



ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Sayı / Issue: 61 • Haziran / June 2024

EISSN 2602-3946
dergipark.org.tr/pub/ilted

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

EDITOR/EDİTÖR

Reyhan Keleş ^{ID}

Division of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

ASSOCIATE EDITORS/ YARDIMCI EDİTÖRLER

Osman Nuri Karadayı ^{ID}

Division of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Yakup Kızılkaya ^{ID}

Division of Arabic Language and Rhetoric, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Hüsnü AYDENİZ ^{ID}

Division of Philosophy, Atatürk University, Faculty of Literature, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, Türkiye

FIELD EDITORS/ALAN EDİTÖRLERİ

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES EXEGESIS/ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TAFSEER/TEFSİR

Esra Hacımüftüoğlu ^{ID}

Division of Tafseer, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

Nihat Uzun ^{ID}

Division of Tafseer, Karadeniz Teknik University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye

Şükrü Maden ^{ID}

Division of Tafseer, Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim

Dalı, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük, Türkiye

HADITH/HADİS

Harun Özçelik ^{ID}

Division of Hadith, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

Şuayip Seven ^{ID}

Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye

ISLAM LAW/İSLAM HUKUKU

Tevhit Ayengin ^{ID}

Division of Islam Law, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, Türkiye

Hasan Hacak ^{ID}

Division of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Mustafa Harun Kıyık ^{ID}

Division of Islam Law, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye

Miyase Yavuz Altıntaş ^{ID}

Division of Islam Law, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC/ARAP DİLİ VE BELAGATİ

Cemal Abdullah Aydın ^{ID}

Division of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul University, Faculty of Theology,

İstanbul, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Sultan Şimşek ^{ID}

Division of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

ISLAMIC THEOLOGY/KELAM

Sinan Öge ^{ID}

Division of Islamic Theology, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

MYSTICISM/TASAVVUF

Cengiz Gündoğdu ^{ID}

Division of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

RECITATION/KURAN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ

Mehmet Emin Maşalı ^{ID}

Division of Quran Reading and Recitation Science, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilimleri, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

HISTORY OF ISLAMIC SECTS/ İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

Hanifi Şahin ^{ID}

Division of History of Sects, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES/ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ISLAMIC PHILOSOPHY/İSLAM FELSEFESİ

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Haris Macic 

Division of Islamic Philosophy, İzmir Katip Çelebi University – Faculty of Islamic Sciences, İzmir, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi – İslami İlimler Fakültesi, İzmir, Türkiye

Muhammet Özdemir 

Division of Islamic Philosophy, Mersin University – Faculty of Islamic Sciences- Mersin, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi – Edebiyat Fakültesi İslami İlimler- Mersin, Türkiye


PSYCHOLOGY OF RELIGION/ DİN PSIKOLOJİSİ

Çiğdem Gülmez 

Division of Psychology of Religion, Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kastamonu, Türkiye

Yahya Turan 

Division of Psychology of Religion, Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Islamic Sciences, Balıkesir, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Balıkesir, Türkiye

Asım Yapıcı 

Division of Psychology of Religion, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

Kenan Sevinç 

Division of Psychology of Religion, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, Türkiye

Hatice Kılınçer 

Division of Psychology of Religion, Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Bingöl, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi

Anabilim Dalı, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl, Türkiye

RELIGIOUS EDUCATION/ DİN EĞİTİMİ

Yusuf Bahri Gündoğdu 

Division of Religious Education, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Education, Samsun, Turkey
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Samsun, Türkiye

Münir Ecer 

Division of Religious Education, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye

Semra Çinemre 

Division of Religious Education, Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye

SOCIOLOGY OF RELIGION/ DİN SOSYOLOJİSİ

Mustafa Macit 

Division of Sociology of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

Birsan Banu Okutan 

Division of Sociology of Religion, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Harun Geçer 

Division of Sociology of Religion, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde, Türkiye

HISTORY OF RELIGIONS/ DİNLER TARİHİ

İsmet Eşmeli 

Division of History of Religion, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Tarihi

Anabilim Dalı, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye

Halil Temiztürk 

Division of History of Religion, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Tarihi Anabilim Dalı, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli, Türkiye

PHILOSOPHY OF RELIGION/ DİN FELSEFESİ

Rıfat Atay 

Division of Philosophy of Religion, Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Antalya, Türkiye

Tuncay İmamoğlu 

Division of Philosophy of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

Hasan Ocak 

Division of Philosophy of Religion, Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır, Türkiye

LOGIC/MANTIK

Ruhattin Yazıoğlu 

Division of Logic, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

HISTORY OF PHILISOPHY/ FELSEFE TARİHİ

Ahmet Dağ 

Division of History of Philosophy, Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye

Süleyman Taşkın 

Division of History of Philosophy, Bingöl University, Faculty of Theology, Bingöl, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Anabilim Dalı, Bingöl Üniversitesi, Fakülte
İlahiyat Fakültesi, Bingöl, Türkiye

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS ISLAMIC HISTORY/İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

Adnan Demircan ^{ID}

Division of Islamic History, İstanbul University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İstanbul, Türkiye*

Ali Tekkoyun ^{ID}

Division of Islamic History, Dokuz Eylül
University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İzmir, Türkiye*

Saim Yılmaz ^{ID}

Division of History of Religious, Sakarya
University, Faculty of Theology, Sakarya,
Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı, Sakarya Üniversite, İlahiyat
Fakültesi, Sakarya, Türkiye*

TÜRKİSH ISLAMIC LITERATURE/ TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Alim Yıldız ^{ID}

Division of Turkish Islamic Literature,
Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Sivas, Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-
İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Cumhuriyet
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, Türkiye*

RELIGION MUSIC/DİN MUSİKİSİ

Ahmet Hakkı Turabi ^{ID}

Division of Turkish Religious Music, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul,
Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din
Musikisi Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye*

HISTORY OF ISLAMIC ARTS/ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Seyfullah Palalı ^{ID}

Division of History of Islamic Arts, Dokuz Eylül
University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
*İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam
Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Dokuz Eylül
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye*

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD/ULUSLARARASI YAYIN KURULU

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of
Leeds, School of Computing, Leeds, England
*Bilgisayarla Görme Bölümü, Leeds
Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Leeds, İngiltere*

Raed Nasri Abu-Mounes ^{ID}

Department of Islamic Jurisprudence and its
Foundation, University of Jordan, Faculty of Al
Shareia, Amman, Jordan
*İslam Hukuku Bölümü ve Vakfı, Ürdün
Üniversitesi, Al Shareia Fakültesi, Amman,
Ürdün*

Rahim Acar ^{ID}

Department of Philosophy of Religion,
Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey
*Din Felsefesi Anabilim Dalı, Marmara
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,
Türkiye*

Hatice K. Arpaguş ^{ID}

Department of Islamic Theology, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul,
Turkey
*Kelam Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye*

Ahmet Bostancı ^{ID}

Department of Basic Islamic Sciences,
Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya, Turkey
*Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sakarya
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya,
Türkiye*

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Tanta University
Egypt, Qatar Police College, Police Academy,
Egypt
*İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tanta Üniversitesi
Mısır, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, Mısır*

Zaynabidin Acimamatov ^{ID}

Department of Basic Islamic Sciences,
Osh University, Faculty of Theology, Osh,
Kyrgyzstan
*Temel İslam Bilimleri Bölümü, Oş Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Oş, Kırgızistan*

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and
Islamic Studies, Doha, Qatar
*Fıkıh Anabilim Dalı, Şeriat ve İslam
Araştırmaları Fakültesi, Doha, Katar*

Mahroof Athambawa ^{ID}

Department of Islamic Studies, Qatar
University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
*İslam Araştırmaları Bölümü, Katar Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Doha, Katar*

Selçuk Coşkun ^{ID}

Department of Basic Islamic Sciences, Division
of Hadith, Ankara Social Sciences University,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
*Hadis Anabilim Dalı, Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara,
Türkiye*

Bilal Gökür ^{ID}

Department of Tafseer, İstanbul University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye*

Hasan Hacak ^{ID}

Department of Islam Law, Marmara University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İslam Hukuku Anabilim Dalı, Marmara
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,
Türkiye*

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Islamic Theology, Osh
University, Faculty of Theology, Osh,
Kyrgyzstan
*Kelam Bölümü, Oş Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Oş, Kırgızistan*

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi
University, Faculty of Humanities, Kazakhstan
*Tasavvuf Bölümü, Ahmet Yesevi Üniversitesi,
Beşeri Bilimler Fakültesi, Kazakistan*

Dosay Kenjetay

Department of Islamic Philosophy, Ahmet
Yesevi International Turkish Kazakh University,
Faculty of Social Sciences, Kazakhstan
*İslam Felsefesi Bölümü, Ahmet Yesevi
Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Fakültesi, Kazakistan*

Mahmud Erol Kılıç ^{ID}

Department of Sufi Culture and Literature,
Üsküdar University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey
*Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı,
Üsküdar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul, Türkiye*

Timur Kozukulov ^{ID}

Department of Political Science, Osh
University, Faculty of Theology, Kyrgyzstan
Siyaset Bilimi Bölümü, Oş Üniversitesi, İlahiyat

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Fakültesi, Kırgızistan

Abderrazak Ourkia

Sidi Mohamed Ben Abdellah University,
Morocco, Fes
Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi, Fas,
Fes

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University,
Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Tasavvuf Anabilim Dalı, Akdeniz Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Antalya, Türkiye

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art,
Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey
Türk ve İslam Sanatları Anabilim Dalı,
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul, Türkiye

Nurullah Altaş

Division of Religious Education, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul,
Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Mevlüt Uyanık

Department of Philosophy and Religious
Studies, Hitit University, Faculty of Theology,
Çorum, Turkey
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Hitit
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çorum, Türkiye

LANGUAGE EDITORS/ DİL EDITÖRLERİ

Salih Qadir Al Zanki

Department of Islamic Law and Jurisprudence,
College of Sharia and Islamic Studies, Qatar
University, Qatar
İslam Hukuku ve Fıkıh Bölümü, Şeriat ve
İslami İlimler Fakültesi, Katar Üniversitesi,
Katar

Muammer İskenderoğlu

Department of Philosophy and Religious
Studies, Recep Tayyip Erdoğan University,
Faculty of Theology, Rize, Turkey
Felsefe ve Dini İlimler Bölümü, Recep Tayyip
Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Rize
, Türkiye

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes
University, Faculty of Foreign Languages,
Kayseri, Turkey
Yabancı Diller Bölümü, Erciyes Üniversitesi,
Yabancı Diller Fakültesi, Kayseri, Türkiye

LAYOUT EDITOR/MİZANPAJ EDİTÖRÜ

Erkut Çeker

Atatürk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Erzurum, Türkiye

EDITORIAL STAFF/ YAYIN PERSONELLERİ

Nurun Nisa Bayram

Department of Psychology of Religion, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum,
Turkey

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Atatürk
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum,
Türkiye

Zeynep Keleşoğlu

Department of History of Islamic Sects, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum,
Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Atatürk
Üniversitesi, Fakülte İlahiyat Fakültesi,
Erzurum, Türkiye

Talha Özdemir

Department of Islamic History and Arts, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum,
Turkey
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Atatürk
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum,
Türkiye

Osman Akgündüz

Department of Islamic History and Arts, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum,
Turkey
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Atatürk
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum,
Türkiye

Ahmet Karagöz

Department of History of Islamic Sects, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum,
Turkey
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Atatürk
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum,
Türkiye

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

About the Journal of İlahiyat Researches

Journal of İlahiyat Researches is a peer reviewed, open access, online-only journal published by the Atatürk University. Journal of İlahiyat Researches is a biannual journal that is published in English, Turkish, and Arabic in June, and December.

Journal History

As of December 2015, the journal has changed its title to Journal of İlahiyat Researches.

Current Title

Journal of İlahiyat Researches

EISSN: 2602-3946

Previous Title (1975-2015)

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

EISSN: 1303-295X

Abstracting and Indexing

Journal of İlahiyat Researches is covered in the following abstracting and indexing databases;

- Web of Science-Emerging Sources Citation Index
- DOAJ
- EBSCO
- Proquest
- ERIH PLUS
- TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin
- CNKI
- Index Islamicus
- ATLA Religion Database® (ATLA RDB®)

All content published in the journal is permanently archived in Portico.

Aims, Scope, and Audience

Journal of İlahiyat Researches aims to publish studies of the highest scientific level in theology.

Journal of İlahiyat Researches publishes original articles, and book review that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but not limited to Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies, and Islamic History and Arts.

The target audience of the journal consists of scientists doing research in the fields of theology, amateur and professional workers, and all people who are interested in this field.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>.

Editor: Reyhan KELEŞ

Address: Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

E-mail: ataunijournals@atauni.edu.tr

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

İlahiyat Tetkikleri Dergisi Hakkında

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Atatürk Üniversitesi tarafından çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı olarak yayınlanan, açık erişimli ve yalnızca çevrimiçi olarak yayınlanan bir dergidir.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez İngilizce, Türkçe ve Arapça olarak yayınlanan bir dergidir.

Dergi Tariçesi

Aralık 2015 itibariyle derginin ismi "İlahiyat Tetkikleri Dergisi" olarak değişmiştir:

Güncel Başlık

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

E-ISSN: 2602-3946

Önceki Başlık (1975-2015)

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

E-ISSN: 1303-295X

Özetleme ve İndeksleme

İlahiyat Tetkikleri Dergisi aşağıdaki özetleme ve indeksleme veritabanlarında yer almaktadır:

- Web of Science-Emerging Sources Citation Index
- DOAJ
- EBSCO
- Proquest
- ERIH PLUS
- TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin
- CNKI
- Index Islamicus
- ATLA Religion Database® (ATLA RDB®)

Dergide yayımlanan tüm içerikler Portico'da kalıcı olarak arşivlenmektedir.

Amaç, Kapsam ve Hedef Kitle

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, ilahiyatı ilgilendiren tüm alanlarda en yüksek bilimsel düzeydeki çalışmaları yayınlamayı hedeflemektedir.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, etik kurallara uygun olarak hazırlanan orijinal makaleler ve kitap incelemelerini yayınlamaktadır. Derginin kapsamı Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi alanları kapsamaktadır, ancak bunlarla sınırlı değildir.

Derginin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırma yapan bilim insanları, amatör ve profesyonel çalışanlar ve bu alana ilgi duyan herkesi içermektedir.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/writing-rules> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Reyhan KELEŞ

Adres: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-posta: ataunijournals@atauni.edu.tr

Yayıncı: Atatürk Üniversitesi

Adres: Atatürk Üniversitesi, Yakutiye, Erzurum, Türkiye

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN/FROM THE EDITOR / من المحرر

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1 **Emir Sultan'ın Nurbahşiliği Hakkında Kaynakların Tenkidi**
Criticism of Sources About Amīr Sultān's Nurbakhshīsm
Süleyman GÖKBULUT
- 11 **Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında Ene'l-Hak Şiirinin Arka Planı -Kitâbü't-Ṭavâsîn ve Dîvânü'l-Hallâc Özelinde-**
The Background of the Poem "Ana al-Ḥaqq" in al-Hallâj's Thought with Particular Reference to Kitâb al-Ṭavâsîn and Dîwân al-Hallâj
Kenan MERMER
- 26 **Bergson'un Felsefesinde İbrahim Kalın'ın Modernite Eleştirilerini Yeniden Okumak**
Re-reading İbrahim Kalın's Critiques of Modernity in Bergson's Philosophy
İbrahim Emre GÜNAY
- 42 **Yapay Etin Fikhî Meşrûiyeti**
Legitimacy of Cultured Meat in Islamic Law
Rumeysa ALTINTAŞ
- 61 **Antik Mısır, Antik Yunan ve Yahudilikte Köken, Yasa ve Düzen: Karşılaştırmalı Bir İnceleme**
Origin, Law and Order in Ancient Egypt, Ancient Greek, and Judaism: A Comparative Examination
Tanju TOKA
- 79 **Din Eğitiminde İnsanın Ontolojisine Kierkegaardcı Bir Bakış**
A Kierkegaardian Perspective on Human Ontology in Religious Education
Recep UÇAR, Tuba KURT
- 92 **Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Mu'tezile Mezhebindeki Yeri ve Ekol İçerisindeki Polemiklere Yaklaşımı**
Abū Rashîd al-Nisâbü'rî's Place in the Mu'tazilite School and His Approach to the Polemics within the School
Edip YILMAZ, Mehmet Zeki İŞCAN
- 106 **Haset ve Gıpta Duygusunun Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma**
A Quantitative Research on the Relationship of Malicious and Benign Envy with Religiosity and Psychological Well-Being
Esra İRK, İbrahim GÜRSES
- 122 **Ernest Harms'ın Dini Gelişim Teorisinin Tanrı Tasavvuru Kuramları Bağlamında İncelenmesi**
An Investigation of Ernest Harms' Religious Development Theory in the Context of Theories of God Conception
Fatma BAYNAL
- 141 **Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Mânevî Kaynaklar**
Mindfulness, Meaning of Life, and Spiritual Resources in Generation Z
Emine BAYRAK, Sema ERYÜCEL
- 152 **Hristiyanlığın Erken Döneminde "Biniteryen" (İkili) Tanrı Anlayışı Üzerine Bir İnceleme**
A Study on the "Binitarian" (Binary) Understanding of God in Early Christianity
Yunus KAYMAZ
- 164 **Negatif Ateizm Ateizmi Gerekçelendirebilir mi?**
Can Negative Atheism Justify Atheism?
Fatma Nur AĞCA
- 179 **Consumer Boycotts and Jurisprudential Challenges Related to Identifying Their Legal Cause ('İllah)**
Tüketici Boykotları ve Onların İletinin Tespitine İlişkin Fikhî Problemler
Ozat SHAMSHIYEV
- 194 **An Exploraton for the Post-Pandemic Period of the Religious Lives of Individuals in Turkey Who Had Severe COVID-19 and Death Anxiety**
Türkiye'de Ağır Kovid-19 Geçiren ve Ölüm Kaygısı Yaşayan Bireylerin Pandemi Sonrası Dini Yaşamlarına İlişkin Bir İnceleme
Durali KARACAN, Fatih BAŞ

