası gereği hem varlığını sürdürme hem de sahip olduğu potansiyelin en yetkin formuna ulaşma hususunda bir topluluk ile yaşamaya ihtiyaç duyan sosyal bir varlıktır, kısaca insan, "toplumsal ve siyasal (akıllı) bir canlıdır."⁹ Farabi'ye göre insan sosyal bir canlı olduğundan "her insan, varlığını sürdürmek ve yetkinliklerinin en üstününe ulaşma hususunda birçok şey muhtaç bir tabiata/fitrata sahip kılınmıştır ve bunların hepsini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir".¹⁰ Zira insan, kendisi için var olduğu "mükemmelliğe" ulaşması için mutlaka hemcinslerinin yardımına ihtiyaç duymaktadır.¹¹

İnsanın doğuştan yetkinleştirmek üzere getirdiği bir (potansiyel içeren/bilkuvve) tabiata sahip olması onun varoluşunun bir amacı hedeflemesindedir. Bu amaç, insani yetkinliğin ulaşabileceği son nokta, nihai mutluluktur (Saadetü'l-Kusva).¹² "Nihai mutluluk" kendinde iyidir. Zira nihai mutluluğun başka bir amaca ulaşmak için istenen diğer iyi şeylerden farkı, herhangi bir amaca ulaşmak için değil sadece kendisine ulaşmak için istenir olmasıdır. Dolayısıyla bu amaca ulaşmak yolunda insan, hem mutluluğu bilip tanyabileceği hem ona ulaşmak için yapması gereken fiilleri bilip uygulayabileceği bir toplum içinde yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Farabi'ye göre tüm insanlar çeşitli mertebelerde ve eşit olmayan potansiyeller/istidatlar ile var olurlar. Bu potansiyellerini aktifleştirmeleri için bir ilk başkan tarafından organize edilen bir toplumsal yapıya, bir dine tabi olmaları gerekmektedir.

Farabi'ye göre hakiki manada iyilik yahut kötülük bir irade ve ihtiyarla gerçekleşmektedir. Buna göre insan topluluklarının iyi yahut kötü amaçlar için toplanmaları mümkündür.¹³ Dolayısıyla bir ilk başkanın tesis ettiği din ile bir toplulukta hedeflediği amacın niteliğine göre çeşitli dinlerden bahsedebiliriz. En temelde bir ilk başkan tarafından tesis

⁶ Adem Çelik - Metehan Karakurt, "Farabi'de Dini Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları", *IV. International European Conference on Social Sciences*, (2019), 178-190.

⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2019), 16.

⁸ Farabi'nin de etkilendiği Aristo'ya dayanan bu mutluluğa yönelik amaçlılık için: Aristotile, *Nicomachean Ethics* (Hackett Publishing, 2019), 1-2.

⁹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 12-13.

¹⁰ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2018), 186.

¹¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, 13.

¹² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 16.

¹³ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 188.

edilen bir dinin, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğu hedefleyip hedeflememesi durumuna göre dinler erdemli yahut erdemsiz olarak ikiye ayrılmaktadır. Eğer bir din, nihai mutluluğa ulaştırmayı amaçlarsa, bu mutluluğu bilmeye yönelik görüşleri ve yine bu amacı gerçekleştirmeye yönelik eylemleri içeren bir sistem olarak tesis edilirse Farabi tarafından “erdemli din”¹⁴ olarak adlandırılmaktadır. Zira bu dinin amacı insanın varoluş amacı ile aynıdır. Eğer bir ilk başkan tarafından tesis edilen din, nihai mutluluğa ulaşmaktan başka bir amacı gerçekleştirmeye yönelik ise, nihai mutluluktan başka hangi amaca yönelik olursa olsun, bu sistemler erdemsiz dinlerdir ve neye yönelik tesis edildilerse o amaca göre isimlendirilmektedir. Buna göre eğer bir ilk başkan bir toplumu vasıta kılarak yalnızca kendisi için sağlık, esenlik, zenginlik, haz yahut onur gibi erdemli olmayan (cahilî) bir iyiliğe ulaşmayı hedefleyen bir din tesis etmişse ve bunun için yönetimi altında bulunanları araç olarak kullanıyorsa bu başkan da tesis ettiği din de erdemsizdir. Aynı şekilde, bir ilk başkanın tasarladığı sistemle cahili bir iyiliği kendisi için değil fakat sadece toplum için hedeflese dahi netice değişmez, bu ilk başkan da din de erdemsizdir.¹⁵ Eğer ilk yöneticinin yönetimi, kendisi hakikate vakıf olmadığı halde öyle zannetmesi ve yönetimi altında bulunanları da kendisinin hikmet ve fazilete sahip olduğu zannına inandırmasına dayalı olarak bir nihai mutluluğu hedeflerse bu ilk yönetici de tasarladığı din de sapkın ve erdemsizdir.¹⁶ Eğer bir ilk başkanın yönetimi aldatmaya dayalı bir yönetimse, yani görünüşte nihai mutluluğa ulaşmayı hedeflediği halde özünde yöneticinin yönetimi altında olanlar vasıtasıyla cahili iyiliklerden birine ulaşmayı hedeflediği din de yine erdemsiz, aldatmaya dayalı bir dindir.¹⁷

Farabi’ye göre insanın varoluşu gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve yine fitratı gereği sahip olduğu potansiyelin nihai noktasına ulaşabilmesi için erdemli bir dine tabi olmaya ihtiyaç duyduğunu ifade ettik. Bu durumda hem insanın var oluş amacı hem de erdemli dinin tesis edilme amacı olan nihai mutluluğun ne olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Farabi’ye göre nihai mutluluk özünde entelektüel bir yetkinliktir. İnsanın doğası ile doğrudan bağlantılı bir tasavvurdur, insanın varoluşu gereği sahip olduğu akli potansiyelini aktifleştirip aklının bilkuvve halden bilfiil akıl hale geçmesidir. Bu ancak insanın varoluşundaki bir suret olarak madde ile var olmak eksikliğinden, ulaştığı yetkinlik neticesinde maddeden/bedenden kurtulup bilfiil akıl olan göksel cisimlerin en alt seviyesi Faal Akıl ile ittisal seviyesine ulaşmasıdır. Bu ittisal sonucunda insan alemin ve alemdeki her şeyin varoluş nedenine, alemin nasıl var olduğunu hakikatine erer, kişi kendi varoluşu ve amacını bilir, amacının mutluluk olduğunu bilip ona ulaşmak için mertebesince yapılacaklara vakıf olup uygular (filozof-peygamber için) yahut uygulayabileceği bir dine tabi olur (halk için).¹⁸ Farabi nihai mutluluğun tam gerçekleşmesi halini maddeye/bedene bağlılıktan kurtuluşla kayıtladığı için ölümden sonrası ile ilişkilendirmektedir. İnsan ölüp bedeni ortadan kalktığında, nefsi maddeden kurtulup bilfiil olan akli ile nihai mutluluğa ulaşacak, kendisi gibi mutluluğa ulaşan nefislerle ittisal ederek mutluluğunu katlayacaktır.¹⁹

İnsan bu mutluluk hedefine dair ilk bilgi ve işareti doğuştan²⁰ getirmektedir. Fakat bu geliştirilmesi gereken bir eğilimdir. Farabi’ye göre tüm insanlar (ve tüm varlık) çeşitli mertebeler ve potansiyeller ile var olmuştur ve insanların çoğunluğu ya tab’an ya da alışkanlıkları sebebiyle nihai mutluluğa ulaşacak yetkinliğe erişecek durumda değildirler. Dolayısıyla “yüksek istidatlı bir ruhun”²¹ bu yetkinliğe ulaşıp diğer insanlara kendi potansiyellerine uygun olarak bu yetkinliğe ve nihai mutluluğa ulaşabilmeleri için yol

¹⁴ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 20-24.

¹⁵ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 16-18.

¹⁶ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

¹⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

¹⁸ Erdemli dindeki teorik ve iradi şeyler için: Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 20-24. Faal Akıl ile ittisal için: Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (Litera, 2020), 96-98; Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 86.

¹⁹ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 214-216.

²⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

²¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 96.

göstermesi gerekmektedir ki bunu erdemli bir din tesis ederek gerçekleştirebilir. İnsanların da bu erdemli dine tabi olmaları, bu vesileyle nihai mutluluğa kendi istidatlarınca ve birlikte hareket ederek ulaşmaları amaçlanır.

Farabi'ye göre erdemli dini tesis eden ilk başkan kendisine vahiy verilen kişidir ve erdemli din, kendisine vahiy verilen bu filozof-peygamber olan ilk başkan tarafından takdir ve tayin edilen esaslara ve uygulamalara dayanmaktadır ki bu din, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğu hedefleyen fikir ve eylemleri içerecek şekilde tasarlanmıştır. Çünkü bu ilk başkan, ancak tab'an sahip olduğu bu üstün potansiyelini yetkinleştirdikten/aktifleştirdikten sonra Faal Akıl ile kurduğu bağlantı ile (ittisal) aldığı vahye dayalı olarak erdemli dini tesis etmektedir. Filozof-peygamber olan ilk başkanın, kendisine tabi olan insanları nihai mutluluğa ulaştırmak için takdir ve tayin ettiği dini oluşturan esaslar, en başında Tanrı'dan kendisine Faal Akıl aracılığıyla taşmakta/vahyedilmektedir. Sistemin teorik temeli ve pratik uygulama zemini yine bu belirlenmiş bir şekilde vahyedilen esaslara dayalı olarak yahut onlar ile uyumlu olacak mahiyette ilk başkan tarafından tayin edilerek oluşturulmaktadır.²²

Farabi'ye göre tüm mevcudun yanında erdemli dinin kaynağı olan vahyin de Faal Akıl vasıtasıyla kendisinden taşıdığı Tanrı'nın mahiyetine ve mevcudun kendisinden nasıl feyz ederek var olduğuna değinmemiz gerekmektedir. Tanrı, Farabi'nin düşünce sistemi açısından çok net bir şekilde varlığı zorunlu olandır hatta bu zorunluluğun insanlar tarafından doğuştan bizatihi bilinme imkânı vardır.²³ Kendisi haricinde tüm varlığın (varlık yahut yokluğunun) mümkün olduğu ve kendisi vasıtasıyla varlık imkanına kavuştuğu Tanrı, varlığı zorunlu olan, yokluğu düşünülemezdir. Başlangıcı ve sonu yoktur, her bakımdan bilfiil olduğundan ona yokluğu ilişmesi düşünülemez. Bu her bakımdan bilfiil olma hali aynı zamanda maddeden uzaklığın ve her türlü gelişmeye açık olan potansiyelin varlığından uzak olmanın delilidir. Zira O, sebebi olmayan ve kendisi dışındaki her şeyin sebebi olan İlk Sebep'tir. Hiçbir şekilde parça ve bölüm barındırmaması manasında tek/bölünmez ve basit olandır, her türlü idrakin zirvesi manasında diri olandır.²⁴ *"İlk mevcutların kendisinden meydana geldiği ilk şeydir".²⁵ "İlk Mevcut, diğer bütün varlıkların varlığının ilk sebebidir. O, noksanlık türlerinin tamamından uzaktır. O'nun dışındaki her şey, bir olsun birden çok olsun, noksanlık türlerinden bir şeyi kendisinde bulundurmadan hali değildir. İlk'e gelince hepsinden uzaktır."*²⁶