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

- 208 **Kadir Demirci, Zeydiyye ve Hadis, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)**
Kadir Demirci, *Zaydiyya and Hadīth*, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)
Mustafa TANRIVERDİ

213 ERRATUM

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar,

İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin 61. sayısını sizlere sunmaktan mutluluk duyuyoruz. 1975'ten beri hiç ara vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz uluslararasılaşmada her geçen yıl sağlam adımlarla ilerlemeyi sürdürmektedir. Bu hedefler doğrultusunda Üniversitemiz Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenen iki projeye imza atarak 2022 ve 2023 yıllarında profesyonel bir şirketle çalıştık. 2023 yılı Haziran ayında ilki açıklanan Emerging Sources Citation Index'in impact factor'üne göre 0.2 değer aldık. Başta, Sayın İbrahim Kara olmak üzere Aves Şirketi'nin tüm çalışanlarına teşekkür ediyoruz. 2024 yılı Ocak ayı itibarıyla bir nevi yuvamız olarak gördüğümüz Dergipark'a döndük ve daha sistemi açar açmaz siz değerli araştırmacılarımızın yoğun ilgisi ile karşılaştık. Bir yılda aldığımız makale başvurularını birkaç ayda alarak dergi tarihimizde bir ilki yaşadık. Herkese çok teşekkür ederiz. Makale başvurusunun çok olması demek çok çalışmak anlamına gelmektedir. Özellikle belli bir oranda makale yayınladığımız için alan editörü, editör kurulu ve hakemeleme süreçlerini titizlikle yerine getirdik. Makale sayısının çokluğu başta editör kuruluma ve alan editörlere fazla mesai yaptırır da öncelikle onlara ve teveccühünüz için sizlere çok teşekkür ederim.

61. sayımızdan bahsetmek gerekirse; Haziran 2024 sayısında yayınlanmak üzere 95 yayını incelemeyi geçirdik. Bunlardan 80 tanesi editör kurulu incelemeleri, alan editörü değerlendirmeleri ve hakemeleme süreçlerinden geçemeyerek ne yazık ki reddedildi. 15 yayın sürece dâhil edildi ve dergimizin yayın aşamalarından geçerek 61. sayıda yerlerini aldı. 1'i kitap kritiği olmak üzere 14 araştırma makalesine yer verildi. 2'si İngilizce ve 13'ü Türkçe makalelerimizin alan dağılımları şöyledir: 2 İslam Hukuku, 1 Mezhepler Tarihi, 1 Tasavvuf, 1 Türk İslam Edebiyatı, 4 Din Psikolojisi, 1 Sosyoloji, 1 Felsefe Tarihi, 1 Din Eğitimi, 1 Dinler Tarihi, 1 Din Felsefesi.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

FROM THE EDITOR

Dear readers,

We are proud to present you the 61st issue of *Journal of İlahiyat Resources*. Continuing publishing since 1975 without any break, our journal keeps improving in terms of internationalisation with firm steps every passing year. In line with this objective, after signing for two projects prepared by The Coordination Unit of Scientific Research Projects in our university, we worked with a professional company in 2022 and 2023. According to the Emerging Sources Citation Index, the first of which was declared in June 2023, we have gained a value of 0.2 in terms of impact factor. İbrahim Kara being in the first place, we thank all of the staff in Aves Company. As of 2024 January, we have returned to Dergipark, which we consider our home, and as soon as we opened the system, we saw the great interest by the researchers. We have experienced a first in the history of our journal by receiving as many articles as in one year within a few months. Receiving that many articles means that there is a great deal of hard work. Since we publish a certain number of articles, we have meticulously completed the tasks of field editor, editorial board and peer-review. Though the excess number of articles made my editorial board and field editors work hard in the first place, I want to thank them first then to you for your favour.

As for the 61st issue; we have examined 95 applications to publish in the June 2024 issue. 80 of them were unfortunately rejected by failing to qualify the evaluations of editorial board and field editors, and the peer-review processes. 15 of the publications have been included in the process and have taken part in the 61st issue. 1 book review, and 14 research articles have been given place in this issue. There are 2 articles in English and 13 articles in Turkish, and the field distribution is as follows: 2 in Islamic Law, 1 in History of Islamic Sects, 1 in Sufism, 1 in Turkish Islamic Literature, 4 in Psychology of Religion, 1 in Sociology, 1 in History of Philosophy, 1 in Religious Education, 1 in History of Religions and 1 in Philosophy of Religion.

I want to thank all who made a contribution, and see you in the next issue.

Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

القرء الأءراء،

يسعدنا أن نقدم لكم العدد 61 من مجلة الدراسات الشرعية. تواصل مجلتنا نشر أعدادها بلا انقطاع منذ عام 1975، وتحقق خطوات ثابتة نحو العالمية عامًا بعد عام، وفي هذا السياق، وقعنا على مشروعين بدعم من وحدة تنسيق مشاريع البحث العلمي في جامعتنا، فنتيجة عملنا مع شركة محترفة في عامي 2022 و2023، حصلنا على درجة 0.2 وفقًا لمعامل التأثير لمؤشر استشهاد المصادر الناشئة الذي أعلن عنه في يونيو 2023، لذلك فإننا نتقدم بالشكر الجزيل للسيد إبراهيم كارا وجميع موظفي شركة (Aves)، واعتبارًا من يناير 2024، عدنا إلى منصة Dergipark التي نعتبرها بمثابة بيتنا، وبمجرد فتح النظام، تلقينا اهتمامًا كبيرًا منكم باحثينا الأءراء، وقد شهدنا حدثًا غير مسبوق في تاريخ مجلتنا، حيث تلقينا في عدة أشهر عدد المقالات الذي كنا نستقبله عادة خلال سنة كاملة، لذلك كله نتقدم إليكم بجزيل الشكر والإمتنان. إن عدد المقالات الكبير الذي وصلنا يلقي على عاتقنا الكثير من العمل، ونظرًا لعدد الأبحاث المحدود التي ستقبل للنشر، فقد أجرينا عمليات التحرير والمراجعة بدقة بفضل هيئة التحرير والمحررين، وعلى الرغم من أن كثرة المقالات جعلت هيئة التحرير والمحررين يعملون لساعات إضافية، لذلك أود أن أشكرهم أولًا وقبل كل شيء، وأشكركم أيضًا على ثقتكم بنا.

وبالحديث عن عددنا الحادي والستين؛ فقد راجعنا 95 بحثًا أعد للنشر في عدد يونيو 2024، ومن بين هذه الأبحاث، 80 بحثًا لم تتمكن من اجتياز عمليات مراجعة هيئة التحرير وتقييم المحررين بنجاح، وبالتالي تم رفضها، وقد تم اختيار 15 بحثًا في عملية التقييم، واجتازت مراحل النشر لمجلتنا لتأخذ مكانها في العدد الحادي والستين. اشتمل العدد على 14 مقالًا بحثيًا ونقدًا لكتاب، من بين هذه المقالات، هناك مقالان باللغة الإنجليزية و13 مقالًا باللغة التركية، توزعت المقالات حسب المجالات على النحو التالي: بحثان في الفقه الإسلامي، وبحث في تاريخ المذاهب، وبحث في التصوف، وبحث في الأدب التركي الإسلامي، وأربعة أبحاث في علم النفس الديني، وبحث في علم الاجتماع، وبحث في تاريخ الفلسفة، وبحث في تعليم الدين، وبحث في تاريخ الأديان، وبحث في فلسفة الدين.

أشكر جميع من ساهم في هذا العدد، وتطلع إلى لقاءكم في العدد القادم.

Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

Emir Sultan'ın Nurbahşîliği Hakkında Kaynakların Tenkidi

Criticism of Sources About Amîr Sultân's Nurbakhshîsm

Süleyman GÖKBULUT 

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Süleyman GÖKBULUT
E-mail: sbulut571@hotmail.com

Geliş Tarihi/Received: 07.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 14.02.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 28.02.2024

Atif: Gökbulut, Süleyman. "Emir Sultan'ın Nurbahşîliği Hakkında Kaynakların Tenkidi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (2024), 1-10.

Cite this article as: Gökbulut, Süleyman. "Critisizm of Sources About Amîr Sultân's Nurbakhshîsm". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (2024), 1-10.



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Tarihimize yön vermiş ve manevî hafızamızda yer etmiş büyük önderler vardır. Aradan asırlar geçse de onların etkileri hâlâ canlıdır. Bunlardan biri de Emir Sultan (ö. 833/1429)'dir. O, Osmanlı kuruluş devri tasavvuf hayatının önde gelen şahsiyetlerindendir. Hem Yıldırım Bayezid (1389-1403)'in damadı olması hem de kurduğu tekkesiyle devlet erkânının yanı sıra halkın yaşamına da yön veren Emir Sultan'ın hayatı menkıbelerle örülmüştür. Kendisi hakkındaki tarihî bilgilerin azlığı bazı klasik biyografi yazarlarının ve modern araştırmacıların onun tasavvufî silsilesi üzerinde farklı bilgiler vermelerine sebep olmuştur. Bunların en başında onun bir Nurbahşî şeyhi olarak Anadolu'ya geldiği ve bu kolu yaydığı hususu gelmektedir. Fakat Nurbahşîyye'nin ve bu hareketin önderi Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464)'in pek bilinmemesi söz konusu müellifleri, Emir Sultan'ın Kübreviyye, Nakşibendiyye ve Halvetiyye'den hangisine bağlı olduğu konusunda tarihsel hatalara sürüklemiştir. Bu makalede tarih usulüne uygun bir şekilde kaynak tenkidi yöntemi kullanılarak öncelikle Emir Sultan hakkında kaleme alınan menâkıbnâmeler gözden geçirilecek, ardından onunla ilgili bilgi veren biyografi yazarlarına müracaat edilerek şeyhin tasavvufî bir silsilesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kaynakların verdiği bilgiler tarihî ve tasavvufî açıdan tenkit süzgecinden geçirilerek bu söylemlerin hangi nedenlerle ortaya çıkmış olabileceği üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Makalenin sonunda da Emir Sultan Dergâhı şeyhlerinden Lütfullah Efendi (ö. 894/1490)'nin, tarikâtı "Buhâriyye" adıyla yeniden inşa etme çabalarına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Emir Sultan, Nurbahşîyye, Kübreviyye, Muhammed Nurbahş, Buhâriyye.

ABSTRACT

There are great leaders who shaped our history and have a place in our spiritual memory. Even though centuries have passed, their effects are still alive. One of them is Amîr Sultân (d. 833/1429). He is one of the leading figures of sūfîsm life in the founding period of the Ottoman Empire. The life of Amîr Sultân, who was the son-in-law of Yıldırım Bâyezîd (1389-1403) and who guided the lives of the people as well as the state officials with the lodge he founded, is woven with legends. The scarcity of historical information about him has caused some classical biographers and modern researchers to give different information about his sūfî lineage. The most important of these is that he came to Anatolia as a Nurbakhshî sheikh and spread this branch. However, the fact that Nurbakhshîyya and Muhammad Nurbakhsh (d. 869/1464), the leader of this movement, are not well known has led the authors in question to make historical mistakes about which of the Kubraviyya, Naqshibandiyya and Khalvatiyya that Amîr Sultân was affiliated with. In this article, using the source criticism method, first of all, the hagiographies written about Amîr Sultân will be reviewed, and then, by consulting the biographers who provide information about him, a mystical lineage of the sheikh will be tried to be revealed. The information provided by the sources will be filtered through historical and mystical criticism, and evaluations will be made on the reasons why these discourses may have emerged. At the end of the article, the efforts of Lutfullâh Afandî (d. 894/1490), one of the sheikhs of Amîr Sultân Dervish Lodge, to rebuild the sect under the name "Bukhariyya" will be included.

Keywords: Amîr Sultân, Nurbakhshîyya, Kubraviyya, Muhammad Nurbakhsh, Bukhariyya.

GİRİŞ

Emir Sultan namıyla bilinen Şemseddin Muhammed'in 770/1368-1369'da Buhara'da doğduğu, babası Seyyid Ali'nin vefatını müteakip gençlik çağlarında memleketini terk ettiği, hacca gittiği ve çeşitli memleketleri dolaşmasının ardından 796/1394 senesinden önce Bursa'ya geldiği kaydedilmiştir. Hakkında bilgi veren kaynaklarda onun on iki imama uzanan soyu özellikle vurgulanmıştır. Bursa'ya geldikten sonra ilmî sahadaki yetkinliğini de gösterdiği ve Molla Fenârî (ö. 834/1431)'nin huzurunda *Miftâhu'l-ğayb*'ı okuduğu belirtilmiştir. Padişah Yıldırım'ın kızıyla olan evliliği pek çok menkıbenin de konusunu teşkil etmiştir. Vefat tarihi olarak genellikle 833/1429 yılı kabul edilmiştir.¹

Kazandığı şöhrete rağmen Emir Sultan'la ilgili bilgilerimiz kısıtlıdır. Hakkında pek çok menâkıbnâme kaleme alınmış olsa da tarihî ve tasavvufî şahsiyetinde hâlâ aydınlatılması gereken noktalar mevcuttur. Bunların en başında da hangi tarikata mensup olduğu gelmektedir. Klasik kaynakların yanı sıra günümüzde yapılan bazı modern araştırmalarda Emir Sultan'ın müntesib olduğu tarikat hakkında birbirinden farklı bilgiler yer almaktadır. Örneğin onun Halvetiyye, Nakşibendiyye veya Kübreviyye'nin Nurbahşiyye şubesine bağlı bir şeyh olduğu söylenmektedir. Onun Nurbahşiyye'nin Anadolu'daki önderi ve pîr-i sânsî sayanlar bile vardır. Bu tür rivayetler hangi gerekçelerle ortaya atılmış olabilir? Buna ilaveten tarihî durumla ne kadar uyum arz etmektedir? Emir Sultan hakkındaki kaynaklarda onun hangi tarikata mensup olduğuna dair bazı bilgilere erişilebilir mi?

Bu makalede, yukarıdaki sorulardan hareketle Emir Sultan'ın tasavvufî arka planı üzerinde durulacaktır. Bugüne kadar sahip olduğumuz bilgiler onun Kübreviyye geleneğine bağlı bir sûfî olduğu ihtimalini öne çıkarmaktadır. Bundan dolayı öncelikle hakkında yazılan menâkıbnâmelerde ve kaynaklarda onunla ilgili anlatılan rivayetlere yer verilecektir. Daha sonra Emir Sultan genellikle Nurbahşiyye ile ilişkilendirildiği için Muhammed Nurbahş'a ve tarikatına değinilerek onun bir Nurbahşi şeyhi olup olmadığı sorusu cevaba kavuşturulmuş olacaktır.

1. EMİR SULTAN HAKKINDA BİLGİ VEREN KAYNAKLARIN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

Emir Sultan'ın tarikatıyla ilgili öne sürülen iddiaların tarihî gerçeklikle ne ölçüde uyum arz ettiği problemini aşmak için öncelikle müracaat edilmesi gereken eserler ona hasredilmiş menâkıbnâmelerdir. Emir Sultan hakkında bugüne kadar yedi adet menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Bunların ilki Gönenli Yahya b. Bahşî (ö. 940/1533)'nin 932/1525'de yazdığı *Menâkıb-ı cevâhir*'dir. Daha sonra Kefeli Müdâmî (ö. 947/1540) tarafından 947/1540 yılında manzum olarak yazılan *Dîvân-ı Müdâmî der vasf-ı Emîr Sultan* gelmektedir. Bunları İbrahim Oğlu Zeynelâbidîn b. Hacı Kasım (ö. 983/1575)'in 950/1544 tarihli *Vesîletü'l-meṭâlib fî cevâhiri'l-menâkıb*'i; Bursalı Şevkî (ö. 960/1553)'nin 960/1553 tarihli *Menâkıb-ı Emîr Sultan*'ı; Manisalı Senâî Mehmed Çelebi (ö. 970/1563)'nin 960-970/1553-63 tarihli *Menâkıb-ı Emîr Sultan*'ı; Nimetullah Efendi (ö. 970/1563)'nin 970/1563 tarihli *Menâkıb-ı Emîr Sultan*'ı ve Bursalı Hüsâmeddîn (ö. 1042/1632)'in 1033/1621 tarihli *Zübdetü'l-menâkıb ve künyetü'l-meṭâlib*'i izlemektedir.² Zikredilen bu eserlerin bir kısmında onun hem soy hem de tarikat silsilesine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Fakat bunların tarihî açıdan tenkidi zaruridir. Çünkü bu menâkıbnâmelerde Emir Sultan için verilen soy zinciri ile tasavvufî silsile birbiriyle adeta iç içe geçmiştir. Meselenin daha rahat anlaşılması açısından bunu şu şekilde göstermek uygundur.