Erdemli din, akıl sahibi varlık olan insanın Tanrı tarafından insanların en yetkini olarak filozof-peygambere vahyedilen/Faal akıl aracılığı ile ona taşan ilkeler ve pratikler ile kurulan bir sistemdir. Bu durumda sorgulanması gereken husus, erdemli millenin kaynağı ve dayanağı olan vahyin mahiyetinin ne olduğudur. Farabi'nin sistemi açısından vahyin mahiyeti, yine sistemi açısından varlık ve insan tasavvuru ile doğrudan ilişkilidir. Farabi'ye göre varlığın bir doğaya sahip olarak var olduğunu ve doğası ne ise onu gerçekleştirdiğine/gerçekleştirmeye meylettiğine değinmiştik. Var olan her şeyin vücudu ise Farabi tarafından, her şeyin kaynağı olan, varlığı zorunlu ve yokluğu düşünülemeyen, varlığında gerçekleşmemiş hiçbir potansiyel barındırmayan bilfiil varlık olan Tanrı'dan taşma/sudur teorisi ile izah edilmektedir.²⁷ Zira her şey doğasından kaynaklanan bir zorunluluk ile doğasının gereği ne ise onu gerçekleştirmektedir. Tanrı da varlığın en kâmil hali olduğundan O'dan ancak varlık taşmaktadır.²⁸ Bu taşma İlk Akıl olan Tanrı'nın kendini düşünmesi sebebiyle O'ndan taşan

²² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 18.

²³ "Tanrı'nın özü gereği zorunlu varlık olduğunu, herhangi bir bilgi kaynağından öğrenmeksizin doğrudan doğruya (evveliyen) bilmekteyiz." Çünkü Farabi'ye göre insan, "varlık", "zorunluluk" ve "imkân" kavramlarını zihninde hazır olarak bulur ve adeta anlamlarını doğrudan doğruya kavrayacak şekilde dünyaya gelir". Farabi'den doğrudan aktarımla: Yaşar Aydın, *Farabi* (İsam, 2008), 71-72.

²⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 56.

²⁵ 00.00.0000 00:00:00Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 72.

²⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 48.

²⁷ Farabi'de Sudur Teorisi için: Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 76; Mahmut Kaya, "Sudur", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Temmuz 2023).

²⁸ Farabi mevcudun çok sayıda ve farklı mertebelerde olarak El-Evvel'den nasıl meydana geldiğini detaylı olarak şöyle tasvir etmektedir; *"O'nun (İlk Sebep) cevheri, yetkin veya noksan nasıl bir varlık olursa olsun her varlığın*

ikincil akıl ile başlamaktadır. Bu taşan (ikinci) aklın ve sonrakilerin kendisinden taşıdığı İlk Akıl ve aynı zamanda kendilerini düşünmesi neticesinde kendilerinden merteye merteye taşan akılların ay üstü alemdeki onuncu ve son akıl olan Faal Akla kadar taşarak var olmasına kadar sürmektedir. Zira bunların hiçbiri yalnızca kendi zatını akletmek suretiyle mükemmel varlığa ulaşma hususunda kendine yeterli değildir, mükemmel üstünlüğü ancak kendi zatiyle birlikte Tanrı'yı aklederek elde ederler.²⁹ Bu maddeden uzak, cismani olmayan cevherler/ikincil akıllar "*kendi cevherlerinde en üstün yetkinliklerine baştan itibaren sahip olan mevcuttur*".³⁰ Tanrı'ya nispetle varlık hiyerarşisinde ikincil olan bu akıllar herhangi bir potansiyel barındırmayan bilfiil varlıklardır, sahip oldukları tek noksanlık varlıklarının nedeni olmasıdır, zira kendisinden başka her şeyin varlığının kaynağı Tanrı'dır.

Faal Akıl ile son bulan ay üstü alemden sonra başlayan alem ay altı alemdir. Bu alem "*maddeye muhtaç olan suretlerin (cismani cevherlerin) birtakım mertebeler ile var olduğu alemdir*".³¹ Ay üstü alemdeki varlıklardan farklı olarak bu alemdeki varlıkların "*tabiatlarında, cevherlerindeki en üstün yetkinliklerinin baştan itibaren kendilerine verilme özelliği bulunmaz*",³² aksine onların doğası başlangıçta, tüm yetkinliklerin potansiyel/bilkuvve halde bulunması manasında varlıklarının en noksanına sahiptirler. Bu varlıklar, yetkinliklerinin bilkuvve olduğu noktadan, her bir türün kendi cevheri ve sonra da nitelikleri bakımından potansiyelini gerçekleştirdiği en son yetkinliğe ulaşmaya kadar aşama aşama yükselirler.³³

Faal akıl, maddeden uzak olan ay üstü alemin son basamağıdır ve aynı zamanda mümkün varlıklar alemi olan ay altı aleme, İlk Sebep'ten kendisine taşan varlık vasıtasıyla varlık verip onu terbiye edendir. Ay altı alem, bu alemin en üst mertebesinde bulunan akleden canlıdan (insandan) aşağıya doğru, akletmeyen canlılar, bitkiler ve madeni cisimler şeklinde mertebelenmektedir. Faal Aklın en önemli görevi, ay altı alemin en gelişmiş potansiyele sahip varlığı olan "*insanla (akleden canlı) ilgilenmek, onun ulaşabileceği en yetkin mertebeye, yani nihai/en son mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır*".³⁴ Faal Akıl ile ittisal etme seviyesi de her insanın ulaşabileceği bir seviye değildir. Bunun için üstün ve büyük tabiatlı/yüksek potansiyel ile var olmuş bir insanın aklını yetkinleştirip Faal Akıl ile ittisal ederek Müstefad akıl seviyesine çıkması, Faal Akıl'dan kendisine taşan vahiyle diğer insanların mutluluğa ulaşmasına hizmet etmek üzere erdemli bir din tesis etmesi gerekmektedir. Zira Farabi'ye göre hem fitratların birbirinden farklılığı hem de mertebeli oluşu bir yöneticiye ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu merteye farklılığı varoluş itibarıyla daha iyi olanı daha az iyi olana mertebeye üstün ve yönetici kılmaktadır. Bu yönetici, kendisi nihai mutluluğa ulaştıktan sonra bu mutluluğunu arttırmak için diğer insanların da aynı hedefe ulaşmasını amaçlayacaktır.³⁵

Cismani varlıklar alemi olan ay altı alemdeki varlıklar, cismani olmaları sebepli madde ile çeşitli seviyelerde karışmış durumdadırlar. Zira bu alemin varlıklarının varoluşları madde ve suret ikiliğine tabidir. Bu alemin en yetkin varlığı olan insan da doğası gereği madde ile bulaşmış durumdadır ve bir bedene sahiptir. Ay altı alemde cismani varlıklarda en alt seviyeden en üst seviyeye doğru beslenme gücü, duyum gücü, mütehayyile gücü ve akletme

kendisinden taşıdığı/feyzettiği bir cevherdir. Yine, O'nun cevheri öyle bir cevherdir ki, kendisinden bütün mevcuttur taşıdığı, mertebelerine göre sıradüzenine girerler, her mevcudun varlıktan hak ettiği pay ile O'nun karşısındaki derecesi de O'ndan meydana gelir. (Bu sıradüzeni) varlık bakımından en yetkin olandan başlar, sonra onu ondan biraz daha eksik olan izler ve sonra, bunun ardından, noksandan daha noksana ilerlemek suretiyle, ötesine geçildiğinde var olması asa mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olunacağı varlığa ulaşmaya kadar devam eder. Böylece mevcuttur, ötesine geçildiğinde, ötesinde olanın asla bir mevcut olmadığı, hatta var olmasının imkânsız olduğu bu varlıkta son bulur". Detaylar için: Farabi, El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan, 76.

²⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 98.

³⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 88.

³¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 74.

³² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 64.

³³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 88.

³⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 18.

³⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 90-96, 114.

gücü vardır. İnsanda ise bunlara ilaveten duyum, mütehayyile ve akletme gücüne tabi olur arzu gücü vardır ki, bir şeyin istenmesi ve kerih görülmesi arzu gücü vasıtasıyla olur, irade bu güç vasıtasıyla meydana gelir.³⁶ Mütehayyile gücü burada dinin tesisi hususunda mühim bir kavramdır. Zira duyu verilerinin saklayıp işlemenin yanında bu insani yeti kendisine ulaşan verileri dönüştürüp sembolik olarak ifade etme (taklit/muhaka) yeteneğine de sahiptir. Filozof peygamberin Faal Akıl ile kurduğu ittisal neticesinde kendisine taşan/vahyedilen hakikati insanların anlayabileceği şekilde sembolize eder ve nazari hakikati insanların içinde yaşadığı toplumda anlayabilecekleri taklitleriyle ifade eder.³⁷ Farabi'nin din tasavvurunu çoğulcu olarak anlamaya imkân veren en önemli kavramlardan biri insanın mütehayyile yetisidir. Zira bu insani yeti, tek ve değişmez olan hakikatin her insani yetkinlik seviyesine uygun olarak ifade edilmesi ve anlaşılması imkanını sağlamaktadır.

İnsanın varoluşu en yetkin organ olan kalbin varoluşu ile başlar, “*kalp, beden başta bir organının kendisini yönetmediği yönetici organdır*”³⁸ ve onun riyasetinde merite merite insanın organları dolayısıyla maddi varoluşu tamamlanır. Bu süreçte insan bedeninde evvela duyum ve arzu yetisi meydana gelmektedir. Sonrasında Faal Akıl tarafından insana bir “güç ve ilke” verilmektedir ki “*bu ilke, nefsin akleden parçasında ortaya çıkan ilk bilgiler, ilk akledilirlerdir.*”³⁹ Bu duyum ve arzu canlıdaki ilk iradeyi ortaya çıkarmaktadır. Sonrasında nefsin tahayyül edici parçası ve ona tabi şevkin hasıl olmasından sonra ikinci bir irade meydana gelmektedir. Bundan sonra Faal Akıl’dan gelen ilk bilgilerin insanın akleden parçasından meydana gelmesi mümkün olur. Bu durumda üçüncü irade türü olan akletmeye dayalı şevk (ihtiyar/tercih) ortaya çıkmaktadır, ki bu irade türü sadece insana hastır.⁴⁰ Ancak bu, “*ihiyar insanda meydana geldikten sonra, onun sayesinde mutluluğa doğru çaba göstermeye yahut göstermemeye güç yetirir, onun sayesinde iyi olanı yapmaya ve kötü olanı yapmaya güç yetirir.*”⁴¹

İnsanın varoluşu itibarıyla sahip olduğu “*mutluluğa fitraten hazır kılınmış bir parça*”⁴² aracılığı ile varlığının amaçlılığına ve bu amacın nihai mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla insan, Faal Akıl’dan kendisine verilen ilke ve ilk bilgiler ile bu amaca yönelir, zira bu, “*sayesinde geride kalan yetkinliklerine doğru kendiliğinden çabalayacağı veya insanın kendisi sayesinde çabalama kudretine sahip olacağı bir güç ve ilkedir.*”⁴³ Her insan, nihai mutluluğa ulaşmak için Faal Akıl’ın insana verdiği ilk bilgiler olan ilk makulleri almaya hazır kılınmış yapıda olmadığından insanlar “*tabii olarak mertebeye farklı olan birtakım güçlere ve birbirinden farklı birtakım hazırlıklara sahip olarak ortaya çıkmaktadır.*”⁴⁴ Dolayısıyla insanlar arasında ilk makullerden: a) tab’ın hiçbir şey kabul edemeyenler, b) mecnunlar gibi onları olması gerektiğinden farklı bir şekilde alan kimseler ve son olarak da c) insani fitratları sağlıklı olan ve onları olması gerektiği şekilde alan kimseler vardır ki mutluluğa erişmesi mümkün olanlar bu gruptaki insanlardır.⁴⁵

Akleden canlı, Farabi’ye göre doğasının gereği zorunlu olarak akletmektedir. Fakat bu akletme potansiyelinin aktifleştirilerek/bilfiil kılınarak nihai sınırına dek götürülmesi için ancak yüksek bir potansiyele sahip olan insanların yetkinleşmeye iradi bir yönelim ile amacı olan nihai mutluluğun peşine düşmesi gerekmektedir. Sonrasında bu süreç, insanın Faal Akıl ile ittisal edilerek onun seviyesine ulaşması ve Faal Akıldan kendisine taşan vahiy vasıtasıyla nihai mutluluğa ulaşması ile gerçekleşmektedir. İnsan sosyal bir canlı olduğundan ve ancak

³⁶ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 134-142.

³⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 172-176.

³⁸ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 144.

³⁹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 104-106.

⁴¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 122.

⁴³ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 102.

⁴⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 108.

⁴⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 116.

hemcinsleriyle birlikte yaşadığından kişiler, potansiyellerini ne kadar aktifleştirip yetkinleştirdiklerine bağlı olarak doğal bir şekilde yöneten ve yönetilen olarak derecelenmektedir. Dolayısıyla ancak hem yüksek bir potansiyel ile var olup hem bunu Faal Akıl ile ittisalde son bulan noktaya dek yetkinleştirebilen insanlar toplumda yönetici konumunda olacaklardır. Bu, "ilk yönetici, hiçbir şeyde herhangi bir insanın kendisini yönetmesine asla ihtiyaç duymayan kişidir. Ondan ilimler ve marifetler bilfiil hasıl olmuştur, herhangi bir şeyle ilgili kendisini irşat edecek herhangi bir insana ihtiyacı yoktur."⁴⁶

Böyle üstün ve büyük tabiata sahip kimselerden birinin nefsi Faal Akıl ile ittisal ettiği, yani bilkuvve aklı münfail akıl olup sonrasında Faal Akıl ile kurduğu ilişki sonucu kendisinde Müstefad Akıl hasıl olur, bu kişi kendisine vahyedilen kişidir. Nihai mutluluğa ulaştırılan hakikat/vahiy, Tanrı'dan Faal Akıl vasıtasıyla bu insanın nazari aklına sonra tahayyül yetisine taşmaktadır.⁴⁷ Bu kişi, en yetkin taakkul ve mütehayyile gücü ile tıpkı insan bedeninde evvela kalbin oluşup sonrasında tüm organların kalbin riyasetinde kademeli olarak varoluşu gibi, nihai mutluluğa ulaşmayı hedefleyen erdemli dini bir şehirde tesis eden İlk Başkan olur. Bu kişide: a) "tikeller çerçevesinde yapılması gereken her şeyi mükemmel idrak etme kudreti", b) "kendi dışındaki herkesi, öğrettiği her şeye mükemmel irşad etme gücü", c) "kendisine doğru hazır kılıldığı bu amelle ilgili olarak belli bir şeyi yapma durumunda olan herkesi kullanma kudreti" hasıl olmuştur ve bu kişi, insanın nihai hedefine yönelik: d) "amelleri belirleme, onları tanımlama ve mutluluğa doğru yönlendirme kudretine sahiptir"⁴⁸ ve Farabi'ye göre gerçek anlamda hükümdar olan kişi ancak kendisine vahyedilen bu insandır. Zira bu kişi kendisine taşan vahiy vasıtasıyla vakıf olduğu hakikatleri, tesis ettiği erdemli din ile bütün insanların seviyelerine uygun olarak anlayabilecekleri mahiyette sembolize edip ifade eder.

Farabi, mevcudun ortaya çıkışını izah ettiği kozmolojik düzen ile insan bedeninin varoluşunu izah ettiği biyolojik düzenin ortaklığı arasında bir analogi kurarak sonrasında bunları İlk Başkan'ın erdemli dini tesis ettiği şehir ile benzer olduğunu ifade etmektedir. Buna göre "şehir, tabii mevcutlara, onun mertebeleri de İlk'ten başlayıp ilk madde ve unsurlarda son bulan mevcutların mertebelerine, onun irtibat ve uyumu da farklı mevcutların birbiri ile irtibat ve uyumuna benzer hale gelir. Bu şehrin yöneticisi de tüm diğer mevcutların kendisi sayesinde var olduğu İlk Sebep'e benzer."⁴⁹ Zira insanların fitratları farklı olduğundan; mutluluğu bilmek, onu kendi gayesi kılmak ve bunun ardından mutluluğu elde etmek için yapması gereken amelleri bilip yapmak hususundaki yetkinlik her insanın fitratında tam bulunmayıp/ortaya çıkmadığı için bir yol göstericiye yahut bir mürşide ihtiyaç duymaktadır. Dahası bazı insanların, mutluluğa doğru irşat edilseler dahi hedefe yönelik harici bir yönlendirici olmaksızın öğretildiği ve kendisine doğru irşat edildiği şeye doğru harekete geçmesi kesin olmaz.⁵⁰ Bu sebeple ideal sistem; bir şehirde yöneten ve yönetilenin uyum içinde aynı hedefe yöneldiği bir erdemli dine tabi olarak mutluluğa ulaşmaya doğru çabaladığı sistemdir.

Mutluluğa ulaşmak ancak şehirlerde ve uluslarda kötülüklerin ortadan kalkması ve bütün iyiliklerin onlarda hasıl olması ile gerçekleşir. Yöneticinin en temel görevleri şehirleri: a) sayesinde şehrin parçalarının birbirine bağlanacağı ve uyumlu olacağı, kötülükleri ortadan kaldırma ve iyilikleri elde etme hususunda birbiriyle yardımlaşacağı şekilde düzenleyip yönetmek ve b) semavi cisimlerin verdiği her şeyi incelemektir. Böylelikle mutluluğa ulaşmada faydalı ve yardımcı olanları korur ve zararlı ve engel olanları ortadan kaldırır.⁵¹ Erdemli dinin tesis edildiği erdemli şehirdeki her ferdin: "a) mevcutların en son ilkelerini, b) onların mertebelerini, c) mutluluğu, d) erdemli şehrin ilk yönetimini, e) ondaki yönetim

⁴⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 116.

⁴⁷ Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili'nin Yapısı", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* (2005), 305.

⁴⁸ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 118.

⁴⁹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 126.

⁵⁰ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 114.

⁵¹ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

*mertebelerini bilmesi ve sonrasında da f) yapıldığında kendileri ile mutluluğa erişilen belirli fiilleri bilmesi ve g) bu fiillerin uygulamasına/amele dökmesine” ihtiyaç duyulur.*⁵²

Mutluluğa ulaşmak hedefine yönelik erdemli şehir halkının her bir ferдинin bilmesi gereken bu bilgileri, yani “*mevcutların ilkeleri, onların mertebeleri ile mutluluk ve erdemli şehrin yönetimi*”ni insanlar, seviyelerine göre ya tasavvur eder ve akleder yahut onları tahayyül eder. Bu bilgilerin tasavvur edilmesi, “*zatlarının insan nefsinde hakikatte var oldukları gibi irtisam etmesidir*”, onların tahayyül edilmesi ise “*hayallerinin, misallerinin ve onları taklit eden şeylerin insan nefsinde irtisam etmesidir*”.⁵³ Nihai mutluluğa ulaştırarak hakikate dair bilginin insanlar tarafından kendi seviyelerine uygun olarak anlaşılması Farabi tarafından şöyle örneklendirilmektedir: Mesela bir insan düşünelim, onun kendisini, timsalini/heykelini, sudaki yansımasını yahut heykelinin sudaki yansımasını görebiliriz. “*Bu insanın kendisinin görülmesi aklın mevcutların ilkelerini, mutluluğu ve diğer hususları tasavvur etmesi gibidir. İnsanın heykelini yahut sudaki yansımasını görmemiz de aklın tahayyül etmesi gibidir. İnsanın heykelini yahut onun aynadaki görüntüsünü görmemiz onu taklit eden şeyi görmemizdir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur, aynı şeyleri böyle tahayyül etmemiz, hakikatte onları taklit eden şeyleri tasavvur etmemizdir, kendilerinde oldukları haliyle tasavvur edilmesi değildir*”.⁵⁴