Emir Sultan'ın Soy:

Sultan Seyyid Muhammed el-Buhârî (ö. 833/1429) Seyyid Ali (ö. ?)

Seyyid Muhammed (ö. ?) Seyyid Hüseyin (ö. ?) Seyyid Muhammed (ö. ?) Seyyid Ali (ö. ?)

Seyyid Muhammed (Doğumu: 255/869, Gizlenmesi: 260/874, Gâib İmam)

Seyyid Hasan el-Askerî (ö. 260/874)

Seyyid Ali en-Nakî (ö. 254/868)

Seyyid Muhammed el-Cevâd et-Takî (ö. 220/835)

Seyyid Ali er-Rızâ (ö. 203/818) Seyyid Musa el-Kâzım (ö. 183/799) Seyyid Cafer-i Sâdık (ö. 148/765)

¹ Emir Sultan hakkında şu kaynaklara bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 104-106; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fuḳahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 548), 238a; Hüseyin Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan* (İstanbul: Marifet Yay., 1981), 222; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/146-148.

² Bu eserlerin bir tablo halinde gösterimi için bk. İbrahim Çelebi, *Emir Sultan Menâkıbnâmesi*, haz. Ömer Said Güler (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 65.

Seyyid Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) Seyyid Zeynelâbidîn (ö. 94/713)

Seyyid İmam Hüseyin (ö. 61/680) Hz. Ali (ö. 40/661)

Hz. Muhammed (ö. 11/632)³

Yine aynı eserlere bakıldığında, Emir Sultan'ın tasavvufî silsilesini, soy şeceresinden ayıran tek şahsın babasıyla kendisi arasında yer alan Seyyid İsa isimli biri olduğu görülmektedir. Bu kişi hakkında da hiçbir bilgi verilmemektedir. Ayrıca her iki zincirde de dikkat çeken önemli bir başka husus on ikinci gâib imam ile Emir Sultan arasında sadece beş kişinin bulunmasıdır. Seyyid İsa'yı da eklersek bu altı kişi olur. Aradan geçen yaklaşık beş asrı bu kadar kişiyle doldurmak mümkün değildir. Menâkıbnâmelerin amacının kronolojik bir bilgi vermekten ziyade onun on iki imam soyundan geldiğini vurgulamak olduğunu hesaba katınca bu durum anlaşılabilir. Zaten her iki silsilede de “şeyh” ya da “mürşid” kavramı değil “seyyid”lik ön plandadır. Bütün bunlara ilaveten tarikat silsilelerinde masum imamların hepsine değil, sadece ilk sekiz imama yer verildiği bilgisini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Bu durumda menâkıbnâmelerde Emir Sultan'la ilgili tasavvufî bir silsileye ulaşmak mümkün değildir.

O halde bundan sonra atacağımız adım onunla ilgili bilgi veren klasik kaynaklara başvurmaktır. Osmanlı dönemi tasavvuf araştırmalarında kullanılan biyografi türü eserler kronolojik olarak gözden geçirilmelidir. Lâmî Çelebi (ö. 938/1532)'nin *Nefehât Tercümesi*'nde Anadolu sûfilere arasında Emir Sultan'a yer vermemesi çok şaşırtıcıdır. Abdurrahman el-Bistâmî (ö. 858/1454)'nin *Dürretü tâci'r-resâil*'inde⁴ Taşköprülüzâde (ö. 969/1561)'nin *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*'sinde⁵ ve Kefevî (990/1582)'nin *Ketâib*'inde⁶ ise ondan âlim bir sûfi olarak bahsedilirken herhangi bir tarikat bağlantısına değinilmemesi ilk kaynakların ona bakış açısını yansıtmaktadır.

Bu konudaki ilk bilgilere görebildiğimiz kadarıyla Mecdî Efendi (ö. 999/1591)'de rastlanmaktadır. Yazar Emir Sultan'ın Nurbahşî olduğunu söyledikten sonra babasının İshak Hottalânî (ö. 827/1424)'den mücâz olduğunu belirtmektedir. Böylelikle silsile Kübreviyye'nin kurucusuna kadar ulaşmaktadır.⁷ Nev'izâde Atâyî (ö. 1045/1635)'nin zeylindeki farklılık ise Emir Sultan'ın Nurbahşîye icazetini babası vasıtasıyla Seyyid Muhammed Nurbahş'tan almış olmasıdır. Müellifin sonraki ifadeleri Mecdî ile aynıdır.⁸

Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1079/1668), *Ravða-i evliyâ* adlı eserinde Emir Sultan adına yazılan menâkıbnâmelerde zikredilen soy zincirini ve tarikat silsilesini nakletmekle yetinir. Onun bu konuda yeni bir katkısı yoktur.⁹

İsmail Belîğ (ö. 1142/1729), *Ravða-i evliyâ*'nın zeyli sayılabilecek *Güldeste-i riyâd-i 'irfân*'ında muhtemelen ilk defa Emir Sultan'ın Nakşibendiyye ile ilişkili olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“...tarîka-i 'aliyye-i Nakşibendiyye'den şikk-ı seniyye-i Nurbahşîyye'den ma'dûd kâseger olmak takribi ile beyne'l-ahâli Emîr Külâl dinmekle müte'arref olan Seyyid Ali'den mücâz olduğu müraccadır...”¹⁰

Tibyân müellifi Harîrîzâde Kemâleddîn (ö. 1882) eserinde Nurbahşîyye'ye ayrı bir bölüm ayırmış; burada kendisinin bu tarikatı Osman Nuri b. Ali et-Trabzonî isimli bir şeyhten aldığını söyleyerek Muhammed Nurbahş'a kadar uzanan silsilesini kaydetmiştir. Fakat ne Nurbahşîyye bölümünde ne de söz konusu silsilede Emir Sultan'a hiçbir atıf yoktur.¹¹

Vassâf (ö. 1929) *Sefîne*'sinde, Emir Sultan'ın Nurbahşîyye içindeki manevî konumunu diğerlerine göre daha yüksek bir

³ Burada geçen silsileler için örnek olarak bk. İbrahim b. Zeynüddîn, *Vesiletü'l-me'tâlib* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî, 1060), 2b-3a; Şevkî, *Menâkıb-ı Emîr Sulţan* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3691), 58a; Nimetullah, *Menâkıb-ı Emîr Sulţan* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4564), 39b-42a.

⁴ Abdurrahman el-Bistâmî, *Derretü tâci'r-resâil ve ğurretü minhâci'l-vesâil* (İstanbul: Nuruosmâniye Kütüphanesi, 4905), 25a.

⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 104-106.

⁶ Kefevî, *Ketâib* (Esad Efendi, 548), 238a.

⁷ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 77.

⁸ Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 62.

⁹ Yazarın Emir Sultan'dan bahsettiği kısım için bk. Baldırzâde Selîsî Şeyh Mehmed, *Ravða-i evliyâ*, haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yay., 2000), 73-87.

¹⁰ İsmail Belîğ, *Güldeste-i riyâd-i 'irfân* (Bursa: Hüdâvendigâr Matbaası, 1302), 71.

¹¹ Nurbahşîyye bölümü için bk. Harîrîzâde Kemâleddîn Efendi, *Tibyânü vesâili'l-hakâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432), 204b-207b.

mertebeyle çıkarmıştır. Ona göre Emir Sultan “Nurbahş tarikatının pîr-i sânisidir.”¹²

Mehmed Şemseddîn (ö. 1936)’nin *Yâdigâr-ı şemsî* isimli kitabında ise Nurbahşîyye, Halvetiyye’nin bir şubesi olarak kaydedilmiş ve Emir Sultan bu tarikatın bir takipçisi gibi gösterilmiştir. Müellifin ifadeleri şu şekildedir: “*Nisbet-i tarikatları ise tarikat-ı Halvetiyye’nin Nurbahşîyye şubesindeendir.*”¹³ İsmail Hâmi Dânişmend (ö. 1967) de Emir Sultan hakkında “*Tasavvufta Halvetiyye şubelerinden Nurbahşîyye tarikatının en büyük şahsiyetlerinden sayılır.*”¹⁴ diyerek Mehmed Şemseddin Efendi’yi tekrar etmiştir. Emir Sultan hakkında bir kitap kaleme alan Şinasi Çoruh, şeyhin babasının Kübreviyye’nin Nurbahşîyye ya da Zehebiyye kollarına bağlı olarak gösterilmesinin hata olduğuna işaret ettikten sonra, Halvetiyye’yi Kübrevîliğin ayrı bir kolu olarak gösterip Emir Külâlî’i de bir Halvetî şeyhi¹⁵ saymakla tartışmalara katılmıştır.

Yukarıdaki biyografik kaynaklarda öne sürülen Emir Sultan’ın Nurbahşî olduğuna dair iddianın net bir şekilde anlaşılabilmesi için Nurbahşîyye’nin önderinin ve ne zaman ortaya çıktığının bilinmesi elzemdir. Bundan dolayı öncelikle Muhammed Nurbahş’a kadarki Kübreviyye tarikatının silsilesine kısa bir göz atıp Nurbahşîyye kolunu ele almak icap etmektedir.

2. MUHAMMED NURBAHŞ VE NURBAHŞİYYE

Harezm’de Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)’nin öncülüğünde teşekkül eden Kübreviyye silsilesi, halifeleri Mecdüddîn Bağdâdî (616/1219) ve Ali Lâlâ (ö. 642/1244) kanalıyla devam etmiştir. Şeyh Lâlâ’nın vefatından sonra yerine Cemâleddîn Ahmed Cürfânî (ö. 669/1270) geçmiştir. Onun halifesi “*Nûriyye*” adlı bir kolun kurucusu olan Nüreddîn Abdurrahman İsferyânî (ö. 717/1317)’dir. İsferyânî’nin en mühim halifesi ise “*Rûkniyye*” diye isimlendirilen kolun önderi Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336)’dir. Tarikat, Simnânî’den sonra “*Hemedânîyye*” kolunun öncüsü Ali Hemedânî (ö. 786/1385)’ye ulaşmaktadır.

Hemedânî’nin halifesi, Hâce İshak Hottalânî (ö. 827/1424)’dir. Kübreviyye tarihinde Hottalânî’nin iki halifesi arasındaki ihtilaflar yüzünden ciddi bir ayrışma meydana gelmiştir. Bundan sonra Muhammed Nurbahş’ın yolunu takip edenlere Nurbahşî denmiş, Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468)’nin tâbileri ise Zehebî veya Berzişâbâdî ismini almıştır. Her iki kolun da Safevî iktidarı döneminde Şiîleşmesi söz konusudur.¹⁶

Nurbahşîyye’nin önderi olarak kabul edilen ve genellikle Seyyid Muhammed Nurbahş diye tanınan Muhammed b. Muhammed b. Abdullah, 795/1392’de Kûhistan/Kâin’de dünyaya gelmiştir. Soyu Şia’nın yedinci imamı Musa el-Kâzım’a dayanmaktadır. Gençlik yıllarında Herat’ta iyi bir öğrenim hayatı geçirdiği bilinmektedir.¹⁷

Nurbahş’ın hayat serüveni üç dönem halinde incelenebilir. Birincisi doğumundan mehdiliğini ilanına kadar geçen süreçtir (795/1392-826/1423). Bu zaman zarfında o, Herat’ta ilim peşinde koşarken tanıştığı İbrahim isimli bir kişi vasıtasıyla Hottalânî’ye vasil olmuştur. 819/1416 yılında tarikata giren Seyyid Muhammed, kısa sürede önemli bir mesafe kat etmiştir. 826/1423 senesine girerken Halil adındaki bir arkadaşı rüyasında gökyüzünden ilâhî bir nurun Muhammed’e nâzil olduğunu, daha sonra ondan da öteki kişilere dağıldığını görmüştür. Bu rüyayı tabir eden Hottalânî ona “*Nurbahş/Nur bahşeden-bahşedilen*” ismini vermeyi uygun bulmuştur.

Muhammed Nurbahş’ın hayatının ikinci ve en problemlî devresi (827/1424-846/1442-43) bu manevî olaydan sonra başlamıştır. Nurbahş, bu rüyayı ve daha çocukluğundan beri yaşadığı bazı tecrübeleri kendisinin bir kurtarıcı olarak gönderildiği şeklinde yorumlayıp mehdiliğini ilan etmiştir. Bu hususta kendisine destek verdiği iddiasıyla çok ileri bir yaşta olan mürşidi Hâce İshak’la birlikte tutuklanmıştır. Hottalânî, olayın gerçek sorumlusu olarak görülüp pek çok taraftarıyla birlikte idam edilirken, Nurbahş affedilmiştir. Sonraki yıllarda Timur (1370-1405)’un oğlu Şahrüh (1405-1447) tarafından çok kez tutuklanıp sorgulanmıştır. Yine Basra, Hille, Bağdat, Şüster ve Herat gibi pek çok yeri dolaşmış, İran’daki bir kısım Kürt aileleri arasında mehdiliğini yayma imkânı bulmuştur. Onun adına para basılmış ve hutbe okunmuştur.

¹² Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 1/287. Benzer Nurbahşî iddiaları için ayrıca bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i osmânî* (İstanbul: y.y., 1311), 3/159; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 1/532-533; Mustafa Kara, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler* (İstanbul: Sir Yayıncılık, 2001), 220.

¹³ Mehmed Şemseddîn, *Yâdigâr-ı şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 36.

¹⁴ İsmail Hâmi Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1971), 1/196.

¹⁵ Şinasi Çoruh, *Emir Sultan* (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 29.

¹⁶ Necmeddîn Kübrâ ve tarikatı konusunda bk. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010). Kübreviyye’nin Şiîleşme süreciyle ilgili ayrıca bk. Süleyman Gökbulut, “Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi”, *Marife* 8/3 (2008), 285-308.

¹⁷ Kişi hakkında bk. Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravdâtü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân*, haz. Cafer Sultan el-Karrâî (Tahran: İntişârât-ı Sütüde, 1344), 2/248-250; Nurullah Şüsterî, *Mecâlisü’l-Mü’minîn*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: Kitâbfürûş-i İslâmiyye, 1365), 2/143-148; Necdet Tosun, “Nurbahşîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/248-249.

Hayatının son devresinde (846/1443-869/1464) Nurbahş, Herat'ta bir caminin minberine çıkıp bütün iddialarından vazgeçtiğini ilan etmesi ve ilmi/tasavvufî konularda insanlara nasihat ve ders vermesi şartıyla serbest bırakılmıştır. Bunun ardından önce Gılân'da, daha sonra da Rey yakınlarındaki Sûlikân'da bir sûfî şeyhi olarak ikamet etmiştir. Nihâyetinde 869/1464 yılında ölmüştür.¹⁸

Pek çok risâle de kaleme alan Muhammed Nurbahş'ın tasavvufî düşünceleri Kübrevî şeyhleri ile İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin fikirlerinin sentezi gibi görünmektedir. Onun vahdet-i vücûd temelinden hareketle insân-ı kâmil ve hâtemü'l-evliyâ kavramlarına çok önem attığı ve bunların yanı sıra tasavvuf psikolojisi ile Kübreviyye metafiziğinde yer alan renkler sembolizmine dair yeni yorumlar yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁹

Vefatının ardından "**Nurbahşîyye**" silsilesi oğlu Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511) öncülüğünde sürdürülmüştür.²⁰ Safevîler döneminde Nurbahşî mensuplarının neredeyse tamamı Şîleleşmiştir. Günümüzde İran ve Pakistan'da az sayıda da olsa bazı Nurbahşî mensuplarına rastlanmaktadır.²¹ Nurbahşîyye'de "*hafî zikir*" tercih edilirken, "*hizmet, uzlet, halvet ve sohbet*" tarikatın dört temel esasıdır. Yine bu kolda tasavvufî eğitimin önemli bir unsurunu Seyyid Ali Hemedânî tarafından tertip edilen *Evrâd-ı Fethiyye* oluşturmaktadır.²²

3. EMİR SULTAN'IN TARIKATI KONUSUNDA KAYNAKLARIN TENKİDİ

Makalenin bu kısmında kaynakların Emir Sultan'ın tarikatıyla ilgili verdiği bilgileri değerlendirip bir sonuca varmaya çalışacağız. Yukarıda da görüldüğü üzere Emir Sultan'dan bahseden eserler adeta onun Nurbahşî olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat Nurbahşîyye'nin, Kübreviyye'nin mi, Nakşibendiyye'nin mi yoksa Halvetiyye'nin mi bir kolu olduğu üzerinde tereddütleri vardır. Biz burada bu şüpheleri delilleriyle izale edip Emir Sultan için tarihî ve tasavvufî gerçeklere uygun bir silsile paylaşacağız. Öncelikle Nakşibendiyye ve Halvetiyye irtibatını sorgulayıp sonunda Kübreviyye bağlantısını değerlendireceğiz.

Emir Sultan'ın Nakşibendiyye'nin Nurbahşîyye kolundan olduğu ile ilgili rivayetler –her ne kadar Nakşibendiyye'nin tarihte böyle bir kolu mevcut olmasa da- kanaatimizce şöyle bir arka plana sahiptir: Öncelikle Hâcegân yolunun önderlerinden ve Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389)'in şeyhi olan Emir Külâl (ö. 772/1370)²³ ile Emir Sultan'ın çömlükçilik yapan ve bu yüzden aynı adı taşıyan babası Seyyid Ali Külâl birbiriyle karıştırılmıştır. Bu durum bir kısım yazarları yanıltan bir sebep olabilir. Zira Şerif Mardin, kuruluş dönemi Osmanlısında Nakşibendiyye'nin merkezi bir yerinin olduğunu vurgulamak isterken bu hataya düşmüştür.²⁴ Yine Nakşibendiyye tarikatını İstanbul'a taşıyan, hem Buharalı hem de seyid olan Emir Buhârî (ö. 922/1516)²⁵ ile Emir Sultan'ın isim ve nesep benzerliğinden dolayı aynı şahıs olarak düşünölmeleri imkân dâhilindedir.

Diğer bir husus ise Nakşibendiyye tarikatının Urmeviyye kolunda az da olsa Nurbahşî izlerine rastlanmaktadır. Mesela Urmevî önderlerinden Mevlânâ İlyas Bâdemyârî (ö. 930/1524'ten sonra) babası vasıtasıyla bir ara Nurbahşîyye'ye bağlanmış ama daha sonra Nakşîliği tercih etmiştir. Mahmud Urmevî (ö. 1048/1639)'nin hem yeğeni hem de müridi olan Açıkbâş Mahmud (ö. 1077/1666)'un müellefâtı arasında bulunan *Risâle-i Nurbahşîyye ve Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye* gibi eserler büyük ihtimalle bu geçmişin yansımalarıdır.²⁶

Kanaatimizce Emir Sultan Dergâhî'nin 13./19. asırdan itibaren Nakşî meşâyihinin eline geçmesi de bu iddianın arkasında yatan bir diğer sebeptir. Zira Emir Sultan Dergâhî'nin on dokuzuncu postnişini Yağcızâde Ahmed Efendi (ö. 1262/1846), Emîniyye Tekkesi'nin bânisi Şeyh Mehmed Emîn Efendi (ö. 1228/1813)'ye bağlanarak Nakşî icâzeti almış ve bu şahıstan sonra meşihat Celvetiyye'den Nakşibendiyye'ye geçmiştir.²⁷ Eğer Emir Sultan'ın Nakşibendiyye ile bir alakası olsaydı daha 10./16. asrın başlarında kendisi de bir Nakşî şeyhi olan Lâmiî Çelebi'nin *Nefehât* tercümesinde bu durum açık bir şekilde vurgulanır ve bu

¹⁸ Nurbahş'ın hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbahş* (New Haven: Yale University, Doktora Tezi, 1997), 78-141.

¹⁹ Bu konuda bk. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 199-249.

²⁰ Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, 2/148-149; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 432), 204b-207b.

²¹ Andreas Rieck, "The Nurbahshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams* 35/2 (1995), 159-188; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), 209-213.

²² Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 432), 205b-207b.

²³ Bu kişi hakkında bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 64-66.

²⁴ Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", çev. Özden Arıkan, *Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, haz. Richard Tapper (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1993), 81.

²⁵ Bu şahıs hakkında bk. Mustafa Kara, "Emir Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/125-126.

²⁶ Tosun, "Nurbahşîyye", 33/248-249. Urmevî kolu hakkında bk. Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 280-282.

²⁷ Bk. Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 52. Emir Sultan Dergâhî'nde şeyhlik yapanlar hakkında bk. Abdürrezzak Tek, "Emîr Sultan Dergâhî Postnişinleri", *Emir Sultan ve Erguvan*, ed. Enes Keskin (Bursa: Uludağ Yayınları, 2007), 81-93.

tarikât için bir kazanım olarak görülürdü. Fakat Lâmiî Çelebi ona eserinde yer bile vermemiştir.

Emir Sultan'ı Halvetiyye'nin Nurbahşiyye koluna mensup bir sûfi olarak gösteren müellif ise son dönem Halvetî meşâyihinden Mehmed Şemseddîn Efendî'dir. Halvetiyye tarikâtının böyle bir kolunun olmadığı bilindiğine göre bu söylem nasıl ortaya çıkmış olabilir? Öncelikle burada *Yâdigâr-ı şemsî* müellifinin kendisiyle Emir Sultan arasında manevî bir yakınlık kurma çabası dikkatleri çekmektedir. Çünkü yaşadığı dönemden beri Emir Sultan'ın tarikâtı konusunda bir tereddüt vardır. Yukarıdaki bazı kişilerde de görüleceği üzere bu durum farklı sahiplenmelere yol açabilmiştir. Yine Trimmingham'ın Halvetiyye'nin Anadolu'ya ilk girişini Emir Sultan'a bağlaması;²⁸ A. Yaşar Ocak'ın, Emir Sultan'ın devlet desteğini arkasına alarak Anadolu'da Halvetîliği temsil ettiğini söylemesi ve onunla ilgili yazılan menâkıbnâmeleri Halvetî literatürünün bir parçası olarak değerlendirmesi;²⁹ muhtemelen Mehmed Şemseddîn'i takip etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer husus ise Emir Sultan'dan sonra dergâhta posta oturan *Müzîlü's-şükûk*³⁰ yazarı Karesili Hasan Efendi (ö. 845/1441)'nin şiirlerinde "Halvetî" mahlasını kullanması dolayısıyla böyle bir ihtimalin ortaya çıktığı düşüncesidir. Fakat onun da bu mahlası bir tarikât bağlantısı şeklinde değil de kişisel yatkınlığı nedeniyle tercih ettiği çok daha doğru bir çıkarımdır.³¹

Emir Sultan'ın Kübreviyye'nin Nurbahşiyye koluna mensup bir şeyh olduğunu söyleyen klasik ya da modern kaynakların tenkidine gelecek olursak, evvela şu tarihî gerçekliği hatırlamak gerekmektedir: Yukarıda da kısaca hayat serüvenine değindiğimiz üzere Seyyid Nurbahş'tan yıllar önce Buhara'da dünyaya gelen Emir Sultan, gençlik yıllarında babasını kaybedince hacca gitmek için memleketini terk etmiş ve bazı yerleri dolaştıktan sonra on dördüncü yüzyılın sonlarında (796/1394) başkent Bursa'ya yerleşmiştir. Dolayısıyla o, daha Nurbahşiyye hareketi başlamadan ve böyle bir tarikât tarih sahnesine çıkmadan, hatta Nurbahş dünyaya gözlerini açmadan önce Bursa'dadır. Söz konusu hareketin 826/1423 yılında mehdîvârî bir söylemi ortaya atan Seyyid Muhammed öncülüğünde başladığı ve onun bir yıl kadar sonra şeyhi idam edilince Nurbahşiyye topluluğunun lideri haline geldiği kesindir. Dolayısıyla ne Emir Sultan'ın ne de babasının Muhammed Nurbahş'la görüşmeleri ve ondan tarikât terbiyesi görmeleri mümkündür. Zaten Seyyid Nurbahş, *Risâletü'l-hüdâ*³² adını verdiği bir eserinde kendisine inanıp velâyetini tasdik eden iki yüz on bir kişinin ismini sıralamakta ve bunlardan bazılarını da tanıtmaktadır. Söz konusu listede Rûm'a giden tek şahıs Muhammed es-Semerkindî adlı biridir.

Öyleyse bu Nurbahşî söylemi nasıl ortaya çıkmıştır? Ya da nasıl anlaşılabilir? Bizce hem Emir Sultan'ın hem de babasının, Muhammed Nurbahş'ın da müridi olan Hottalânî'yi tanımaları ve onun yanında terbiye görmeleri mümkündür. Hottalânî'nin öldürülmesinden sonra müridlerin çoğunun Nurbahş tarafını seçmesinden ötürü onun hareketi çok şöhret kazanmıştır. Bundan dolayı Emir Sultan'ın tarikâtına da İshâkiyye/İğtişâsiyye yerine Nurbahşiyye denmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yani Emir Sultan'ın yaşadığı zaman diliminde Kübreviyye'nin Nurbahşiyye kolu daha çok tanınır hale geldiği ve neredeyse genel bir isimlendirmeye dönüştüğü için bazı yazarlar onun tarikâtını Nurbahşiyye olarak zikretmekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir.

M. Cavid Baysun, yıllar önce *İslâm Ansiklopedisi*'nde³³ kaleme aldığı yazısında Emir Sultan'ı *Kübreviyye-i Zehebiyye*'den saymanın daha doğru olacağı şeklinde bir ifade kullanmıştır. Hemen belirtmek gerekir ki bu da en az Nurbahşîlik iddiası kadar hatalıdır. Çünkü Zehebiyye'nin önderi olarak kabul edilen Abdullah Berzişâbâdî, 789/1387'de doğmuş, 825/1422'de İshak Hottalânî'den icâzet almış ve şeyhinin idamından sonra irşâd faaliyetlerine başlamıştır.³⁴ Bu durumda Berzişâbâdî'nin tarih sahnesine çıkışı da Muhammed Nurbahş'la aynı zamandır. Zaten o, Nurbahş'ın fikirlerine ve hareketine katılmadığı için ayrı bir kolun önderi olarak kabul edilmiş ve onun adına nispetle Zehebiyye/Berzişâbâdiyye ortaya çıkmıştır. Bu tarihî süreç hatırlandığında Emir Sultan'ın "Kübreviyye-i Zehebiyye"den olma ihtimali de kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

Öyleyse Mecdî'nin "*Kendüler Nurbahşîdir*" ifadesi dışında sarf ettiği kısa fakat tarihî gerçeklerle de oldukça uyumlu sözleri bize göre Emir Sultan'ın tarikât silsilesi konusunda bir yol gösterici olabilir. Buradan hareketle tarikâtın piri Necmeddîn Kübrâ'ya kadar ulaşan bir silsile şu şekilde oluşturulabilir:

Emir Sultan > Babası Seyyid Ali > Hâce İshak > Ali Hemedânî > Mahmud Mezdekânî > Alâüddevle Simnânî > Nüreddîn

²⁸ J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 75.

²⁹ A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1997), 58.

³⁰ Eserin yazma nüshası için bk. Hasan Hoca b. Yusuf el-Yenişehirî, *Müzîlü's-şükûk* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1701).

³¹ Bu hususta bk. Sinan Uygur, "Hasan Hâce b. Yusuf (Rumeli-Yenişehir, 138?-Kudüs, 1441) ve Eserleri", *Ekev Akademi Dergisi* 57 (2013), 286-287.

³² Söz konusu risale için bk. Bashir, *Between Mysticism and Messianism*, 305-323.

³³ M. Cavid Baysun, "Emir Sultan", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 4/261.

³⁴ Bu kişinin detaylı hayat hikâyesi için bk. Kerbelâî, *Ravdâtü'l-Cinân*, 2/206-243.

Abdurrahman İsferyânî > Ahmed Cürfânî > Ali Lâlâ > Mecdüddîn Bağdâdî > Necmeddîn Kübrâ.

4. KÜBREVIYYE'DEN BUHÂRIYYE'YE GEÇİŞ

Bu noktada cevabı bulunması lüzumlu bir soru ortaya çıkmaktadır: Emir Sultan, takipçileri veya onun menkıbelerini yazıya geçirenler neden bu Kübrevî silsilesini hiç paylaşmamışlardır? Bizzat Emir Sultan'ın kendisi mi bunu gizleme gereği duymuştur? Bu konuda kat'î bir bilginiz olmadığından şimdilik net bir şey söylemek zordur. Fakat şöyle bir ihtimalden bahsedilebilir: Muhammed Nurbahş mehdilik veya halifelik benzeri siyasî bir harekete girişmiş ve bundan dolayı kötü bir şöhrete sahip olmuştur. Üstelik onu böyle bir harekete iten kişinin, şeyhi İshak Hottalânî olduğu öne sürülmüş ve bundan dolayı da pek çok arkadaşıyla beraber Şahrüh tarafından idama mahkûm edilmiştir. Muhtemelen Emir Sultan geldiği bu yeni topraklarda benzer ithamlara maruz kalmamak için kendi tarikat geçmişinden söz etmemeyi, bunun yerine seyyidlik vurgusunu kuvvetlendirmeyi tercih etmiştir. Tarikat faaliyetlerini de kendi usulü üzere yürütmüş, adeta bağımsız bir Emir Sultan yolundan söz edilir olmuştur. O dönemde Diyâr-ı Rûm bu açıdan uygun bir zemindir. Zira Mevleviyye ve Bektâşiyye'nin ardından Bayrâmiyye de bu topraklarda teşekkül etmiştir.

Aslında buna uygun bir inşa çabasını Emir Sultan dergâhının üçüncü postnişini Şeyh Lütfullah Karamânî (ö. 894/1490)'de görmekteyiz. Karamânî, Bedreddîn Efendi (ö. 864/1460)'den icazet aldıktan sonra şeyhinin vasiyeti üzerine göreve başlamış ve otuz sene irşâd hizmetinde bulunmuştur.³⁵ Onun *Cenâhü's-sâlikîn* adlı tasavvufî risâlesinde geçen bir ifade iddiamızı ispatlar niteliktedir. Müellif eserinin bir yerinde şunları söylemektedir:

“**Buhâriyye tarikatında** niçin halvetin olmadığını ve fakîrlerin niçin meşâyihin âdetini takip ederek rüyaları yorumlama taraftarı olmadıklarını sorarsan cevâbımız şudur: Sâlikler dört kısma ayrılır. Birincisi Meczûb-i sâliktir ki ezeli ilahî cezbe ruhuna düşmüş, Yüce Allah'ın inayeti ve ricâlullahın himmeti sayesinde gelen bu cezbenin kuvvetiyle tasavvuf yoluna girmiştir. Bu tâife için bütün yeryüzü halvetidir. İnsanların arasında, dükkânda, çarşıda, tarlada, bahçede olsalar bile halvettedirler. Çünkü onların halveti topluluktur. Onlar dağ başlarında, vadi diplerinde ve çarşı pazarda olsalar bile daimi bir halvettedirler. Çünkü halvet hakikat ehline göre ilahî zikrin, murakabenin, havâtırı uzaklaştırmanın, kemâl manada kalb huzurunun, yedi uzvu şeriat-ı mukaddesenin emrine göre korumanın devamlı olmasından ibarettir. Bu **Buhâriyye silsilesi**, Nakşibendiyye silsilesi gibidir. Onlar nerede olsalar halvettedirler.”³⁶

Yine Şeyh Lütfullah, şeyhi Bedreddin Efendi kanalıyla aktardığı Emir Sultan'ın şu sözüyle de kendi yollarının halvet anlayışına vurgu yapmış ve Nakşilikle olan bu benzerliğe atıfta bulunmuştur:

“Bir adam gelip halveti sorunca şöyle buyurdu: Halvet istiyorsan şehir dışına çık. Bizim yolumuz ve meşrebimiz halvetin kesrette olmasıdır. Çünkü halvet, uzuvları uygunsuz işlerden muhafaza etmekten ibarettir.”³⁷

Öyle anlaşılıyor ki Kübrevî bir gelenekten beslenen, fakat geldiği yeni coğrafyada ve yeni bir devletin gölgesi altında seyyidlik nisbesini ön plana çıkararak şöhret kazanan Emir Sultan'ın etrafında oluşan bu yol bir asır içinde teşekkülünü tamamlayarak **Buhâriyye** ismiyle devam etmeye niyetlenmiştir. Bu isimlendirme herhalde Emir Sultan'ın “*Buhara*” kökenine bir gönderme olarak tercih edilmiştir. Bunun ne kadar başarılı olduğu veya neden yaygınlaşmadığı elbette tartışılabilir. Kaynaklara bakacak olursak bu ismi Emir Sultan dergâhının üçüncü postnişini Lütfullah Efendi'den başka kullanan yoktur. Fakat Şeyh Lütfullah'ın dervişlerine önceleri keçeden yapılmış bir tâc giyerlerken kendi içtihadıyla çukadan yapılmış tâc giydirmesi³⁸ onun tarikatı yeniden inşa etme çabalarını göstermektedir. Ayrıca halvet ve zühd ağırlıklı görüşleriyle temayüz etmiş Kübreviyye'nin bu anlayışında da büyük bir değişim gerçekleştirilerek Nakşibendiyye'nin “halvet der-encümen” ilkesine yakın bir yöntem Buhâriyye'nin temel usulü arasına dâhil edilmiştir.