Farabi’ye göre bütün insanların fitraten farklı derecelerdeki potansiyellerle varoluşu, bir kısmının fitraten yahut alışkanlıkları sebepli bahsi geçen hakikatleri kavrama ve tasavvur etme kudretinde olmayışlarının nedenidir. Dolayısıyla bu insanlara seviyelerine uygun olarak bu hakikatlerin hayal ettirilmesi gerekmektedir. Hakikatin zâtı bir ve değişmezdir fakat hakikatin kendileri ile taklit edildiği şeyler çok ve çeşitlidir. Tıpkı insana ve insanın görüntüsünün yansımalarına dair Farabi’nin örneğinde olduğu gibi, insanın görüntüsünün suya yansıması hakiki insana, insanın heykelinin görüntüsünün suya yansımasına nispetle daha yakındır. Bu sebeple “*söz konusu şeylerin her topluluk ve ulus için, başka topluluk ve ulus için taklit edildikleri şeylerden başka şeylerle taklit edilmesi imkân dahilindedir*”.⁵⁵ Tam da bu sebeple Farabi’ye göre “*hepsi bir ve aynı mutluluğa yöneldiği halde dinleri farklı olan birtakım erdemli ulusların ve birtakım erdemli şehirlerin bulunması mümkündür*”.⁵⁶ Çünkü “*mutluluğu tasavvur edilmiş bir şey olarak amaçlayan ve ilkeleri tasavvur edilmiş şeyler olarak kabul eden kimseler, hakimlerdir/filozoflardır. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş olarak bulunduran ve onları böylece kabul eden ve amaçlayan kimseler ise müminlerdir*”.⁵⁷

Hakikatin, insanların varoluşsal hiyerarşik potansiyelleri sebepli herkes tarafından bilinmemesi vakıası, insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğa ulaşmasına engel değildir. Zira hakikati bilebilecek yetkinlikteki insanlar (hakimler/filozoflar/peygamberler) tarafından tüm insanların seviyelerine uygun olarak hakikatin sembolik ifadelerinin tespit edilip sunulması, bu hakikatin bilinmesi ile doğrudan bağlantılı olarak tesis edilmiştir. Zira İlk Başkan’ın erdemli dini kendisine taşan vahiy vasıtasıyla kurması sadece hitap ettiği insanların mutluluğa ulaşması için değil aynı zamanda kendi ulaştığı nihai mutluluğun tamlığı için de gereklidir. Tek ve değişmez olan hakikatin insanlara erdemli bir din vasıtasıyla sunulması, tarihsel ve kültürel gerçekliklere bağlı olarak birbirinden farklı sembolik ifadelerle olabilecektir.

Farabi’nin din tasavvurunu izah ettiğimiz bu bölümde gördüğümüz üzere din kavramının içeriği erdemli yahut erdemsiz olarak sınıflandırılrsa da genel anlamıyla din kavramı Farabi’ye göre tüm insani siyasi sistemleri kapsar mahiyette geniştir. Dahası dinin insana aşkın bir kaynaktan alınan ilkelere göre tesis edilse dahi insan eliyle insanlar için

⁵² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

⁵³ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 128.

⁵⁴ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130.

⁵⁵ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130.

⁵⁶ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 130-132.

⁵⁷ Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 132.

oluşturulmuş yani “insanileştirilmiş” bir kurum olarak ifade edilmesi, filozofun din anlayışını dini çoğulculuk teorilerine yaklaştırmaktadır. Zira dini çoğulculuk teorilerindeki din tasavvurlarının ortak noktası dinin insani bir olgu oluşudur. Dinler insani sistemler olarak eşit konumdadırlar, birbirlerine üstünlüğünden bahsedilemez. Dini çoğulculuk kapsamında bu temel üzerinden insana aşkın olana referansla kurulan belirli bir dinin iddia ettiği üstünlük ve bu sebeple dinler arasında ortaya çıkan ihtilaflar aşılmaya çalışılmaktadır. Fakat Farabi’nin din tasavvurunu dini çoğulculuktaki din tasavvurundan ayıran önemli bir nokta vardır ki insani sistemler olsa da dinlerin, dayandığı kaynak açısından erdemli yahut erdemsiz olarak sınıflandırılmasıdır. Zira Farabi’ye göre Tanrı ve hakikat her insan tarafından bilinemesi de İlk Başkan olan filozof peygamber tarafından bilinebilirdir. Dahası her insanın seviyesine uygun mahiyette sembolize edilip açıklanabilir. Dolayısıyla erdemli dinlerin tek ve değişmez olan hakikatin farklı sembolik görünümüleri olarak olgusal çokluğunun imkanına dayanarak Farabi’nin din tasavvurunun dışlayıcı yahut kapsayıcı değil çoğulculuğa daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Farabi’nin düşüncesinde erdemli din dışlayıcı yahut kapsayıcı mahiyette değildir. Yani erdemli din tek ve değişmez olan hakikatin vücut bulduğu tek bir sistem olarak dışlayıcı bir mahiyette yahut tek ve değişmez olan hakikatin belirli bir görünümünün içerildiği ve diğer dinlerin hakikatin bu belirli formunu içerdikleri oranında kabul gördüğü kapsayıcı bir sistem olarak teorize edilmemiştir. Filozofun din tasavvurundaki dini çoğulculuk iması taşıyan bu nokta, Farabi’nin din tasavvurunu Hick’in çoğulcu din tasavvuru ile kıyaslamaya dair bir zemin oluşturmaktadır.

2. HICK’İN DİN TASAVVURU

John Hick, eserlerinde insanı, “dini eğilimi olan canlı (religious animal)”⁵⁸ olarak değerlendirmekte ve dinin, tüm insan toplulukları için evrensel bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Dini çoğulculuk teorisini geliştirdiği eseri *An Interpretation of Religion*’da⁵⁹ ise Hick, din fenomeninin evrenselliğini tarihsel verilerle izah etmektedir. Zira Hick’e göre Aşkın olana inancın evrensel oluşu modern antropoloji tarafından tamamen onaylanmakta, dinin de aynı dil gibi insani evrensel bir fenomen olduğu antropolojinin verileri ile desteklenmektedir.⁶⁰ Fakat bu durum, her bireyin dindar olduğu anlamına gelmez. Hick’e göre bu durum sadece, seküler toplumlar dahil tüm insan topluluklarının dini bir karakter taşıdığı anlamına gelmektedir. Zira komünist ideoloji dahi insan hayatına dair mitik (mythic) bir kavram çerçevesi sunmakta, komünist parti kendi hiyerarşisi, kutsal kitabı ve dogmatik doktrini ile bir tür sosyolojik kilise gibi gözükmektedir.⁶¹

İnsanın dini eğilimi olan bir canlı olduğunu bilimsel verilere dayalı olarak verili kabul eden ve din tasavvurunu dini çoğulculuk teorisini kapsamında ortaya koyan Hick, teorisini eksen sonrası dönem (the mid first millennium BCE) dinleri ile sınırlamaktadır. Dini ise *God and the Universe of Faiths* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır: “*Tabii dünyanın ötesine, Tanrı’ya veya Tanrılara veya Mutlak’a veya aşkın bir nizama veya bir sürece referansla kurulmuş bir hayat tarzı ve kâinat anlayışıdır.*”⁶² Dini çoğulculuk teorisini geliştirdiği eseri *An Interpretation of Religion*’da ise Hick, dine dair yaptığı bu tanımda, Paul Tillich’ten aldığı “nihai endişe”yi⁶³ dinin tanımına dair başlangıç noktası kabul etmektedir.

Hick’in tespit ettiğine göre dinin tanımına dair vakıda iki temel yönelim vardır. Bunlardan ilki dini tamamen insan ürünü bir fenomen olarak görüp izah eden natüralist görüşler iken diğeri dini, insan üstü bir güç ile bağlantılı olarak yorumladığı halde sadece dahil olduğu inancı ve geleneği doğru/hakikate ve kurtuluşa ulaştırıcı yol olarak kabul edip diğer

⁵⁸ John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford, 1993), 133.

⁵⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21-22.

⁶⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21.

⁶¹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 21-22.

⁶² Hick, *God and the Universe of Faiths*, 133.

⁶³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 4.

inanışları yanlış (yahut eksik) kabul eden dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlerdir.⁶⁴ Hick'in din tasavvurundaki ana hedef, dini olan ama dışlayıcı olmayan, "confessional" (önermesel bağlanma) manada olmayıp aksine dinlerin dini bir izahını yapmaktır: "Bu nedenle, beşerî bilimlerin verilerini ve teorilerini tam olarak hesaba katan, ancak bunları nihai bir Gerçek'e verilen cevabın (insanlığa ait) tarihin içerisinde çok fazla şaşkıncı biçim aldığı göstermek için kullanılan kapsamlı bir hipotez inşa etmeye" çalışmıştır.⁶⁵

Literatürde bulunan hem dini tanımlamaya hem de dinlere dair çalışmaların çokluğuna rağmen dinin ne olduğuna dair genel geçer bir tanımın yapılmasının zorluğunu ifade eden Hick, dinin tanımını yaparken, din kavramı altında değerlendirilebilecek tüm sistemler için bir ortak özün olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü Hick'e göre, Budizm, Konfüçyanizm, Yahudilik, Hristiyanlık yahut İslam gibi büyük dinleri incelediğinde, inanç ve pratik manasında birbirinden çok farklı hatta birbirine karşıt esaslar içerdikleri görülecektir. Dolayısıyla bu dinlerin tamamını kapsayacak mahiyette bir din tanımı yapabilmemizi sağlayan ve bu dinlerin hepsinde bulunan, kendilerine haslık manasında paylaştıkları ortak bir özden bahsedemeyiz. Bu dinlerin tamamını içine alabilecek bir şemsiye kavram olarak bir din tanımı yapmanın imkânı Hick'e göre ancak Wittgenstein'in "aile benzerliği" analojisine dayanıldığına mümkündür.⁶⁶ "Aile benzerliği" analojisine göre, mesela futbol, satranç ve olimpiyat oyunları gibi birbirinden çok farklı olan oyunlar, çeşitli ortak özelliklere ve niteliklere sahip olsalar dahi hepsinde ortak bir öze sahip olmadıkları halde "oyun" ailesi kapsamında değerlendirilmektedir. Bunun gibi Hick de bahsi geçen büyük dinlerin "nihai bir endişe"ye dayanmaları ve en yaygın özellik olarak "yüce ve görünmez bir güce" yönelmeleri açısından bir aile benzerliği gösterdiklerini savunmaktadır.⁶⁷