SONUÇ

Emir Sultan menkıbevî kişiliğinin yanı sıra kuruluş dönemi Osmanlı toplumundaki etkisiyle de Anadolu sûfiliğine damga vurmuştur. Yaşadığı dönemden günümüze kadar halkın manevî hayatı üzerinde derin izleri vardır. Bu durum onunla ilgili hem pek çok menâkıbnâmenin kaleme alınmasını sağlamış hem de onu çeşitli araştırmaların konusu kılmıştır. Hakkında yazılan menâkıbnâmelerde Emir Sultan'ın on iki imama uzanan soy zinciri özellikle vurgulanarak seyyid-neseb bir şahıs olduğu ön plana çıkarılmış, tasavvufî silsilesi de bunun üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. O kadar ki onun soy şerecesi ile tarikat

³⁵ Selîsî, *Ravda-i evliyâ*, 86, 222.

³⁶ Lütfullah Karamânî, *Cenâhü's-sâlikîn fi zemmi'l-gâfilîni'l-muḥâlifîn li's-şer'î'l-mübîn* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Genel, 4826), 14b.

³⁷ Karamânî, *Cenâhü's-sâlikîn*, 15a.

³⁸ Selîsî, *Ravda-i evliyâ*, 219.

silsilesi arasındaki tek fark babasıyla kendisi arasına dâhil edilen Seyyid İsa'dır.

Klasik kaynaklarda ve modern araştırmalarda Emir Sultan'ın Bursa'da hangi tarikatın temsilcisi olarak irşad faaliyetlerinde bulunduğu hususunda farklı görüşler vardır. Bunlardaki ortak kanaat onun bir Nurbahşî şeyhi olduğudur. Fakat Nurbahşîyye'nin Kübreviyye, Nakşibendiyye ve Halvetiyye'den hangisinin bir kolu sayılması gerektiği noktasında fikir ayrılıkları mevcuttur. Hem Halvetiyye hem de Nakşibendiyye'nin tarihte Nurbahşîyye diye bir kolunun bulunmaması Kübreviyye üzerinde yoğunlaşmayı ve Emir Sultan için tarihi gerçeklere uygun bir silsile oluşturmayı gerekli kılmaktadır.

Fakat henüz Kübreviyye tarikatının Nurbahşîyye kolu ortaya çıkmadan, belki de daha Muhammed Nurbahşî dünyaya gelmeden Bursa'da olan bir şahsı Nurbahşîyye'nin bir mümessili olarak görmek tarihi bir hatadır. Bundan dolayı hem onun hem de babasının, Muhammed Nurbahşî'yi da irşad eden Hâce İshak ile bir tarikat bağı olduğunu düşünmek daha doğrudur. Bununla birlikte Emir Sultan'ın yaşadığı zaman diliminde Kübreviyye'nin Nurbahşîyye kolu daha çok şöhrete kavuştuğu ve neredeyse genel bir isimlendirmeye dönüştüğü için bazı yazarlar onun tarikatını Nurbahşîyye olarak zikretmekte herhangi bir beis görmemişlerdir. Her halükârda onun, Harezmi'de neş'et eden ve Anadolu coğrafyasında çok gelişme imkânı bulamayan Kübreviyye'nin bu topraklara taşınmasında rol oynadığı inkâr edilemez.

Bursa'daki Emir Sultan Dergâhı'nın üçüncü postnişini Lütfullah Efendi'nin kendi yolunu, şeyhinin Buhara kökenine bir gönderme olarak "Buhâriyye" diye adlandırması ve tarikatın usulünde bazı değişikliklere gitmesi daha önce üzerinde durulmamış ya da görmezden gelinmiş bir husustur. Bizce bu adlandırma ve değişim önemlidir. Çünkü bu, kuruluş dönemi Osmanlı'sındaki bir arayışın ve yeniden inşa çabasının bir sonucudur.

Son olarak Emir Sultan hakkında yazılan menâkıbnâmelerin, dönemin diğer menâkıbnâmelerini de dikkate alarak dinî, tasavvufî, siyasî ve içtimaî açıdan değerlendirilmesi ve şeyhin hem Bursa hem de diğer bölgelerdeki takipçilerinin ortaya çıkarılması, Emir Sultan'ın, faaliyetlerinin ve oluşturduğu tasavvufî geleneğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Algül, Hüseyin - Nihat Azamat. "Emir Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâîku'l-ḥaqâik*. haz. Abdülkadir Özcan. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Baldırzâde, Selîsî Şeyh Mehmed. *Ravḍa-i evliyâ*. haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Bashir, Shahzad. *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks*, New Haven: Yale University, Doktora Tezi, 1997.

Baysun, M. Cavid. "Emir Sultan". *İslam Ansiklopedisi*. 4/261-263, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Belîğ, İsmail. *Güldeste-i riyâd-i 'irfân*. Bursa: Hüdâvendigâr Matbaası, 1302/1884.

Bistâmî, Abdurrahman. *Derretü tâcî'r-resâil ve ğurretü minhâcî'l-vesâil*. İstanbul: Nuruosmâniyye Kütüphanesi, 4905, 1a- 42b.

Çoruh, Şinasi. *Emir Sultan*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.

Dânişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınları, 1971.

Gökbulut, Süleyman. "Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi". *Marife* 8/3 (2008), 285-308.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Halepli İbrahim Çelebi. *Emir Sultan Menâkıbnâmesi*. haz. Ömer Said Güler. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.

Harîrîzâde Kemâleddîn. *Tibyânü vesâilî'l-ḥaqâik fî beyâni selâsili't-ṭarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432, 1b-306b.

Hasan Hoca b. Yusuf el-Yenişehirî. *Müzîlü's-şükûk*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1701, 1b-55b.

İbrahim b. Zeynüddîn. *Vesîletü'l-meṭâlib fî cevâhiri'l-menâkıb*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî, 1060, 1b-22a.

- Kara, Mustafa. "Emir Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.
- Karamânî, Lütfullah. *Cenâhü's-sâlikîn fî zemmi'l-ğâfilîni'l-muhtâlifîn li's-şer'î'l-mübîn*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Genel, 4826, 1a-9b.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 548, 1a-289a.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin. *Ravdâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*. haz. Cafer Sultan el-Karrâî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sütûde, 1344 HŞ.
- Mardin, Şerif. "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı". çev. Özden Arıkan. *Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*. haz. Richard Tapper. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1993, 71-98.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâîku's-şekâik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Şemseddîn. *Yâdigâr-ı Şemsî*. haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Nimetullah Efendi. *Menâkıb-ı Emîr Sultan*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4564, 1a-98b.
- Ocak, A. Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Rieck, Andreas. "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community". *Die Welt des Islams* 35/2 (1995), 159-188.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1311/1893.
- Şevkî Efendi. *Menâkıb-ı Emîr Sultan*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3691, 55b-93b.
- Şüsterî, Nurullah. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. haz. Muhammed Debîr Siyâkî. 4 Cilt. Tahran: Kitâbfürûş-i İslâmiyye, 1365 HŞ.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tek, Abdürrezzak. "Emîr Sultan Dergâhı Postnişinleri". *Emir Sultan ve Erguvan*. ed. Enes Keskin. Bursa: Uludağ Yay., 2007, 81-93.
- Tosun, Necdet. "Nurbahşiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Uygur, Sinan. "Hasan Hâce b. Yusuf (Rumeli-Yenişehir, 138?-Kudüs, 1441) ve Eserleri". *Ekev Akademi Dergisi* 57 (2013), 283-294.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.

EXTENDED SUMMARY

There are great leaders who shaped our history and have a place in our spiritual memory. Even though centuries have passed, their effects are still alive. One of them is Amīr Sultān. He is one of the leading figures of sūfism life in the founding period of the Ottoman Empire. The life of Amīr Sultān, who was the son-in-law of Yildirim Bāyezīd and who guided the lives of the people as well as the state officials with the lodge he founded, is woven with legends. The scarcity of historical information about him has caused some classical biographers and modern researchers to give different information about his sūfī lineage. The most important of these is that he came to Anatolia as a Nurbakhshī sheikh and spread this branch. However, the fact that Nurbakhshīyya and the leader of this movement are not well known has led the authors in question to make historical mistakes about which of the Kubraviyya, Naqshibandiyya and Khalvatiyya that Amīr Sultān was affiliated with.

In this article, using the source criticism method, first of all, the hagiographies written about Amīr Sultān will be reviewed, and then, by consulting the biographers who provide information about him, a mystical lineage of the sheikh will be tried to be revealed. The information provided by the sources will be filtered through historical and mystical criticism, and evaluations will be made on the reasons why these discourses may have emerged. At the end of the article, the efforts of Lutfullāh Afandī, one of the sheikhs of Amīr Sultān Dervish Lodge, to rebuild the sect under the name "Bukhariyya" will be included.

The fact that both Khalvatiyya and Naqshibandiyya do not have a branch called Nurbakhshīyya in history makes it necessary to focus on Kubraviyya and create a lineage for Amīr Sultān in accordance with historical facts. According to the conclusion we have drawn from the sources, it is a historical mistake to see a person who was in Bursa before the Nurbakhshīyya branch of the Kubraviyya sect was established by Muhammad Nurbakhsh, perhaps even before Nurbakhsh was born, as a representative of Nurbakhshīyya.

Therefore, it is more correct to think that Amīr Sultān and his father Sayyid Alī had a religious order connection with Ishak Khottalānī, who was also the sheikh of Muhammad Nurbakhsh. However, during Amīr Sultān's lifetime, the Nurbakhshīyya branch of the Kubraviyya became more famous and became almost a general nomenclature, and some writers did not see any harm in mentioning his sect as Nurbakhshīyya. In any case, it cannot be ignored that he played an active role in bringing Kubraviyya, a sect based in Central Asia and Iran, which did not have the opportunity to spread in Anatolia, to these lands.

The fact that Lutfullah Afandī, the third postman of the Amīr Sultān Dervish Lodge, named his own path "Bukhariyya" as a reference to Bukhara origin of his sheikh, and made some changes in the order's method is an issue that has not been emphasized or ignored before. In our opinion, this naming and change is important. Because this is a result of a search and reconstruction effort in the Ottoman Empire during the founding period.

Finally, evaluating the hagiographies written about Amīr Sultān from a religious, sūfism, political and social perspective, taking into account other hagiographies of the period, and meticulously researching and revealing the sheikh's followers both in Bursa and other regions, will contribute to a better understanding of this tradition.

Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı -*Kitâbü't-Ṭavâsîn* ve *Dîvânü'l-Hallâc* Özelinde-

The Background of the Poem "Ana al-Ḥaq" in al-Hallāj's Thought with Particular Reference to *Kitâb al-Ṭawâsîn* and *Dîwân al-Hallāj*

Kenan MERMER 

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam
Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Kenan MERMER
E-mail: kmermer@sakarya.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 05.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 08.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 17.04.2024

Atf: Mermer, Kenan. "Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı - *Kitâbü't-Ṭavâsîn* ve *Dîvânü'l-Hallâc* Özelinde -". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 11-25.

Cite this article as: Mermer, Kenan. "The Background of the Poem 'Ana al-Ḥaq' in al-Hallāj's Thought with Particular Reference to *Kitâb al-Ṭawâsîn* and *Dîwân al-Hallāj*". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 11-25.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Varlığın kategorize edilmesi ve yüksek hakikatin anlaşılması noktasında fark edilen kavramsal zenginlik dikkat çekicidir. Örneğin milattan üç yüz yıl önce Aristó'nun ortaya koymuş olduğu doğa bilimleri müktesebatı ve mantık ilkeleri yahut onun da gerisinde tasavvufi imgeleme yoğun etkisi olan Platon'un ideler âlemi, gölgeler ve asılları kurgusu hatta hocası Sokrates'in ahlaki temellendirme biçimi ve hususan ölüm cezasıyla yüzleştğinde vicdani bir adaleti önceleyen tavır göz önünde bulundurulduğunda soyut düşüncede, etik algısında lineer bir ilerlemeden bahsetmenin zor olduğu fark edilecektir. Tasavvuf ilmi dairesinde düşündüğümüzde vahdet-i vücûd yahut şühûd müktesebatı, İbnü'l-Arabî ile İmâm-ı Rabbânî arasında kurgulanan resmî anlatının çok öncesinde fikrî departmanını oluşturmuştur. Hallâc-ı Mansûr'un "O, Odur.", "Ben sevdiğim şeyim, oyun; O da bendir. Biz adeta tek bir bedende birbirine katılmış iki ruhuz." şeklinde karşımıza çıkan ifadeleri hem kadim zamandaki varlığın tek bir özde anlaşılma pratiklerine hem de mecazi dilin hakikate köprü olmak bakımından taşıdığı değerlere atıfta bulunmaktadır. Yüksek Zât yahut müteâl varlık fikri Hallâc-ı Mansûr'da kesin biçimde hatları çizilmiş bir tenzih alanında görülmesine rağmen *Dîvân*'ındaki ve *Kitâbü't-Ṭavâsîn*'deki bazı ifadeleri okuyucunun zihnini kanştırabilir. Bu noktada kuşdili/mantıku't-tayr, *şathiye* şeklinde tabir edilen ifade/üslûp biçimlerini göz ardı etmemenin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkar. Merkeze aldığımız şahsın, sufinin yahut sanatkârın anlaşılabilmesi ancak onun hayat hikâyesi ve eserleri vasıtasıyla oluşan büyük resme bakmakla mümkün olabilir. Buradan hareketle Hallâc-ı Mansûr'un hayatındaki kırılış noktaları, şeyhleri ve seyahatleri onun düşünce dünyasına damga vuran batını rengi görmemize ve sekr merkezli varlık görgüsünü kavramamıza imkân tanır. Böylece *Ene'l-Hak* diyen birisinin niçin ve hangi maksatla bunu söylediğini kısmen de olsa anlamamıza düşünsel bir geçit açılabilir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Ṭavâsîn*, Vahdet-i Vücûd, Nûr-ı Muhammedî, *Ene'l-Hak*.

ABSTRACT

The conceptual richness realized when categorizing existence and understanding the highest truth is remarkable. For example, when the findings of natural sciences and the principles of logic put forward by Aristotle three hundred years before Christ, or Plato's fiction of the world of ideas, shadows and origins, which had an intense influence on Sufi imagination, or even the way his teacher Socrates established morality and considering the attitude that prioritizes conscientious justice when he faced the death penalty are taken into consideration, it will be noticed that it is difficult to talk about a linear progress in abstract thought and perception of ethics. When considered within the scope of Sufism, the theories of unity of Being and unity of vision have been developed long before the official narrative constructed between Ibn 'Arabî and İmâm Rabbânî. Hallāj's saying that "He is He", "I am what I love, I am He; And He is I. We are as if two spirits fused together in a single body." refer to both the ancient practices of understanding Being in a single essence and the values of figurative language in terms of being a medium to the truth. Although the idea of the Supreme Being or the Transcendental Being is seen in a clearly defined area of negation in al-Hallāj, some of his expressions in his *Dîwân* and *Kitâb al-Ṭawâsîn* may confuse the reader. At this point, the necessity of not ignoring the expressions/stylistic forms called language of birds/mantıq al-tayr, and theopathic statement (*shathiya*) emerges automatically. Understanding the person, the Sufi or the artist in question can only be possible by looking at the whole picture emerged through his life story and works. Starting from this point, the breaking points in al-Hallāj's life, his masters and his travels allow us to understand the esoteric color and *sakr* (intoxication) centered vision of Being that marked his thought. Thus, an intellectual gateway can be opened to understand, at least partially, why someone who says I am the Truth (*Ana al-Haq*) says this and for what purpose.

Keywords: Turkish Islamic Literature, al-Hallāj, *Kitâb al-Ṭawâsîn*, Unity of Being, Nûr al-Muḥammadî (Muhammedan light), *Ana al-Haq* (I am the Truth).

GİRİŞ

منصور حلاج آن نهنگ دریا

کز پنبه تن دانه جان کرد جدا

روزیکه انا الحق به زبان می آورد

منصور کجا بود؟ خدا بود خدا

“Ten pamuğundan can tanesini ayıran biri varsa

O da bu deryanın timsahı olan Hallâc-ı Mansûr’dur

Ene’l-Hak cümlesini dile getirdiği o gün

Nerede kaldı Mansûr ve nasıl söyleyebilsin onu? O söz Allah’ın idi Allah’ın!”

-Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr-

Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) düşünce dünyası ve itikadi görüşü hakkında birbirine muhalif görüşler tarih boyunca dile getirilmiştir. Bir kaynakta zındık, hulûl ve ittihâd bataklığına saplanmış şerli bir adam, akıllı numarası yapan bir cahil, ileri derecede ahmak, cerbezeci, sihirbaz, Karmatî bir komplocu, rezillik ustası olarak zikredilirken diğerinde adeta İslam’ın hücceti, şarkta ve garpta misli olmayan bir arif, âlimü’r-Rabbânî, hatîb, çileci bir zâhid, muhibb-i Hak, hatta aşk-ı ilâhî nokta-i nazarından tasavvuf yolunun ilk şehidi olarak tanımlanabilmiştir (Massignon, 2006, 253, 327; el-Kusayyir, 1424/2003, 127, 322; Câmî, 1394/2015, 153; Hücvîrî, 2018, 212; Zehebî, 1985, 455-456; Tebrîzî, 1391/2012, 684). Daha en baştan Hallâc, vahdet-i vücûdun en keskin ifadelerinden biri olarak kabul edebileceğimiz ve bazı sufilere göre tevili pek mümkün görünmeyen “Ene’l-Hak” ifadesinin sahibidir. Biz onu bu ifade sebebiyle tasavvuf edebiyatının kurucularından biri değil, daha çok tasavvuf tarihinin ilginç ve tehlikeli bir figürü olarak tanırız. Nihayetinde o, bir taraf için makbul, diğer taraf için merdûd bir şahsiyettir. Fakat asırlar geçtikçe tartışmalı alanlar silikleşmiş, keskin rivayetlerin uçları körelmiş ve Hallâc-ı Mansûr özellikle tasavvuf ve tekke edebiyatının başat bir figürü hâline gelmiştir. Örneğin Pîr-i Türkistân Ahmed-i Yesevî’nin (ö. 1166) *Dîvân-ı Hikmet* adıyla şöhret bulan hikmetler mecmuasında Hallâc-ı Mansûr baş tacı edilen bir isim, tepe bir değerdir. Hâlbuki Ahmed-i Yesevî’nin Arslan Baba’dan sonraki şeyhi olarak bilinen Yûsuf el-Hemedânî’ye (ö. 1140) atfedilen şöyle bir ifade vardır: Eğer Hallâc marifeti hakkıyla bilseydi “Ene’l-Hak” demek yerine “Ene’t-Türâb = Ben toprağım, topraktanım.” derdi. Sahv ve temkin ehli olarak bilinen Yûsuf-ı Hemedânî’nin bakış açısına uygun olan bu yaklaşım, üçüncü halifesi Ahmed-i Yesevî’de en azından onun gençlik döneminde tam olarak karşılık bulmaz. Zira *Dîvân-ı Hikmet*’te Hallâc-ı Mansûr, daha önce işaret ettiğimiz üzere defaatle atıfta bulunulan büyük bir ilham kaynağıdır. Ahmed-i Yesevî’nin hikmetleri yoluyla çizdiği anlam evreninde âşıklık; zâhidlik, sâliklik ve âbidlikten üstündür. Aşksız insan, hayvan cinsinden sayılmalıdır. Dertsiz insanın ise kul olması imkân dâhilinde değildir. Pîre göre gerçek derviş, melâmet-meşrep olmalı, ibadetlerini gizlemelidir. Gerçek dervişlerin ibadet yeri, ıssız dağlar değilse başka neresidir? Varlığın özünü keşfetmek isteyen kişi, fenâ fillâh makamını bulmalı, oraya kavuşmalıdır. Âşık olduğunu iddia eden kişi, İbrahim Edhem gibi dünyadan boşanmalı, Şiblî gibi coşkuyla semâ’ etmeli, *erre zikrinde* Hû Hû diyerek kendisini yitirmelidir. Gün geldiğinde Ferhâd gibi dağları delmeli, işbu deme gelince Mansûr gibi “Ene’l-Hak” deyip dava güdebilmelidir. Ahmed-i Yesevî’ye göre “Ene’l-Hak” davası, cahilin kavrayamayacağı bir meseledir. Yalnızca gönül gözü açık olanlar bu davanın nasıl bir şeref olduğunu ve yolun sonunun Hak dîdârını görmeye vardığını kavrayabilir. Kendisi bu sözün manasını kavradığını ve bu sözden Hakk’ın kokusunu aldığını ifade eder. Mahabbet şarabını içen divanelik makamına erip raks etmeye koyulur. Gerçek âşık, raks eder, semâ’ yapar ve dünya nimetlerini teper. Gerçek âşıklık, muhibb-i Hak olmak burada Hallâc’la adeta özdeşleştirilmiş bir meseledir. “İçtim şarap boldum harap âslım turap” diyen Pîr, hikmetlerinin esasında Sübhân olan Hak’tan sözler olduğunu, bütün düğümleri çözdüğünü, âşıklara can verdiğini, dertlilere deva olduğunu ve aslında bütün hikmetlerin baştan sona Kur’ân yolunda olduğunu salık verir. Dolayısıyla Hallâc’ın yolu da Kur’ân’ın yolundan azade ve uzak değildir (Hoca Ahmed Yesevî, 2019, 138, 146, 148, 162, 184, 188-190, 196, 242-243).

Ahmed-i Yesevî’nin aktarımlarını geriye doğru takip ettiğimizde tasavvuf tarihinde “sekr” ve “sahv” şeklinde ifade edilen meşhur bir yol ayrımını fark ederiz. Görebildiğimiz kadarıyla mezkûr taksimin temelinde sufilerin varlık, daha doğrusu müteâl varlık üzerindeki düşünceleri etkindir. Müteâl varlık fikri ve bir bakıma sufilerin tevhid görüşü, zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde taksim edilen mekteplerin de tarihteki statüsünü belirleyen güçlü bir tematiktir. Örneğin Bağdat Mektebi’nin azaları

aynı zamanda *Erbâbu't-Tevhîd* olarak da tanımlanmışlardır. Savunmacı tabiatıyla da bilinen mektepte tevhîd ve vecd vurgusu ön planda olmuştur. İmam Şâfi'nin öğrencisi olduğu nakledilen Hâris el-Muhâsibî (ö. 857) mektebin başat ismi olmakla birlikte tasavvuf edebiyatının kurucularından biri olarak tanımladığımız Hallâc-ı Mansûr da buraya dâhil edilir. Fenâ ile bekâ arasındaki denge, sekr ile sahv arasındaki zorunlu tercih, kişiye tasavvuf tarihindeki rolünü –merdûd yahut makbul olarak vermektedir. Bir tarafta Muhâsibî'nin, Cüneyd'in yolu; diğer tarafta Bâyezîd-i Bistâmî'nin Hallâc-ı Mansûr'un yolu vardır (Hücvîrî, 2018, 215).

Hallâc'ın yolu elbette batını ve sekr merkezlidir. Bununla birlikte onun görüşleri, tevhîd vurgusu ve müteâl varlık fikri noktasında temel Sünnî mekteplerle güçlü keşim kümelerine sahiptir. Öyle ki Sünnî tasavvufun en gözde simalarından biri olan Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1111) bile Hallâc'ı dâra götüren yolun en tehlikeli karotaşlarından biri olan *Ene'l-Hak* ifadesini bir bakıma tamir ederek şöyle yorumlamıştır: “Bir bardağa meşrubat konulunca bardakla meşrubatın rengi birbirine karışır, artık bardaktan değil meşrubatın varlığından söz edilir. Velî, kalbinde Allah'ın tecellî ettiğini görür, sadece burada tecellî eden Hakk'dan bahsetmek anlamında ene'l-hakk der” (İmâm Gazâlî, 1975, 2/288). Aynı tamirin/tenkitin daha keskin bir biçimi, vefatı Hallâc'dan önce olmakla birlikte onun çağdaşı kabul edebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yapılmıştır. Cüneyd, Hallâc'ın yanına geldiği bir gün kendisine “Kimdir o?” diye sormuş, karşılığında Hallâc'dan “Ene'l-Hak” cevabını almıştır. Cüneyd, bunu kesin bir biçimde redderek doğru ifadeyi karşıya şöyle dikte etmiştir: Bel ente bi'l-Hak = Olsan, olsan Hak ilesin (el-Herevî, 1362/1983, 381; Zehebî, 1983, 14/330). Anakronik bir takiple modern zamanda Schimmel tarafından yapılan başka bir tashih ya da tevil biçimini de burada zikredebiliriz: “Şairler çaydanlığın sadece su kaynaya kadar ses çıkardığını bilir. Buharlaşmaya başlar başlamaz artık hiç ses çıkmaz. (...) Bu kıyas, Hallâc-ı Mansûr'un Ene'l-Hak (Ben hakikatım) sözü onlara hâlâ toy bir durumda görüldüğünden sufilerce de kullanılır. Zaten ateş saf bir kıvılcımla yandığında duman kaybolmaz mı?” (Schimmel, 2020, 424).

Hallâc'a yapılan tashih, tenkit ve tekfirlerin temelinde Zât'ın biricik ve gaip olmayan varlığıyla beşerin mümkün sahadaki sonlu varlığını birbirine eş tutması yahut katıştırması vardır denilebilir. Eş tutma, katıştırma, bazen de kısmi ayırma şeklindeki nazarın, düşünce tarihinde birçok versiyonu söz konusudur. Bu bağlamda hulûl (îlâhî zatın beşerî kişiliğe yerleşmesi, avatara), ittihâd (iki ya da daha çok şeyin birleşmesi), nüzûl (Yüksek Zât'ın aşağıdaki varlıklara inmesi), inkarnasyon (Tanrı'nın insan ve hayvanda bedenlenmesi), vâhid fi'l-vücûd (varlıkta bir olan/olma), vahdet-i vücûd (Mutlak anlamda varlığın biricik olduğunu kavramak), vahdet-i şühûd (görülenlerin bir kaynaktan çıktığını düşünmek), fenâ fillâh (Allah'ta yok olma), ferdâniyyet (tanrısal teklîğe vasil olma, benliğini ifna etme), et-teferrüd billâh (Allah ile ferdeleşme, yalnız kalma), cem'u'l-cem' (Hak tecellisinden başkasını duyumsamama, birliğe kenetlenme) vd. gibi tanımların çoğu defa birbirine yakın bir vaziyet arz etmeleri, hakkında olumsuz kanaatler serd edilen hatta alınlarına kâfir damgası yapıştırılan sufi ve şairler hakkında tekrar düşünmemiz için mücbir sebeptir. Hallâc-ı Mansûr bu yolun tek yolcusu değildir. İnsan teki, tanrı varlığı hakkında düşünmeye başladığında şeriatın istinat duvarlarına çarpabilir. Temel mesele söylenen şeylerin bir hayata sirayet eden iddialar mı yoksa bir hâlet-i ruhiyenin sonucu ortaya çıkmış garip lafızlar mı olduğuna karar vermek olsa gerektir: “Ontolojik olarak, insan Tanrı ile birleşemez. Fakat insan, manevi kemâle erişle ve Tanrı'nın yardımıyla ayrılık perdesinin kaldırılmasına iştirak eder. Ancak bu şekilde her yerde hâzır ve nâzır olan varlığı bilir, onun hakkında bilgi sahibi olur ve ulûhiyet onda “ben”, “ene'l-hakk” diye dışarı yansır” (Bakış, 2010, 126-127).

1. HALLÂC-İ MANSÛR'UN HAYAT HİKÂYESİYLE DÜŞÜNCE DÜNYASI ARASINDAKİ İLGİLERE KISA BİR BAKIŞ

Zikrüm أنا الحق (Ene'l-Hak)dur menüm Hakdur sözüm hakdur menüm

Dâreyn içinde غيره (gayruh) ليس في الدار (leyse fi'd-dâr) olmışam

-Seyyid Nesîmî-

Fars'ın Beyzâ şehrinin Tûr semtinde doğan Hallâc-ı Mansûr, Mahmâ yahut Mahammâ isimli bir Mecûsî'nin torunudur. İlk çocukluk ve delikanlılık çağlarını Vâsit ve Irak'ta geçiren Ebu'l-Muğîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî ez-Zâhid el-Hallâc, muhit bakımından koyu Sünnî ve Hanbelî bir ortamda yetişir. Henüz on iki yaşında hâfızlığını ikmal eder. Doğumundan ölümüne kadar yalnızca Arapça konuşmuş ve yazmış bir şahsiyettir. Onun üzerinde, hususan lisanında hâkim olan etkiler Fârsî değil daha çok Arabî kökenlidir. Onun kültürünü, üslubunu belirleyen ve şöhretini bugüne taşıyan şehir ise Bağdat'tır (es-Sülemî, 1406, 307; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/688; ez-Zehebî, 1983, 14/314; Massignon, 2006, 106; Öztürk, 1976, 19; İbn Hallikân, 1972, 2/140).

Sufilerin hayat hikâyelerini belirleyen şehirler ve isimler vardır. Bu sebeple onların doğum ve ilk yetişme yerleri, büyük resimde

ancak bir detay olarak anlam kazanır. Onun kaderini, şöhretini belirleyen şehir Bağdat, sufi ahlâkı ve tasavvufi ilimleri aldığı ilk isim ise Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'dir. O, tasavvufi ilimleri Tüsterî'den (ö. 896) almış, sufi hırkasını ise *üstâdu's-sûfiyye* olarak da şöhret bulan Amr b. Osmân el-Mekkî'den (ö. 910) giymiştir. Daha sonra değineceğimiz üzere o, her iki şeyhiyle/hocasıyla anlaşmazlığa düşüp Bağdat sufililiğinin merkez karakteri diyebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'ye varmıştır. Fakat Hallâc'ın kişiliği/üslûbu ya da karakteristik batını soruları bu ikilinin de arasını açar. İşte tam bu noktada sufilerin hayat hikâyelerini baştan ayağa kuşatan/tertipleyen seyahat meselesi gündeme gelir. Zira sufilik mesleğinin en temel sütunlarından birinin "terk" olduğu düşünülürse (terk-i dünyâ/terk-i ukbâ/terk-i hestî/terk-i terk) mezkûr seyahatleri bir zorunluluk gibi de düşünebiliriz (İbn Kesîr, 1998, 14/821; el-Kusayyir, 1424/2003, 126; Zehebî, 1985, 455).

Hallâc'ın terk-i diyâr edişi, her defasında bir hikmet yolculuğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Hayatının neredeyse dörtte birini ev hapsi, sorgulanma, saklanma, bitimsiz gurbet yolculukları şeklinde geçiren Hallâc'ın, birçok seyahatte işlek yolları değil sapa ve gözden ırak olanları tercih etmesi de onun hayat çizgisini belirleyen etmenlerden biri kabul edilebilir (Massignon, 2006, 187, 192). Hallâc'ın seyahat haritası kabaca şöyle özetlenebilir: Tüster, Basra, Bağdat, Hicaz, Horasan, Mâverâünnehir, Sicistan, Fars bölgeleri, Ahvâz, Mekke, Hindistan, Huzistan, Türkistan, Maçin, Turfan, Keşmir, Sûs. Üç defa hacceden Hallâc, Tüster, Bağdat, Ahvâz gibi yerlere birden fazla gidiş geliş yapmıştır (Attâr, 1391/2012, 511-519; Zehebî, 1983, 14/314-316; Uludağ, 1997, 15/377-378; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/689). Ayrıca her gittiği yerde kendisine bazı yakıştırmalar da yapılmıştır. Özellikle Hindistan bu hususta ilk sırada sayılabilir. Zehebî bu yolculuğu Hallâc'ın kanının dökülmesine neden olan tehlikeli bir sefer olarak yorumlar: Hind'e gitti ve sihir talim etti. Bu durum onda şeytanlık husûle getirdi, onu şeytanlaştırdı. Hatta bu iş, ondan imanı götürdü. Küfür onda baş gösterdi ve tam da bu sebepten kanının dökülmesi mübah oldu. (...) O gittiği her yere zındıklık tohumlarını ekti. Hind diyarında "Muğîs", Türk illerinde "Muķît" ismiyle mektuplar kaleme aldı. Horasan'da "Ebû Abdullâh ez-Zâhid" ve Huzistan'da "Hallâc-ı Esrâr" olarak bilindi (Zehebî, 1985, 455).