Sosyologların, psikologların ve diğer alanlarda çalışan bilim insanlarının bu aile benzerliği şemsiyesinde kendi alanlarına göre öncelikli olan çeşitli özelliklere odaklanarak yaptığı ve yapabileceği tanımlar içinde Hick, "aşkın olana iman" özelliğine odaklanmayı tercih etmektedir. Zaten Hick'e göre, dinin dini bir tanımını yaparken "aile benzerliği" kavramını kullanmanın kıymeti de kavramın içerdiği bu farklı özelliklere odaklanarak yapılabilecek farklı tanımlara imkan sağlamasında ortaya çıkmaktadır.⁶⁸ Buna ilaveten, bu konuda araştırma yapan bilim insanlarına, ilk insanlardaki totem gibi inanışları da içermenin yanında, dinin Marksizm ve Komünizm gibi sistemleri de içine alır mahiyette geniş manada bir tanımını yapma imkânı da sunmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla Hick'e göre din kavramını eğer "kısmen örtüşen ve kısmen ayrışan bir ilişkiler ağı" fenomeni olarak "aile benzerliği" kapsamında anlarsak, Komünizm ve onun Marksizm ve hatta Maoist formları dahi bu kavramın anlamının en geniş kapsamında değerlendirilebilir ve bu durum dinin insan toplumlarındaki yeri ve bu yerin evrenselliği fenomenine tezat bir örnek oluşturmaz.⁷⁰ Ayrıca Hick, dine dair kullandığı aile benzerliği analojisinin başka bir avantajı olarak, bu analojinin "bir aşkın olana inanan ve inanmayanlar arasındaki karşıtlığı, sanki din ve din olmayanlar arasında bir savaş varmışçasına

⁶⁴ Hick, *God and the Universe of Faiths*, 122-123. Hick, dini dışlayıcılığı da dini kapsayıcılığı da eleştirmekte ve bu tutumların inanan için bir çelişki barındırdığını savunmaktadır. Bu çelişki, dini dışlayıcılık yahut kapsayıcılığı savunmanın ortaya çıkardığı hem tüm yaratıklarının seven, onların iyiliği ve kurtuluşunu isteyen bir Tanrı'ya inanıp hem de yaratıklarının bir kısmını kurtuluşa erdirip ötekileri kurtulmuştan mahrum eden bir Tanrı tasavvurunu kabul etmektir.

⁶⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 1-2.

⁶⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 3-4.

⁶⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5.

⁶⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5-6.

⁶⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 5, 22. Sosyolojik olarak dinin aile benzerliği kavramını temele alıp, mesela dinin insana sosyal bir yaşam çerçevesi sunması özelliğine odaklandığımızda, sosyolog Robert Bellah gibi Marksizmden bir "dini-politik sistem" olarak bahsedebiliriz. Yahut Komünist partiyi de sosyolojik olarak kendi hiyerarşisi, kutsal metinleri ve sistemleri hatta eskatolojisi (sınıfsız bir toplum ideali) olan bir kilise olarak kabul edebiliriz. Çünkü komünist ideoloji de insanlara yaşamları için mitolojik bir çerçeve ve bunu gerçekleştirmek için de motivasyon vermektedir.

⁷⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 22.

destekleyen bir konumda değil aksine dini tartışmaların yapılabilmesine imkan sağlayan/yer açan bir konumda olmasına” değinmektedir.⁷¹

Dini tanımlamak için aile benzerliği analogisine başvuran ve bu analogiyi kullanımını sunduğu bahsi geçen çeşitli imkanlar ile gerekçelendiren Hick’in, dini tanımlamaya dair farklı özelliklerden en yaygın olduğunu düşündüğü “aşkın olana inanma” özelliğine odaklanarak dini tanımladığını belirginleştirdik. Hick’e göre, her ne kadar bu özellik dine dair bir öz olmasa da (ki Hick’e göre böyle bir özden bahsedilemeyeceğini belirtmiştik), çoğu din formunda şahsi, gayri şahsi yahut evrenin nedeni olan bir ilke gibi farklı şekillerde tasavvur ve ifade edilen; insana ve dünyaya aşkın, varlığı kendinden bir kurtarıcı gerçeklik kabul edilmektedir.⁷² Hick, dini tanımlamaya dair tüm bu genel değerlendirmeden sonra din tanımında “aşkın olana iman etmek” özelliğine odaklanırken, din ile kastettiği anlamın Marksizm gibi sistemleri de kapsayacak şekilde geniş değil, daha dar manada olduğunu, “*Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Budizm gibi din ailesinin daha merkezi üyelerini/kökleri eksen sonrası çağda olan büyük dünya dinlerini*”⁷³ kastettiğini belirtmektedir. Nihai olan ile kurulan bu iman ilişkisinde Hick, insan faktörünün asli bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmekte, hatta aşkın ile kurulan iman ilişkisindeki insani payı izah için modern antropolojik ve sosyolojik çalışmalardan yararlanmaktadır.⁷⁴ Çünkü Hick’e göre Nihai Olan ile kurulan ilişkideki insani payın gerçekliği yadsınamaz. Nitekim Nihai olanın algılanıp ifade edilişi⁷⁵ insanın tarihi, kültürü ve dili kapsamındaki tasavvuru ile sınırlıdır. Hick’e göre bu durum, Xenophanes’in yüzyıllar önce ifade ettiği, herkesin inandığı rabbi kendisinden bildiği/kendisine benzer mahiyette tasavvur ettiği görüşünden, modern bilim insanlarının insan toplumlarının inanma şekilleri ve buna dayalı olarak oluşturdukları dini toplumlar ile içinde buldukları çevresel faktörlerle tarihlerinin arasında şaşmaz bir ilişki olduğuna dair tespitlerine kadar çok geniş bir şekilde temellendirilebilir.⁷⁶

Hick, Tanrı’ya yahut dinlerin kendisi ile kurulan ilişki neticesinde ortaya çıktığı özneye dair özel bir kavramı vaz’ edip (postulated) kullanmayı tercih etmektedir. Çünkü her dini geleneğin kendi kavramları ve isimlendirmeleri olduğu için Hick’in hedeflediği manada dine dair dinler üstü ve dini bir teori oluşturulacaksa, gelenekler açısından nötr olan bir dini terminolojiye⁷⁷ ihtiyaç vardır. Bu amaçla literatürde İlahi Olan (The Divine) yahut Nihai Olan (The Eternal One) kavramlar kullanılabilir, fakat Hick’e göre bu kavramlar teistik imalar taşımaktadır. Aşkın olarak “Transcendent” kavramının da kullanılabileceğini ifade etse de Hick, hepsinin yerine Nihai Gerçek “The Real” kavramını kullanmayı daha yerinde bulmaktadır. Çünkü ona göre Nihai Gerçek kavramını kullanmanın en büyük avantajı, bu kavramın hiçbir geleneğe has kılmadan tüm dini gelenekler için bilinen bir kavram olarak kullanılabilmesidir.⁷⁸ Bu kavramın vaz’ edilmesi Hick’in dini tasavvurundaki en temel dayanaklarından biridir.

Hick’e göre vakiadaki dini gelenekler, nihai Nihai Gerçek ile kurulan ilişki/bu nihai gerçekliğe verilen insani karşılık neticesinde ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Dolayısıyla Hick’e göre, Yahudiler Nihai Gerçek’i Yahweh olarak bilirken, Hristiyanlar Baba Tanrı (God the Father) ve Müslümanlar da Allah olarak; diğer dini gelenekler de kendi karakteristik kavramsallaştırmaları yoluyla bilmekte ve anlamaktadırlar. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde inanılan ve tecrübe edilen hakikat, dünya ve ötesi için kurtuluşun kaynağı olarak tanrı en mükemmel vasıflarla muttasıf tek ve şahsi bir varlık şeklinde tanımlanırken

⁷¹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁷² Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁷³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 12.

⁷⁴ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7-8.

⁷⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7.

⁷⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 7-8.

⁷⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 9.

⁷⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 11-12.

⁷⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, XIX, XXII, 239.

mesela Hinduizm'de çeşitli dini kutsal imajlara karşılık gelen bir tanrılar çokluğu ile karşılaşmaktayız. Buna karşılık Budizm'de ise inanılan ve kurtuluşun nesnesi, gayri şahsi bir gerçekliktir.⁸⁰ Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta Nihai Gerçek'in kendinde varlığının bilinip ifade edilmesinin Hick açısından, Nihai Gerçek ve insan arasında bulunan epistemik mesafe nedeniyle insan bilgisi açısından mümkün olmadığıdır. Nihai Gerçek'in bilinebilmesi ancak ona dair insani tecrübenin yine insani kavramlar ile ifade edilmesi ile sınırlıdır.

Nihai Gerçek ve onun fenomenolojik görünümüleri olarak kabul edilen dini geleneklerde Tanrı, Yahweh yahut Allah olarak adlandırılan tanrılar şeklinde ifade edebileceğimiz ayrımı Hick, epistemolojik olarak Kant'ın, insanın bilgisine konu olan şeylerin sınırını ve ötesini izah etmek için kavramlaştırdığı numen ve fenomen ayrımına dayandırmaktadır. Kant'ın fiziksel aleme dair algımızın eşyayı olduğu gibi/kendinde haliyle yansıtmadığını anlatmaya dair bu ayrımını Hick, dini epistemolojide kullanarak Tanrı'ya dair insani algı ve tecrübeye uygulamıştır. Buna göre Nihai Gerçek, Hick'in epistemolojisinde numen'e karşılık gelirken, insan tecrübesine konu olan dini geleneklerdeki tanrılar da Nihai Gerçek'in fenomenal görünümüne denk gelmektedir. Oysa Kant için Tanrı ve Gerçek, tecrübe konusu olamaz.⁸¹

Hick, Nihai Gerçek ve onun fenomenolojik görünümüleri olarak tanrılara dair ayrımın tüm dini geleneklerde bulunduğunu iddia etmekte, bu iddiasını da dinlerdeki Tanrı'nın layıkıyla bilinemeyeceği ve kuşatılamayacağına dayanan ilahi anlatılamazlık öğretisine dayandırarak savunmaktadır. Hick'e göre, Budizm'deki tüm sıfatlardan arı ve insani tecrübe ile anlatılamaz olan Nirguna Brahman ile çeşitli sıfatları olup insani tecrübeye İşvara diye bilinen saguna Brahman yahut Müslüman sufilerdeki el-Hakk ve Allah kavramı kapsamında ifade edilen ayrımlar gibi örnekler iddiasını temellendirmektedir.⁸²

Dini geleneklerin, Nihai Gerçek ile kurulan ilişki/bu nihai gerçekliğe verilen insani karşılık neticesinde ortaya çıkışı Hick tarafından hassas ve yüksek ruhlara dayandırılmaktadır. Her çağda insanlar arasında bulunan hassas ve algıları yüksek/açık ruhların, bu Nihai Gerçek'in varlığına kendilerini açıp yüksek algıları ile O'nu algılamaları ve O'nunla kurdukları bu bağ ile insanın varoluşuna dair anlama vakıf olup bunu ifade etmeleri şeklinde izah edilmektedir. Buna göre *“dinler, yoğun dini tecrübe anında İlahi Varlık'ın etkisiyle oluşan ampirik ve daima gelişen inanç sistemleridir; dinin kaynağı da mistik tecrübenin yoğunlaştığı bu anlardır. Dinin teşekkülü ise, Mutlak'ın insan ruhunu doğrudan ve dolaylı bir şekilde etkilemesi neticesinde oldukça duyarlı ve hassas şahsiyetleri, kendi varlığı ve insanın varoluş anlamı üzerine bilgilendirmeye başlamasıyla oluşmaktadır.”*⁸³

Dinlerin insani fenomenler oluşu Hick'in din tasavvurunun en belirgin özelliğidir. Zira dinler, insanlar arasındaki yüce ruhların Nihai Gerçek ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıksa da tarihsel süreçte değişip dönüşen insani, tarihsel ve kültürel fenomenlerdir. İnsanın tecrübesi “gibi tecrübedir”, yani insanın bir şeyi olduğu haliyle tecrübe etmesi mümkün değildir. Mutlaka her tecrübeye insani yorumlayıcı unsur katılmaktadır. Buna Nihai olana dair tecrübe de dahildir. Hick, *Who or What is God? And Other Investigations* adlı eserinde, dine dair önerdiği hipotezin aslında: *“Sonsuz Ruh'un sonlu insan ruhlarının çokluğuna her zaman baskı yaptığını, yine de her zaman bu kuşatıcı gerçekliğe ilişkin sonlu farkındalığımızın bir dizi insani dini kavram ve ruhani uygulama aracılığıyla filtrelediğinin”* izahı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

⁸⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 238.

⁸¹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 73.

⁸² Acar, *Dini Çoğulculuk*, 72-73.

Mesela Müslüman sufilerdeki El-Hakk'ın diğer sıfatlardan yüce kabul edilmesi, diğer sıfatların sahibi olan/inanılan rabbin üzerinde bir yüceliğe mi işaret ettiği meselesi tartışmalıdır: İlgili eleştiri için: Mehmet Sait Reçber, “Hick, the real and al-Haqq”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/1 (2005), 3-10.

⁸³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 169.

⁸⁴ John Hick, *Who or What Is God : And Other Investigations* (London, 2008), 185.

Hick dinin tanımına dair yaptığı soruşturmada, bilimsel olarak insanoğlunun geldiği gelişmişlik seviyesi sebebiyle aleme dair, dini olmayan aksine tamamen natüralist olan açıklamayı da dini açıklamaya eş değerde makul bulmaktadır. Zira Hick'e göre alemin dini açıklaması da natüralist açıklaması da bu görüşlerden birine inanmayı tercih eden bir birey için eşit oranda geçerli ve makuldür, çünkü aleme dair her iki açıklama ve izah yolunun da tamamen yalanlanması yahut aksinin ispatlanması epistemolojik olarak imkansızdır. Zira Hick'e göre alemin dini yahut natüralist, her iki açıdan da tutarlı bir şekilde yorumlanmaya müsaade edecek şekilde müphemdir.⁸⁵ Alemin müphemliğinin dayanağı ise insanın tüm tecrübesinin "gibi görmek/tecrübe etmek (seeing/experiencing as)"⁸⁶ formatında oluşudur. Zira evvelden de belirttiğimiz üzere Hick'e göre insanın bir şeyi olduğu haliyle tecrübesi imkânsızdır, zira Hick, insanın tüm dünyayı algılamaya dair tecrübesinin "gibi tecrübe etmek" şeklinde olduğunu savunmaktadır.⁸⁷ Bu savunuyu temelinde Hick, tecrübe edenin, kendi kültürel arka planının verdiği lensler (veriler) ile tecrübe nesnesini yorumlaması manasında tecrübeye dair fiziksel, etik ve dini tecrübe şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırımı insanın yorumlamaya dair özgürlüğü, fiziksel tecrübeden etik tecrübeye ve sonrasında dini tecrübeye doğru gittikçe arttığı bir derecelendirmeye gitmektedir. Fiziksel anlam seviyesi bizim fiziki dünya ile temasımız ve dünya üzerinde hareketimizi kapsarken; ahlaki anlam seviyesi de dünyadaki yaşamımızın insan ilişkileri ve bu kapsamdaki ahlaki iddiaları kapsar mahiyetteki yanına dayanmaktadır.⁸⁸ "Dini anlam ise, fiziksel ve ahlaki önemi ile birlikte, son tahlilde Nihai Gerçek/Hak olana aracılık eden ve onu zahir kılan bir çevre olması bakımından bizim dünyada ikamet etmemizdir" ve dünya ile kurduğumuz ilişkidir.⁸⁹ Her anlam durumunun bağlayıcılığı ve her bir anlam durumundaki insanın özgürlüğü farklıdır. Fiziksel anlam insanın özgürlüğünün en az olduğu seviye iken, dini anlam insan özgürlüğünün en yüksek olduğu seviyedir.⁹⁰ Yani insanın algısı, önüne çıkan ağaca dair fiziksel gerçekliği inkâr edemez mahiyette gerçekliği ile bağlantılıdır. Ahlaki anlam seviyesinde ise, fiziksel anlama nispetle daha çok ama dini anlama nispetle daha az bir özgürlük seviyesi vardır. Çünkü insan ahlaki olmayan bir yorum benimseyebilir ama bu o kişiyi sorumlu olmaktan ve çevresindeki sorumluluk beklentisinden kurtarmaz, bu manada Hick'e göre, her iki anlamın da temellendirilmeye ihtiyacı yoktur.

Dini anlam seviyesinde insani özgürlük en yüksek seviyede olduğundan insan, aleme dair dini görüşü tamamen dışlayıp natüralist bir görüşle kendi dışındaki alemin yorumlayabilir.⁹¹ Hick, bir tecrübeyi dini yapan unsur olarak dünyaya dair algıda yorum unsurunu tecrübeye öncelendiği ve "inanç" dediği bir tercihten bahsetmektedir. Buna göre insan dünyaya dair algı ve tecrübesini içinde yetiştirdiği geleneğin kendisine sunduğu lensler ve aşkın olan bir güç ile açıklamayı tercih ettiğinde bu tecrübesi dini olacak; tam zıt manada, dünyaya dair bu algı ve tecrübesini sadece bilimsel verilerin kendisine sunduğu arka plan ile

⁸⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 129.

⁸⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 140; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (New York: St. Martin's Press, 1985), 16.

⁸⁷ Hick, Wittgenstein'in din felsefesini din dilini özerk bir dil oyunu olarak görmesinin dinin metafizik temelini arındırması sebebiyle reddetmesine rağmen Wittgenstein'den aldığı "seeing-as (gibi görmek)" kavramını dine dair soruşturmasında önemli bir yere sahiptir. Wittgenstein'e göre görmeye dair iki ayırmadan bahsedebiliriz, bunların ilki mesela baktığımızda kâğıt, boyut ve renk görmemiz gibi gördüğümüz şeye (see) dair ham duyuşsal veriler iken ikincisi bu verilere yüklediğimiz anlamdır (seeing as) ki baktığımız kâğıtta bir yüz resmi görmemiz gibi. Fakat Wittgenstein'e göre görmeye dair bu ayırım varsayımsaldır (hypothetical). Zira insanın "seeing as" haricinde ham veri olarak görmesi mümkün değildir. Çünkü "biz sadece yorumladığımız gibi görürüz" Görmeye dair Wittgenstein'den aldığı bu ayırımı Hick genişletmiş, duyma, koklama ve tatmaya da genellemiştir. Buna göre "biz saf duyuş verisi olarak duymaz, tatmaz yahut koklamayız aksine bir tren sesi duyar, nane tadar yahut sigara kokusu alırız. Dolayısıyla, "dünyaya dair sıradan çok boyutlu farkındalığımızda" "experiencing as (deneyim-olarak)" yaşarız. Hick, *Problems*, 16.

⁸⁸ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65-66

⁸⁹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65

⁹⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 132; Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65

⁹¹ Acar, *Dini Çoğulculuk*, 65-66

açıklamayı tercih ettiğinde bu tecrübesi (natüralist bir açıklama olması manasında) dini olmayacaktır.⁹²

Teolog ve dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith'in dinlere dair, onları birbirlerinden izole ve bağımsız değil aksine birbiriyle sürekli etkileşim halinde, bu sebeple birinin diğerine nispetle doğru yahut yanlış olarak nitelenemeyeceği gelenekler olarak gören yaklaşımı,⁹³ Hick'in din tasavvurunun etkilendiği önemli bir faktördür. Ayrıca Smith'in insanoğlunun dini hayatının içsel ve dışsal olmak üzere iki boyutu olduğunu savunan görüşü de Hick'in düşünce sistemini etkileyen unsurlardan biridir. Dinin dışsal boyutu dini pratikler ve kurumlardan oluşmaktadır. Smith tarafından "birikimli gelenek" olarak adlandırılan bu boyut sürekli değişime tabi ve empirik gözleme açık dışsal boyuttur. Bu dışsal boyutun dindar birey için anlam kazandığı içsel bileşen ise Smith tarafından "inanç" olarak adlandırılmaktadır ki bireyin aşkın olanla ilişkisi ile ilgilidir ve empirik gözleme açık değildir, bireyin yaşamında ancak bu imanın etkileri gözlenebilir.⁹⁴

C. W. Smith'in sunduğu dinleri sürekli gelişen dinamik fenomenler olarak ele alan bu zemine ilaveten Hick, yine Wittgenstein'dan alıp kullandığı "aile benzerliği (family resemblance concept)" kavramını dinlere uyguladığını ve dini tanımlamak için aile benzerliği kavramının yeni ufuklar vereceğini savunduğuna değindik. Ayrıca buna ilaveten Hick, dinleri tanımlamaya dair bu analogiyi kullanmanın verdiği imkana göre, dinlerde odaklanılabilecek çeşitli yaygın özellikler içinde dinlerdeki "aşkın olana inanma (belief in the Transcendent)"⁹⁵ yanında "hayatın gerçek doğası ve anlamına dair öneriler ile kişiye acıdan nasıl kurtuluş nihai kurtuluşa ulaşılabilirliğinin gösterilmesi (salvations)"⁹⁶ özelliklerine odaklanmayı da tercih etmektedir. Zira Hick'e göre, dinlere dair aile benzerliği kavramını kullanmanın güzelliği de budur, yani seçilen çeşitli niteliklere odaklanarak yapılacak tanımlamalara izin vermesidir. Hick'e göre dinler, insani "nihai endişe"ye cevap arama serüveninde "insanı aşan bir aşkın güce inanmak" yaygın ortak özelliğinin "bir aile benzerliği" içinde bir araya getirdiği geleneklerdir.⁹⁷ Bu noktada Hick'e göre dinlerdeki ortak "aşkın bir gerçekliğe" iman unsuruna geçebiliriz.