Hallâc gittiği yerlerde farklı isimlerle anılmış, kimi müellif için kanı helal zındık bir cahil sayılırken kimi içinse dinin hücceti olarak görülmüştür. Hallâc'ın farklı cephelerden birbirine zıt yorumlarla çizilen portresi, daha önce işaret ettiğimiz üzere sekr ve sahv ehlinin karşılıklı savunuları yahut konumlanışı olarak da değerlendirilmeye müsaittir. Cüneyd-i Bağdâdî, sahvî yani toplumsallaşırken aşırı uçlarını tıraşlayan Sünnî tasavvufu temsil eden bir taraf kabul edilirse Hallâc terazinin diğer tarafında, yani sekr kefesindedir. Sekr yani sarhoşluk hâli; batını dili, şatahatı, kuşdilini önceleyen bir yapı arz eder. Hadisenin siyasi tarafını hafızada tutmak kaydıyla bir şekilde Hallâc'ı dâr ağacına götüren bu hâl, gelip geçen bir şey olmaktan öte şahsın hayat tarzını ve karakterini belirleyen bir etmendir. Düşünce ve hissiyat ırmakları bazen birbirine o denli hızla karşı ki sufilerin dilinden bazen anlamsız gibi duran bazen de haddi aşan ifadeler su yüzüne çıkabilir. Böylesi durumlar, sözün sahibini bütünüyle yok saymayı, onu zındık olarak tanımlamayı gerektirmemelidir. Ehl-i tasavvufun ve sanatçıların büyük bir kısmı, bahsi geçen meselede zındıklık tanımını gereksiz görmüş olmalıdır ki Hallâc'ın ölümünden sonra adeta bir hürmet ve temdih hatta takdis sırası oluşmuştur. Hallâc-ı Mansûr; Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 1049), Hâce Abdullâh el-Ensârî el-Herevî (ö. 1089), Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1111), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126), Senâyi-i Gaznevî (ö. 1131), Aynü'l-kudât el-Hemedânî (ö. 1131), Ahmed-i Yesevî (ö. 1166), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 1209), Attâr (ö. 1221), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Necmeddîn-i Dâye (ö. 1256), Sadreddîn-i Konevî (ö. 1274), Mevlânâ (ö. 1273), Yûnus (ö. 1320?), Ahmedî (ö. 1412-13), Nesîmî (ö. 1417?) vd. dilinden defaatle temize çekilmiş, savunusu yapılmış ve övgülere mazhar olmuştur. İşte Hallâc'ın bu sureti tarihsel değil, deyim yerindeyse ikonik yüzüdür ve bu yüz yaşamaya devam etmektedir. Hatta kendisini dâra götüren siyasi erk yani Abbasi hilafeti dahi onun hatırasıyla uzlaşmak zorunda kalmıştır. Dâra çekilmesinden (922) bir asır sonra 1046 senesinde Bağdatlı vezir Reîsürrüesâ Ebû'l-Kâsım Ali bin el-Müslime, kendi ifadesiyle "o mübarek yerde" iki rekât namaz kılmış ve merhuma dua etmiştir. Massignon'a göre, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 1071) *Tārīhu Bağdād ev medîneti's-selâm* isimli meşhur eserinde Hallâc-ı Mansûr'u zikretme cesaretini ancak bu hadiseden yahut bu ortam oluştuktan sonra gösterebilmiştir (Mason, 2007, 36, 45-46; Massignon, 2006, 35-36).

Elbette bahsi geçen mesele tarihsel olarak yüzde yüz bir uzlaşma şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hallâc'ın ismi, tasavvuf klasikleri yahut kurucu metinlerinden Kelâbâzî'nin (ö. 990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* eserinde "eḥadü'l-küberâ" (=büyüklerden biri)", Ebû'l-Muğîs (=Kendisinden medet umulanların babası) (Kelâbâzî, 1415/1994, 13, 105, 113), Ahmed el-Gazzâlî'de (ö.1126) yalnızca bir "şâ'ir" (Kâşânî vd., 1388/2009, 70) şeklinde örtülü olarak zikredilmiştir. Aynı bağlamda Serrâc (ö. 988) *el-Lüma'* isimli eserinin küfürle itham olunan sufiler bahsinde, Hallâc-ı Mansûr hakkındaki bir rivayeti aktarır. Hallâc'ın en zorlu ve çetrefilli ifadelerini barındıran bir manzumesini ise "şairin biri der ki" şeklinde alır (Serrâc, 1914, 151, 304, 378, 438). Hallâc, Serrâc için bir kaynak, Ferîdüddîn-i Attâr içinse sufiler topluluğunun son değerli halkasıdır. *Tezkiretül'Evliyâ'* eserinin Ca'fer-i Sâdik ile başlayıp Hallâc-ı Mansûr ile bitmesi bir tesadüf olmasa gerekir. Yine de özellikle Hallâc'ın vefatı henüz tazeyken onun şiiirlerinin Kâle'l-kâ'il (=Biri dedi.), Kâle'l-Huseyn (=Hüseyin adında bir zât dedi.) şeklinde üstü örtülü

biçimde aktarıldığı görülebilir. Geldiğimiz noktada onun düşünce dünyasını anlamanın yolunun, zıt rivayetleri ya da uzun seyahat haritasını detaylandırmaktan çok hayatındaki belirleyici şahsiyetleri bir kere daha gözden geçirmekle mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Mihverimiz Hallâc'ın eserleri olması bakımından biz bu hedefi ancak kısa bir bakış şeklinde gerçekleştirmek durumundayız.

Hallâc'ın ilk büyük durağının şeyhi Sehl et-Tüsterî olması dikkat çekicidir. Kendisi aynı zamanda bir müfessir olan Tüsterî, nûr-ı Muhammedî meselesinin Mukâtil b. Süleymân'dan sonraki ikinci önemli durağıdır. Tefsîru'l-Çur'ânî'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî) isimli eserinde en-Nûr suresinin 35. ayetinde geçen “meşelü nûrihî = O'nun nurunun misali” ibaresini “Ya'nî meşelü nûri Muhammed salla'llâhu 'aleyhi ve sellem = Muhammed aleyhisselamin nuru misali” şeklinde tefsir ederek nûr-ı Muhammedî meselesini gündemine alır ve “zürriyet” kavramı etrafında dönerek nûr-ı Muhammedî anlayışının katmanlarını gösterir. Öncelikle Hakk'ın Hz. Peygamber'i kendi hâtırına, Hz. Adem'i ise ilk nurun sahibinin hatrına, o nurun izzet çamurundan yarattığına dair bir rivayet aktarır. İnsan bu tenezzülât içerisinde ikinci basamağı temsil eder. Zira o yeryüzüne bir halife olarak tayin edilmiştir. İnsanın tekâmülü yani kâmil hâle gelmesiyle bir çeşit devir durumu (devriye) hâsıl olur. Her ne olursa olsun bütün resuller, nebiler, melekler ve her iki dünyanın ışığını aldığı kandil, bizzat Hz. Peygamber'in varlığından neş'et etmiştir (et-Tüsterî, 1425/2004, 90-91, 166). Hallâc-ı Mansûr'da bu nûrun daha yoğun bir hissiyat içerisinde aktarıldığı görülebilir. Özellikle bahis açması zor olan hususlardaki aktarımlar, bir çeşit *tinsel veraset* olarak da tanımlanabilir. Hallâc-ı Mansûr, meşhur eseri Kitâbü't-Ṭavâsîn'de nûr-ı Muhammedîyi adeta her şeyin önü ve ardı olarak tanımlar: “Onun himmeti bütün himmetlerin önüne geçmiştir. Onun vücûdu 'ademden, ismi de Kalem'den öncedir. Zaten o, bütün 'ümmetlerden evvel idi. (...) O, zail olmaz. Hak ve hakikat ancak Onunla bilinir, ondan neşve bulur. (...) O, ancak O'dur. Nasıldır ve nicedir O? O, O'dur!” (Al Hallâj, 1913, 14-17).

Hallâc, ilk şeyhi ve düşünce durağı Tüsterî'den sonra yirmili yaşlarında Basra'ya ve oradan da Bağdat'a geçer. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Bağdat, onun kader çizgisini belirleyen şehirlerin başında gelir. Orada da mülaki olduğu önemli isimler vardır. Bunlardan ilki, Hallâc'ın ikinci şeyhi Amr b. Osmân el-Mekkî'dir. Gün gelecek ikinci şeyhini, aynı birinci şeyhi Sehl et-Tüsterî'de olduğu gibi destursuz bir şekilde terk edecektir. Rivayete göre o, şeyhi Amr b. Osmân el-Mekkî'nin havâssın anlayıp tatbik edebileceği ilm-i hurûfa dair eserini ele geçirmiştir. Amr b. Osman bu kitabı alan kişinin büyük bir felakete düşürüleceğini, ellerinin ve ayaklarının kesilip boynunun vurulacağını ifade etmiştir. Hatta birtakım insanlar, bu kitabı Hallâc'ın aldığını ve bu sebepten helak olduğunu iddia etmişlerdir (Serrâc, 1914, 499). Şu ya da bu şekilde Hallâc'ın bir yerde sürekli kalamadığı ve el aldığı insanlarla da uzun süre uzlaşma içerisinde olmadığını fark edilir. Belki de bu, “Ene'l-Hak” ifadesinin geçtiği şiirdeki “vahhedenî = O, beni yalnızlaştırdı.” ibaresinin gerçek hayattaki yansımalarından biridir.

Bağdat çevresindeki diğer bir önemli durağı, daha önce işaret ettiğimiz üzere ilm-i tasavvuf dairesinde fikrî bir otorite olarak da (imâmü'l-eimme, şeyhü'l-asr, tâvûsu'l-ulemâ, lisânü'l-kavm, seyyidü't-tâife) tanımlayabileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Sülemî tabakatında çıkan manzaraya göre, adı sufiye çıkan birinin onu tanımaması pek mümkün gözükmemektedir. İlk tabakattaki isimlerin önemli bir kısmıyla şu ya da bu şekilde görüşmüş olması, onun fikirlerinin ve şahsiyetinin bağlayıcı yönünü belgeler. Onu karakterize eden şeriat-hakikat dengesi, bazen onun etraftaki sıkıntı ve muarazalardan bir saklanma biçimi olarak görülmüştür. Onun tenkide uğradığı tek cephe de burasıdır. Bir çeşit sufi mihnesi olarak görülen *Gulâmu Halîl* olayı özelinde, birçok sufinin katlolunduğu, sorgulamalarda çeşitli azaplara maruz kaldığı sıkıntılı zaman diliminde, Kuşeyrî'nin ifadesiyle o “fıkıh ile” (fe-emme'l-Cüneydü fe-ennehü tûsirru bi'l-fıkhî) kendisini perdelemiş yahut gizlemişti. Yine de gün geldiğinde küfür ve zındıklıkla itham edilmekten o dahi kurtulamamıştır (Kuşeyrî, 1981, 412; Kuşeyrî, 1422/2001, 419; Serrâc, 1914, 500). Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc'ın sözlerinden ve özellikle destursuz bir biçimde şeyhini terk etmesinden ötürü kendisine bağlanmasına müsaade etmez. Bu kopuş bir yönüyle sahv ve sekr ekolünün çoğunlukla uzlaşmayan cephesini de gösteren bir manzaradır. Hallâc, vasatı temsil eden bir otoriteden deyim yerindeyse icazet alamamış bir şahsiyettir. Yalnızlaşma, muhtemeldir ki Hallâc'ın dilinde görülen batını vurguyu gündün güne arttırmıştır. Lisanın, insan karakteriyle beraber şekillendiği göz önünde bulundurulursa yalnızlaşmanın onda bir yaşam tarzı hâline geldiği de düşünülebilir. Hallâc'ın düşünceleri, sözleri kadar ölüm biçimi de tarihsel kimliğinin ikonik bir yüze ve ilham kaynağına dönüşmesine neden olmuştur. Denilebilir ki ölümü de kendine has bir biçimde ve şeriatın hiçbir şekilde tasvip etmediği bir korkunçlukla (Dursun, 2020, 92-94) gerçekleşmiştir. Hallâc, son mahkemesinde kendisinin şeriate halel getirecek ifadeleri olduğuna dair iddiaları kesin bir dille reddeder (Herevî, 1362/1983, 465). O, savunmasında kendisini “Ben Allah'a inanan, oruç tutup namaz kılan, hayır işleyen ve bunun dışında da bir şey bilmeyen biriyim.” diye tanımlar (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, 8/712). Kalabalığı son bir defa daha şu şekilde uyarır: Kanım size helal değildir. İtikadım İslam, mezhebim sünnettir” (İbn Kesîr, 1998, 14/836-837). Netice değişmez ve infaz şu şekilde gerçekleşir: Önce kendisine derisi yüzülene kadar beş yüz kırbaç darbesi vurulur. Elleri, ayakları ve nihayet başı kesilir. Vücut azaları kesilirken dâr ağacında adeta gergide tutulmuştur. Baş ve elleri Mutaf denen hapishanenin duvarlarına asılmış, cesedi yakılmış ve külleri Dicle'ye savrulmuştur (İbnü's-Sâ'î, 1997, 64; Massignon, 2006, 684-687).

2. KİTÂBÜ'Ŧ-ŦAVÂSİN VE DİVÂNÜ'L-HALLÂC ÖZELİNDE ENE'L-HAK ŞİİRİNİN ARKA PLANI

Hallâc'ın Ene'l-Hak şiirinin arka planını anlamak için temel aldığımız ilk eseri, Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dir. Eserin en önemli özelliği, sekiz yıla yayılan hapisane döneminde kaleme alınmış olmasıdır. Sıkı dostlarından ve takipçilerinden İbn Atâ (ö. 922), eseri gizlice hapisaneden dışarı çıkarmış ve günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Eserin ilk şerhi Rûzbihân-ı Baklî, ilk neşri ise 1913 tarihinde Louis Massignon tarafından yapılmıştır. *Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn*, yine L. Massignon tarafından tabakat ve tarih kitaplarından hareketle derlenen Dîvânü'l-Hallâc'tan birçok şiiri barındırmaktadır. Dolayısıyla güçlü bir ihtimal olarak şiirlerinin takvimi, Ŧavâsîn'e göre daha geri zamanlara ulaşmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in "Şu'arâ", "Neml" ve "Kasas" surelerinin başındaki hurûf-ı mukatta'âtan ilhamla kaleme alınan eser, on Ŧâ-sîn ve *marifet bostanı* başlıklı yazı olmak üzere on bir bölümden müteşekkildir: *Ŧâsînü's-Sirâc*, *Ŧâsînü'l-Fehm*, *Ŧâsînü's-Şafâ*, *Ŧâsînü'd-Dâ'ire*, *Ŧâsînü'n-Noĸta*, *Ŧâsînü'l-Ezel ve'l-İltibâs*, *Ŧâsînü'l-Meşî'et*, *Ŧâsînü't-Tevhîd*, *Ŧâsînü'l-Esrâr fi't-Tevhîd*, *Ŧâsînü't-Tenzih* ve *Büstânü'l-Ma'rifet*. Rûzbihân-ı Baklî, tasavvufi bilginin lâhûtî olduğunu ve onun doğasında uzaklıklar ve gizlilikler (Ŧavâmis ü ravâmis) bulunduğunu işaret ettikten sonra *Ŧavâsîn* kelimesinin açılımını şu şekilde yapar: *Ŧâ*: Kıdem ve ezelin arınık, saflaşmış hâlidir. Ayrıca o, bir tevhîd tufanıdır. *Sîn*: Zât'ın bilgisinde zaten mevcut olan yokluk ve varlık ('adem ü kevn) hallerinin, önü sonu olmayan bir tecelliyle sonsuzluk Sina'sına yansımasıdır. Derinden kavramanın kıdemdeki hâlidir, sebĸ-ı fehmdir. *Nûn*: Hak'dan verilen nasiptir, behredir ve ayrıca yine Hakk'ın ezelde ikram ettiği bir aşk cezbesidir. İnsanın tabiatına sirayet ederek onu yakıp kavuran hakikat ateşidir, nîrân-ı hakikattir (Baklî, 1365/1986, 456, 467).

İkincil kaynağımız olan Dîvânü'l-Hallâc'daki kelimeler dünyası yani anlam örgüsü, tasavvuf tarihinin geçmiş olduğu ve geçeceği kavram duraklarına temas etmesi bakımından kıymetlidir: Hallâc Dîvânı'nda cem'-fark, sekr-sahv kavramlarına açıklık getirir. Âşik-ma'şûk, tecellî ve istitâr, vahşet-üns, kabz-bast, fenâ-bekâ vd. gibi kavramsal çiftlere defaatle başvurur. Yukarıda zikredilen kavramlar cetveline Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dekilerin sadece bir kısmı bile ilhak edildiğinde Hallâc'ın tasavvuf şiiri açısından ne ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir: Edeb, taleb, safâ, rıfk, şühûd, infirâd, bidâyet vd (Al Hallâj, 1913, 59-60).