Hick, aşkın olana inanma özelliğini din tasavvurunda verili olarak kabul etmektedir. Çünkü vakıadaki dinlerin Hick'in tabiriyle "çoğu formunda", şahsi, gayri şahsi yahut kozmik bir güç, bir süreç yahut evrenin temeli olması gibi farklı formlarda algılandığında kurtuluşu sağlayan, insanlara ve dünyaya aşkın olan Nihai bir gerçeklik kabul edilmektedir.⁹⁸ Dünyadaki büyük dini geleneklerin tanrı tasavvurları ve hakikat iddiaları arasında bulunan karşılıklı gerçeğine rağmen Hick her geleneğin, bu Nihai gerçekliği algılamak, tecrübe etmek yahut hayatın içinde ona cevap vermek manasında birbirinden çok farklı fakat eşit derecede uygun ve geçerli yollarını sunduklarını savunmaktadır. Hick'e göre bu aşkın nihai gerçeklik Nihai Gerçek (The Real) yahut Nihai Gerçeklik (The Ultimate Reality) olarak adlandırabileceğimiz, nihai, tarif edilemez ve kategoriler ötesi/üstü olan Nihai Gerçek'tir.⁹⁹ Fakat bu Nihai Gerçek olduğu haliyle (an sich) direkt olarak bilinmez ancak algılanabilir, tecrübe edilebilir yahut

⁹² Hick, *An Interpretation of Religion*, 161

⁹³ Kenneth Thomas Rose, *Knowing the real: John Hick on the cognitvity of religions and religious pluralism* (Harvard University, 1992). 5

⁹⁴ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End Or Religion: a New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New American Library of Canada, 1964), 139-140. Ayrıca Hick, savunduğu çoğulcu teolojinin aslında Smith'e dayandığını, onun dinlere dair yaptığı araştırmalarda kullandığı ayırım olan "iman" ve "birikimsel gelenek" kavramlarını farklı isimlerle kullandığını ifade etmektedir. John Hick - Paul F. Knitter, *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions* (Wipf and Stock Publishers, 2005), 5.

⁹⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6.

⁹⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 14.

⁹⁷ Dinlerde yaygın olan diğer bir özellik de hayatın gerçek doğası ve anlamına dair öneriler ile kişiye acıdan nasıl kurtuluş nihai kurtuluşa ulaşılabilirliğinin (salvations) gösterilmesidir. Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 14.

⁹⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 6, 8. Bu Nihai hakikatin kültürel lensler aracılığı ile tecrübe edilen formu verili kabul edilmektedir.

⁹⁹ John Hick, *The rainbow of faiths: critical dialogues in religious pluralism* (scm Press, 1995), 149.

bireyin yaşamını kendisine dair algısına göre tesis etmesi manasında birbirine karşıt olacak çok farklı yollarla dahi olsa kendisine cevap verilebilir.¹⁰⁰

Bu nihai gerçekliğe dair oluşturulan ayırım, Hick'in teorisindeki "dini çoğulculuğu" mümkün kılmaya dair atılan en keskin adımdır. Hick'in teorisinde aşkın ve nihai bir hakikate inanç, verili kabul edilse de dinlerdeki bu ortak nihai hakikatin kendinde varlığı ve tecrübe edilen varlığı arasında bir ayırma gitmekte ve Hick bu ayırımı Kant'ın epistemolojisindeki insanın bilgisine dair kategorik ayırmadan ödünç aldığı "numen ve fenomen" kavramlarıyla yapmaktadır. Hick'e göre bu Nihai Gerçek'in kendinde varlığı bilinemez iken ancak bu numenal gerçekliğin insan tecrübesinin nesnesi olan fenomenolojik görünümüleri olarak bilinebilir.¹⁰¹ Böyle bir ayırımın tesis edilmesinin rasyonel temeli nedir? Vakıadaki dini gelenekler arasında hepsine hitap edip, hakikatlerine dair aralarında bir kıyas ve derecelendirme yapacak dünyevi bir kriterimizin olmadığı malumdur.¹⁰² Ancak bireyin kendi inancına bir rasyonel temel bulması söz konusu olabilir ki bu da nihai olana dair kendi tecrübesidir. Hick'e göre kişinin nihai olana dair kendi tecrübesi kendi inancının rasyonelliği için gerekçe oluşturmaktadır. Bireyin kendisi için geçerli olan bu kural, felsefi "altın kural" gereği diğer inananların tecrübesi ve inancı için de geçerlidir. Herkes kendi tecrübesi ile kendi inancını gerektiriyorsa Hick'e göre bu tecrübelerin nesnesi olan ve tüm tecrübelerin kendisine yöneldiği nihai gerçeklik aynı olmalıdır. Dolayısıyla Hick bu noktada, "*insanlığın çoğulcu dini yaşamının gerekli bir postulatı*"¹⁰³ olarak tüm dini geleneklerin, fenomenal görünümüleri olarak kendisine cevaben oluştuğu bir numenal Nihai Gerçek'in zorunlu olarak vaz' edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴

Her bir dini gelenek içerisinde ibadetin nesnesi olan Nihai Hakikat gerçek kabul edilmektedir. Bu durumun kendi inanç geleneğimiz için olduğu kadar diğer inananların gelenekleri için de geçerli olduğunu felsefi "altın kural" gereği kabul etmiştik. Hick'e göre tam da bu sebeple dini tecrübelerin ve bu tecrübelerle dayanarak oluşan geleneklerin doğruluk karakterinin ön varsayımı olarak aşkın bir numenal gerçekliği, Nihai Gerçek'i vaz' etmek zorundayız. Zira her inananın tecrübesinin kendi inancı için bir gerekçe sağlaması ve dini tecrübenin farklı formlarının çoğullukla birbirinden farklı hatta çelişen inançları temellendirmesi meselesi bizi "dinlerin çokluğu problemi" ile baş başa bırakacaktır. Bahsi geçen altın kural gereği tüm bu tecrübeler ve bu tecrübeler ile temellendirilen inançların rasyonelliği eşit oranda kabul edilmek durumundadır. Vaz' edilmiş numenal gerçek olan Nihai Gerçek kabul edilmediğinde, her birinin nihai olduğu iddia edilen fakat hiçbirinin tek başına gerçek olamayacağı bir şahsi ve gayri şahsi tanrılar çokluğuyla baş başa kalırız.¹⁰⁵

Hick, din tasavvurunun çoğulcu olarak tutarlılığı için Nihai Gerçek'i vaz' etmesine rağmen natüralist teorilerden farkının tesis edilmesi problemi bizi, Hick'in çoğulcu din felsefesinin temel ikilemine, Nihai Gerçek'in bilişselliği meselesine götürür. Nihai Gerçek'e dair konuşmada din dilinin bilişselliğini ispat etmek isteyen Hick, bunu şöyle temellendirir: Temel dini ifadeler, nihai olarak olgusal bir anlamda doğru ya da yanlış olma potansiyeli barındırmaları sebebiyle din dili bilişsel dolayısıyla anlamlıdır. Çünkü din diline dair eskatolojik bir doğrulama imkanımızın olup olmayacağını bilmesek de böyle bir empirik imkânın mantıken varlığı din dilinin bilişselliğinin delilidir.¹⁰⁶ Dünyadaki dinler arasında

¹⁰⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 245.

¹⁰¹ Kant'ın epistemolojisinde bu ayırım negatif bir manada kullanılmış, numenal alan insanın bilgisinin nihai sınırını ifade eden bir terim olarak bilinemez/agnostik bir temelde kullanılırken Hick'in bu terimi fenomenal alanın varlık kaynağı olarak kullanması teorisinin radikal ve açıklamaya muhtaç bir noktasıdır: Hick, *An Interpretation of Religion*, 240-246.

¹⁰² Her ne kadar Hick, yine dinlerdeki ortak bir inanç olan bu dünyanın sonrasındaki dünyaya dair eskatolojik doğrulamayı savunsa da bu dünyadaki dini geleneklere dair bahsi geçen tartışma için bu kullanılamaz.

¹⁰³ Hick, *An Interpretation of Religion*, 249.

¹⁰⁴ Haejong Je, *A Critical Evaluation of John Hick's Religious Pluralism in Light of His Eschatological Model* (Digital Commons Andrews University: Andrew University, Tez, 2009), 95-96.

¹⁰⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 249.

¹⁰⁶ Kenneth Thomas Rose, *Knowing the real*, 9-10.

olgusal manada doğruluk ve yanlışlığın tespiti için kriter ise yine dünyevi bir kriter olarak Hick'in teorisi kapsamında tesis ettiği insanın hayatındaki "ben merkezlikten hakikat merkezliliğe dönüşümün" gerçekleştirilmesidir.¹⁰⁷

Nihai Gerçek'e dair fenomenolojik görünümünün hepsi Hick'e göre doğrudur ve insan tecrübesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hepsi ortak bir fonksiyona sahiptir ki bu da insan varlığına kurtuluş için bir bağlam sağlamaktır. Dinlerdeki bu kurtuluş tasavvuru insan varoluşunun daha iyi bir olasılığa göre dönüştürülmesinin farklı formlarıdır ve "ben merkezlikten hakikat merkezliliğe dönüşüm" olarak formüle edilmiştir. Hick'in bahsi geçen tüm dini fenomenleri ve dini gelenekleri değerlendirmek için kullandığı kriter de yine bu formülasyonla ifade edilen tasavvur ile alakalıdır. Zira Hick'e göre her geleneğin kurtuluşa dair dönüşümde gösterdiği etki, sevgi ve şefkatin etik ideali olarak tanımlanabilecek ve her gelenekte ortak olan yüce ahlaki değerler ve bu değerlerin kendilerinde somutlaştığı yüce ahlaki insanlar ile ölçülebilir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Hick'e göre, yetkin insani ruhların bu tecrübelerine dair ifadelerinde görsel yahut lafzi olarak benzer bir şablon görülmesi de verdikleri bilgilerin özünde bir evrensellik gözlemlenmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca insanı kurtuluşa ulaştıracak dönüşümün kendisinde gerçekleştirildiği ve insanlara örnek olan azizler (the saints) de her gelenekte ortaktır ve özde "ben merkezlikten hakikat merkezliliğe dönüşüm" olarak formüle edilebilecek hedefler için çabalamışlardır. Hick tarafından her dine özel teorik zeminle neticede "insanın ben-merkezlikten hakikat/Tanrı merkezliliğe dönüşmesi"nin nasıl olduğu detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Mesela İslam'da bu durumu Hick, tasavvuftaki fena kavramı ile örneklendirmektedir. Hick, sufilerin zikir ve namazları neticesinde kendi varlığının Allah'ın varlığında erimesini (fena) hedeflediğini, dolayısıyla fena'nın da ben-merkezlikten Tanrı-merkezliliğe dair radikal bir dönüşümün örneği olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰

Hick'e göre her din, aynı Nihai Gerçek'e, içinde bulunulan kültür ve gelenek kapsamında verilen kendine has bir cevaptır. Hick, bu dinlerin iddiaları arasında görülen farklılık ve çelişen durumların özde verilen mesajın ve varılmaya çalışılan hedefin ortaklığı sebebiyle aslında çoğulculuğa engel olmadığını savunmaktadır. Bu sebeple farklı dini geleneklerdeki birbiriyle çelişen iddialar genellikle tarihi iddialardır; mitolojik olarak anlaşılmalı ve tolere edilmelidir. Alemin varlığı ve geleceğine dair birbiriyle çelişen tarihsel (trans-historik) iddialarda ise iddianın vakiadaki insani kavramlar çerçevesinde cevaplanıp cevaplanamayacağına bakılmalı, kurtuluş tasavvurumuza nispetle pratik değerini hedefleyerek bu çelişen iddialarla yüzleşmeli yahut reddetmeliyiz. Neticede her dini geleneğin Nihai Gerçek'e dair farklı düşünüş ve tecrübe ediş yollarından biri olduğunu görüp, hepsinin aynı numenal gerçekliğe dair birbirinden farklı farkındalıklar ile insan hayatındaki ortak hedef olan kurtuluşa dair dönüşümü hedeflediklerini kabul etmeliyiz.

Hick'in din tasavvurunu ele aldığımız bu bölümde Hick'in dinleri en genel manada insani sosyal sistemler olarak değerlendirirken daha dar bir manada eksen sonrası dönemde aynı Nihai Gerçek'e verilen cevapların tarih içerisinde somutlaştığı insani sistemler olarak ele aldığımızı gördük. Hick'e göre nihai aşkın olan Tanrı'nın/Nihai Gerçek'in bilinemez olmasına dayanan bu din tasavvuru, ancak insanlar arasındaki yüce ruhların kendisini tecrübe etmesi ve bu tecrübelerini tarihsel ve kültürel manada kayıtlı kavramlarla ifade etmesi kapsamında aşılabilir. Hick'in din tasavvurunda Nihai Gerçek ile kurulan ilişki ve bunun ifadesi, bu ilişkiyi yaşadığı tecrübe ile bir dil ve gelenek içerisinde ifade eden kişiden daha önemlidir. Zira her dini gelenek, tek bir kişinin yaşadığı tecrübeye binaen tesis edilmenin ötesinde tarihsel süreçte değişip dönüşen tabiri caizse canlı bir organizmadır. Fakat yüce ruhların Nihai Gerçek'i tecrübelerine dayanmaları açısından dinlerin hepsi Hick tarafından, aynı hakikatin

¹⁰⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 307, 259, 369.

¹⁰⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 325-331.

¹⁰⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 168-169.

¹¹⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 49-50.

farklı tarihsel ve kültürel görünüşleri ve aynı hakikate ulaştırın farklı yollar olmaları manasında eşit konumda değerlendirilmektedir.

SONUÇ

Hick, din tasavvurunu vakiadaki dinlerin çeşitliliği ve çokluğunun çelişen hakikat iddiaları sebebiyle cevap verilmesi gereken bir meydan okuma oluşuna binaen pragmatik bir bakış açısıyla formüle etmektedir. İnsan dindar bir canlıdır ve bir aşkınlığa yönelmek eğilimindedir. Fakat insanın bu aşkınlığı olduğu haliyle bilmesi mümkün değildir. Bir insan bu aşkın Nihai Gerçek'i ancak tecrübe edebilir ve kendi tecrübesinin sunduğu veri ile bilebilir. Fakat insanın tecrübesi ile edindiği bu veri ancak kendi inancının rasyonel temeli olabilir, ona başkasının inancına dair bilgi ve o inancı değerlendirme yetkisi veremez. Herkesin yöneldiği ve kendi tecrübe verisiyle bilip inandığı tanrılar çokluğu vakiasına, çelişen hakikat iddiaları sebebiyle bir cevap verilmelidir, ki bu cevap ve çözüm Hick'in numen-fenomen ayrımı ile tesis ettiği sistemdir. Bu ayrıma dayanan Hick'in dini çoğulculuk teorisine göre, her dinin tanrısı aslında tek olan numenal Nihai Gerçek'in ilgili toplumdaki fenomenal görünümüdür. Fakat numenal Nihai Gerçek'in kendinde varlığının bilinip ifade edilmesi Hick'e göre, Nihai Gerçek ve insan arasında bulunan epistemik mesafe nedeniyle insan açısından mümkün değildir. Bu sebeple Nihai Gerçek ancak dini hayatın zorunlu bir gereği olarak postule edilmelidir/vaz' edilmelidir. Bu nokta Farabi'nin din tasavvuru ile Hick'in din tasavvuru arasındaki en temel farklardan biridir. Zira Farabi'ye göre de Nihai Olan (İlk Sebep) her insan tarafından bilinemese de onu bilebilecek yetkinlikteki insanların (filozoflar) kavrayışına açık olması manasında bilinebilir. Fakat bu aşkın nihai hakikatin, olduğu haliyle bilinmemesi meselesi her iki düşünür açısından da ortaktır. Farabi'ye göre yetkin ruhlar tarafından kavranabilen hakikatin/Tanrı'nın, bu yetkinliğe erişmemiş insanların anlayabileceği seviyede sembolleştirilmesi dindir ve farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda çeşitli formlarda ortaya çıkabilir. Bu dinlerin doğruluk kriteri Farabi'ye göre insanın varoluş amacı olan nihai mutluluğa erdirmek amacıyla tesis edilip edilmemeleri ve nazari felsefenin sembolik görünüşleri olup olmadıklarıdır. Hick için ise bu doğruluk kriteri tek numenal Nihai Gerçek'e verilen cevaplar olan dinlerin insanları ben merkezlilikten hakikat merkezliliğe dönüştürüp dönüştürmemesi ve bunun neticesinde kurtuluşa erdirmeye potansiyelidir.

Vakiadaki dini çeşitlilik ve çokluğa tek çare çoğulculuktur savunusu ile teorisini formüle eden Hick'ten farklı olarak Farabi, vakiadaki dini çokluk ve çeşitliliği tek ve değişmez olanın farklı insani kültür ve gelenekler bağlamındaki ifadesi olarak izah etmektedir. Bu noktada Farabi'nin erdemli din kavramı, tek ve değişmez olan, Hick'in sisteminden farklı olarak bilinmemesi sebebiyle vazedilen değil, üstün ruhlar tarafından bilinebilen hakikatin farklı insani kültür ve gelenekler bağlamında ifadeleri manasında doğal olarak çeşitli ve çoktur. Tüm erdemli dinler, görünüşteki farklılıklarına rağmen aynı hakikatin uzak yahut yakın farklı sembolik görünüşlerine karşılık gelmektedirler. Aralarında görülecek çelişkileri çözebilmek için ise elimizde bir nazari felsefeye uygunluk ve onun sembolik görünümü olup olmamak kriteri vardır.

Son olarak Farabi'nin sistemi açısından filozofun kendisi hem dinlerin çeşitliliği ve çokluğunu, hepsinin üstünde bir noktadan vakiayı izah edecek konumdadır hem de birbirleriyle çelişen hakikat iddialarına karşı dinleri değerlendirmek için ortaya koyduğu nazari felsefeye uygunluk kriterini, filozof olması hasebiyle kontrol edebilecek konumdadır. Dahası Hick için dinlerin çeşitliliği ve çokluğu fenomeni çözülmesi gereken bir sorun iken, Farabi için bu alemin ve insanın varoluşu ile uyumlu doğal bir süreçtir. Netice itibarıyla Farabi'nin din (mille) tasavvurunun erdemli dinleri aynı hakikatin farklı kültürel bağlamlardaki sembolik görünüşleri olarak eşit görmesi açısından çoğulcu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat buradaki çoğulculuğun Hick'in anladığı manada vakiadaki dini çeşitliliğe cevaben ve çelişen hakikat iddialarını çözmek amacıyla tüm dinleri numenal alemde vaz' edilen ortak bir kaynağın farklı kültürel bağlamlardaki fenomenal görünüşlerine indirgemek manasında bir çoğulculuk olmadığı ortadadır. Bu çalışmanın önemi buradadır, zira bu çalışma,

dini çoğulculuk gibi vaktadaki dini çokluk ve çeşitliliğin meydan okumasına izah aramak gibi çağımıza ait bir meseleye, klasik dönem filozoflarının görüşlerinden de yeni bir ufuk açabileceğimizi, hatta meseleyi çözülmesi gereken bir sorun olarak değil olgunun bir tarifi olarak resmedip çözebilecek bir cevap bulabileceğimizi göstermektedir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*. Ankara: Elis, 2007.
- Acar, Rahim. "Foundation of Religion: An Appraisal of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Positions". *Din ve Felsefe Araştırmaları*, (2020), 3/5 (ts.), 28-43.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Hackett Publishing, 2019.
- Aydın, Yaşar. *Farabi*. İsam, 2008.
- Çelik, Adem - Karakurt, Metehan. "Farabi'de Dini Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları". *IV. International European Conference on Social Sciences*, 178-190.
- Farabi. *El-Medinetü'l Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2018.
- Farabi. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2020.
- Farabi. *Kitabü'l-Mille: Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. Litera, 2019.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması: Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2018.
- Haklı, Şaban. "Fārābī'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili'nin Yapısı". *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri (Ed. Şenol Korkut, Fehrullah Terkan)*, Elis, 2005.
- Hick, John *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2nd ed. 2004 Edition., 2004.
- Hick, John. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford, 1993.
- Hick, John. *The rainbow of faiths: critical dialogues in religious pluralism*. scm Press, 1995.
- Hick, John. *Who or What Is God : And Other Investigations*. London, 2008.
- Hick, John - Knitter, Paul F. *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*. Wipf and Stock Publishers, 2005.
- Je, Haejong. *A Critical Evaluation of John Hick's Religious Pluralism in Light of His Eschatological Model*. Digital Commons Andrews University: Andrew University, Tez, 2009. <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/70>
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kenneth Thomas Rose. *Knowing the real: John Hick on the cognitivity of religions and religious pluralism*. Harvard University, 1992.
- López-Farjeat, Luis Xavier. "Faith, Reason, and Religious Diversity in al-Fārābī's Book of Letters". *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological*

Perspectives, 193-217.

Reęber, Mehmet Sait. "Hick, the real and al-Haqq". *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/1 (2005), 3-10. <https://doi.org/10.1080/0959641052000313192>

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End Or Religion: a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New American Library of Canada, 1964.