Şeybî'nin "Şerhu Dîvânî'l-Hallâc" eseri bağlamında, Hallâc'ın sanatına ve fikrî duruşuna dair tespitlerini şu başlıklar altında hülâsa edebiliriz: **a)** Hallâc, nûr-envâr, sır-esrâr kelimelerini, şiirlerinde defaatle kullanmıştır. Bu kelimelere ek olarak zamîr, izmâr ve hicâb da onun şiir dilinin önemli parçaları olarak zikredilebilir. Dolayısıyla tercih ettiği üslup ve kelimeler dünyası göz önünde bulundurulursa Hallâc'ın daha en baştan bâtinî bir yolu seçtiği fark edilir. Özellikle "sır" ve "nûr" gibi bazı kelimeleri ısrarcı bir biçimde kullanması, onun düşünce kodlarını göstermesi bakımından dikkate değerdir (Massignon, 1913, 47). **b)** Aşk için yaptığı şu tarif hem edatların sıra dışı kullanımı hem de muhtevası itibarıyla dikkat çekicidir: el-'İşku min ezeli'l-âzâli min kıdemi / Fîhi bihî minhü yebdû fîhi ibdâ'ü = Aşk, kıdemiyetten gelen ezellerin ezeldir. Her şey O'nda ve O'nunladır. Her şey O'nda başlar ve O, başlangıçların başıdır. **c)** Onun şiiri ilhamî ve vehbîdir; doğaçlamaya müsait bir zemine sahiptir. **d)** Kavramsal zenginliğine rağmen hissî, lirik bir şiiri vardır. Bazı şiirleri tamamen aşka adanmıştır, onunkisi bir aşk dîvânıdır. Ona göre aşk, hakiki dinin fıkıdır, tecrübeyle öğrenilebilecek bir şeydir hatta nübüvvet dahi aşkın bir neticesidir. **f)** Ayet ıktibaslarına ve telmihlerine çokça yer verir (Şeybî, 1973, 146-175). Nihayetinde onun en sarıh ve belli bir disiplinle konuştuğu yer, görebildiğimiz kadarıyla Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'dir. Bu sebeple eseri, başlık başlık değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Hallâc, Kitâbü'Ŧ-Ŧavâsîn'in "Ŧâsînü'l-Fehm" kısmında, varlık sahasına bakiştaki rasatı/ölçeği şu iki önermeyle belirler: *Ve-men veşale ile'n-nażari istagnâ 'ani'l-ĸaberi* = Kim nazara yani manzûru görebilecek yetkinliğe ulaşırsa, şunun bunun getireceği haberlerden müstaĸni olur. Artık, kîl ü kâle bakmak lüzumsuz hâle gelir, zira gerçek yahut gerçeklik temaşa edilmeye başlanmıştır. İkinci cümle, önermeyi bir adım daha ileri taşır: *Ve-men veşale ile'l-manzûri istagnâ 'ani'n-nażari* = Manzûra ulaşan ise nazardan dahi müstaĸni olur. Bu noktadan sonra işler biraz daha ilginç ve çetrefil bir hâl almaya başlar. Ene'l-Hak şiirine de ışık tutabilecek cümle şöyle gelir: "Ke-ennî... ve ke-ennî Hüve ev Hüve ke-ennî... Lâ tevaĸka 'aynî, in künthe ennî = Sanki ben... Evet sanki ben O'yum ya da O sanki ben... Benden çekinme eĸer sen Ben isen!" Bu ifadelerde belirleyici ögenin "sanki" anlamında kullanılan "ke-enne" olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla burada bir mecaz yani gerçekle teması olmayan bir tasarım söz konusudur. İfadeler, bir hulûl görüntüsü vermekte, dolayısıyla şeriat sınırlarını zorlamaktadır. Fakat iddianın bir gerçeĸe deĸil gerçek olması düşünölemeyen (karîne-i mânî'a) bir mecaza istinad ettiği gözden kaçırılmamalıdır (Al Hallâj, 1913, 55-56).

Hallâc, "Ŧâsînü's-Şafâ" kısmında hakikatın ince/dakîk bir mesele olduğunu hatırlatır. Öyle ki ona giden yollar dardır ve oraya önü ateş ardı uçurum garip ve sarp bir geçitten ulaşılır. Kırk makamı aşan, oraya varabilecektir. Kırk makamın ilki *edeb* ve ilginç bir biçimde sonu ise *bidâyet* yani yine bir başlangıçtır. Bir devriye mantığı içerisinde makamlar aşılır ve yine başlanan yere dönölür. Hakikate ehil olan kimse neyi varsa terk etmelidir. Burada Hallâc, Hz. Musa'ya Hak tarafından bir aĸaç vasıtasıyla

gelen sesi misal getirir. Hallâc'ın tefsirine göre o ses ne Tûr canibinden ne de ağaçtan gelmiştir. O, Hakk'ın sesidir. Hüküm cümlesi şöyle gelir: *İşte ben bu ağaca benzerim*. Ardından yargısına, bir soru yahut ikaz cümlesi üzerinden derinlik kazandırır: *Hakikat ne olabilir?* O dahi mahluktur. Mahluku yani yaratılmış olanları terk et! Terk et ki sen O olasın ve O da sen olsun (Al Hallâj, 1913, 21-23) Anlayabildiğimiz kadarıyla buradaki yargının temeli varlık cihetinden (ontolojik) verilmiş değildir; deyim yerindeyse episteme üzerinden giden bir kavrayış söz konusudur.

“Tāsīnū'd-Dā'ire” kısmında, hakikat ilminin bilgisine “Haremī” dendiğini ve onun ikamet bölgesinin hiçbir tarafından çıkış olmayan (=ve't-ṭarīku mesdūdun) bir daire olduğunu belirtir (Al Hallâj, 1913, 25, 28). Bu daireden yalnızca bir kişi çıkabilmiştir. O da Hz. Peygamber'dir. “Tāsīnū'n-Noḡṭa” kısmında nokta ve daireden konuşmanın herkesin harcı olmadığını ifade eden Hallâc, fikirler dairesinde ilk noktanın “fehm” olduğunu ifade ettikten sonra onu bir dikdörtgen içine çizdiği deyim yerindeyse noktalardan oluşan daha küçük bir dikdörtgen yapıyla gösterir (Al Hallâj, 1913, 30-31). İşte tam burada bir şiiriyle istiḡhâdda bulunur. Şiirin Dīvān'ındaki versiyonu, bazı hareke ve harf farklılıklarıyla beraber buradaki istiḡhadın iki katından fazlasını barındırır. Meseleye dair beyitlerin bir kısmı şöyle hülâsa edilebilir:

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي

فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ

(...)

أَنْتَ الَّذِي حَزَّتْ كُلَّ أَيْنٍ

فَحَيْثُ لَا أَيْنَ نَمَّ أَنْتَ

(...)

أَحَطْتُ عِلْمًا بِكُلِّ شَيْءٍ

فَكُلُّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَ

Gönül gözüyle Rabbimi gördüm de

Dedim sen kimsin? Dedi: Sen!

(...)

Sen ki bütün nerede'lerden sıyrılmışsın, mekân seni sınırlayamaz

Tam bu sebepten Sen'de yahut Sen'in varlık özünde/haysiyetinde neredelik yok, Neredelik yok, Sen varsın Sen!

(...)

İlme dair ne varsa bütünüyle ihata ettim

Ve anladım ki gördüğüm, odaklandığım her ne var ise sonunda gördüğüm Sen (Şeybî, 1973, 216-217).

Hallâc'da bütün nerede'lerden sıyrılmış bir Sen'e erişmek ancak bir hayal, belki bir murâd olarak anlaşılabilir. Zira Dā'ire Tāsīn'inde havsalaya sığmaz ilm-i hakikatin kapılarından tek bir ismin geçebileceğini daha önce ifade etmiştir. O da “Haremī” yani mahrem bilgilere vasıl olan Hz. Peygamber'dir. Onun bu mertebeye ulaşmasının sırrını ise Nokta Tāsīn'inde şöyle izah eder: Öncelikle Hz. Peygamber, tam anlamıyla Hak dışındaki her şeyden (mâ-sivâ) yüz çevirmiştir. Ardında şehirler, dostlar, sırlar, bakışlar, eserler (emşâr, enşâr, esrâr, ebşâr, âşâr) bırakmıştır. O, hîn ile eyne'den yani “Nerede?” ve “Ne zaman?” sorularından ıraktır. Her nefeste Hak zikrinde olmuştur. Onun bütün özü vahiy ve yolculuğu ancak nûrdan nûradır. Hak ile arasındaki mesafe en-Necm suresinin 9. ayetinde işaret edildiği üzere iki yay arası hatta daha yakın (Fe-kâne kâbe kavseyni ev ednâ) bir noktadadır (Al Hallâj, 1913, 32-34). Bu bağlamda insân-ı kâmil olarak Hz. Peygamber yalnızca siyeri takip edilen üst bir örnek olmaktan ötede durmaktadır ve onun en esaslı özelliklerinden biri, gördüğü, tecrübe ettiği, ilhamen mazhar olduğu yüksek hakikat karşısında sendelememesi, haddi aşan hiçbir ifadeyi dile getirmemiş olmasıdır. Oysa Hallâc, hissettiği, düşündüğü şeyler karşısında bazen yenik düşerek şeriat sınırlarını zorlayan ifadelerle yahut bir takım şatahatlı söyleyişlerle kendisini ifade etmiştir. Dolayısıyla onun ile üstün ve güzel örnek (üsve-i ḡasene) arasında bir uçurum vardır. Hallâc bunun farkında olduğu için bazen İblis'le Firavun'un bir bakıma ironik savunusunu yapsa bile son tahlilde kul ile Yaratıcı arasındaki

farkın bilincinde olan sufi bir şairdir. “Ene’l-Ḥaḳ” diyen de “Ve’l- Ḥaḳḳu ḥaḳḳun ve’l-ḥaḳḳu ḥaḳḳun = Hak, Haktır; mahluk mahluktur!” yargısını açıkça dile getiren de odur. Hatta birtakım cerbezeli sözlerle, mesela “Tanrı’yı kendi yokluğumda buldum.” diyenin iddiasını kesin bir biçimde reddeder. O kişinin iddiasını şu basit mantıkla boşa çıkarır: Kaybolan bir varlık hiç kaybolmayan bir varlığı ne bilir? Birisi ben O’nu isimle bildim, derse ismin müsemmadan ayrı olamayacağını ve nihayetinden Hakk’ın mahluk olmadığını hatırlatırım diyen Hallâc’tan başkası değildir. Hatta o, acizlikle Hakk’ı buldum diyeni, kendi nefsin tanımlamakla O’na ulaştım iddiasında olanı, ilim yoluyla O’na kavuştuğunu iddia edeni ise tümünden reddeder. Zira yüksek Zât bilinebilir, kavranabilir, sınırlanabilir değildir. İnsan henüz bir zerreyi, en küçük maddi parçacıkları bile tanımlamaktan aciz iken nasıl olacak da Hakk’ı bilebilecektir? İnsana düşen Hakk’ı tesbih etmektir. Sübhânallâh demenin bir anlamı da ben yüksek Zât’ı kavramaktan uzağım ve O’nu her şeyden tenzih ediyorum demektir. İşin özü Hak, Hak’tır ve mahluk da mahluktur. Bunların arasında aşılmaz bir uçurum vardır (Al Hallâj, 1913, 70-75). Burada birbirini yok eden ve boşa çıkaran mantık ve önerme biçimleri yoktur, dolayısıyla burada bir çelişki (contradiction) değil, gerçeğin ortaya çıkmasında karşılıklı olarak görev ifa eden ve birbirini besleyen tezatlar (opposition) vardır, diye düşünüyoruz.

“Ṭāsînü’l-Ezel ve’l-İltibâs” kısmında daha önce işaret ettiğimiz İblîs ve Firavun’un imanı meselesi işlenir. Hallâc’a göre İblîs’in tavrı, Hakk’a secde etmekle ilgili olmadığı için onu doğru anlamak icap eder. İblîs, Ma’bûd’a *tecrîd* üzere taptığından ötürü O’nun dışındaki bir varlığa yani Âdem’e secde etmekten kaçınmıştır. Bu noktaya kadar işin anlaşılır bir yeri vardır fakat iş *tecrîd* boyutundan çıkıp *tefrîd* noktasına varınca lanetlenmiştir. Mezkûr iddia ve mantığı Tûr Dağı’nın yamacında Hz. Musa ile İblîs’i konuşturarak detaylandırır. Hemen ifade etmeliyiz ki burada bir İblîs savunusu değil, yalnızca bir iddianın temsilî bir biçimde aktarımı söz konusudur. Hz. Musa, İblîs’e “Seni secde etmekten alıkoyan neydi? = Mâ mene’ake ‘ani’s-sücûd” şeklinde bir soru yöneltir. Cevap şöyle gelir: Beni alıkoyan şey tek bir ma’bûd davasından başkası değildir.= Mene’ani’d-da’vâ bi-ma’bûdin”. İblîs, Hz. Musa’nın Hakk’ı görmek arzusuna karşılık dağa yansıyan nura bakması emredildiğinde hemen oraya gözünü diktiğini, oysa kendisine bin defa secde et denilse de davasından vazgeçmediğini söyler. Hallâc’ın bir bakıma ironik ve temsilî bir şekilde ortaya koyduğu manzarada, esaslı meselenin Zât ile yaratılan arasına hiçbir nesnenin giremeyeceği, O’na dair bir işaret ve delalet istemenin de ilgili muhataplığa halel getireceği yönünde bir fikir olduğu fark edilir (Al Hallâj, 1913, 41-46). Bunun Hallâc lisanında karşılığı, vahdet ile kesretin (teklik ile çokluk) buluştuğu hatta göz eriminden uzaklaştığı, sâlik olan kişinin arada perde görevi ifa eden mahluku aradan çıkararak yalnızca Hâlik’i gördüğü ‘aynü’l-cem’ makamı olsa gerektir. Dīvānu’l- Ḥallâc’ın belkemiği şiiplerinden biri, bu bahis (‘aynü’l-cem’) için bir istiḥâd metni olarak kullanılmıştır. Aynı bağlamda zikredilmesi gereken diğer şii de ‘aynü’l-cem’ meselesini berkitir niteliktedir:

ذِكْرُهُ ذِكْرِي وَ ذِكْرِي ذِكْرُهُ

هَلْ يَكُونُ الذَّاكِرَانِ إِلَّا مَعًا

Zikrühü zikrî ve zikrî zikrühü

Hel yekünü’z-zākirāni illā me’an

“O’nun zikri benim, benim zikrim de O’nun zikridir.

Birbirini zikredenler hiç ayrı olur mu? Elbet beraberdiler” (Şeybî, 1973, 302).

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَ مِنْ أَهْوَى أَنَا

نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا

(...)

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ

وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا

لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا

رُوحُهُ رُوحِي وَ رُوحِي رُوحُهُ

مَنْ رَأَى رُوحِيْنَ حَلَّتْ بَدَنًا

“Ben sevdiğim şeyim, oyum; O da bendir

Biz adeta tek bir bedende birbirine katılmış iki ruhuz

(...)

Beni gördüğün zaman O’nu

O’nu gördüğün zaman adeta bizi görmüş olursun

Bizim hikayemizi kavrayamayıp da sual eden kişi

Sen bizi görmüş olsaydın bile ikimizi birbirinden ayırt edemezdin

O’nun ruhu benim, benim ruhum O’nundur

Sen hiç gördün mü tek bedende iki ruh”

(Şeybî, 1973, 342-343).

Şiirin çizdiği alanı takip edersek artık bir artı birin iki etmediği bir alana girildiğini fark ederiz. Bu nazar daha sonra bir manada güncellenerek ben ile O ayrımını ortadan kaldıracak ve vahdet-i vücudun temel mottosuna evrilecektir: Lâ mevcûde illâ Hû = O’ndan başka varlık yoktur. *Ölümüm hayatım, hayatım ölümümdür*, diyerek varlık-yokluk çizgisinde durduğu yeri belgeleyen Hallâc’ın meşhur ifadesini perçinleyenlerden bir diğeri de daha önce zikrettiğimiz, “Sen Sen/Ente Ente” ifadesiyle kaleme aldığı müreddef şiir olsa gerektir. Burada ene ve ente (ben ve sen) birleşir aynı ben ve o gibi tek potada eritilir. Sufilerin kullandığı bazı istilahlara, “Sen-Sen” mantığını destekleyen ve hatta genişleten bir yüze sahiptir: Ene bi-lâ ene: Bensez ya da ben olmaksızın ben, naħnu bi-lâ naħnu: bizsiz ya da biz olmaksızın biz, ente ente: sen-sen, ene ene: ben-ben, ente ene: sen-ben, ene ente: ben-sen, hüve bi-lâ hüve: onsuz o (Serrâc, 1914, 410). Buradan ileriye doğru bir uç çıkardığımızda İbnü’l-Arabî’nin hubb-ı rûhânî tanımıyla karşılaşırız. Ruhani sevgiyi anlatabilmek için kendisine tanık tuttuğu metin, yukarıda zikrettiğimiz “Ene men ehvâ ve men ehvâ ene = Ben sevdiğim şeyim, oyum; O da bendir.” beyti olması dikkat çekicidir. Ona göre hubb-ı rûhânînin gayesi, yani sınır taşı tam da burasıdır (İbnü’l-Arabî, 1420/1999, 3/498-500). Hubbu, ilâhî, rûhânî ve tabîî şeklinde üçe ayıran İbnü’l-Arabî, ilkinin (ilâhî) Hakk’ın kulunu sevmesi, kulun da O’nu sevmesi olarak tanımlar. Rûhânî kısmı, daha çok dîvân şiirinde gördüğümüz âşık profiline karşılık gelmektedir. Kendisini ma’şûka adanmış bu varlık, kendi isteklerini unutmuş, yalnızca karşının iradesine tabi olmuştur (İbn Arabî, 2008, 8/183-184).

Şiir dilinin hatta bizatihi dilin, Wittgenstein’in ifadesiyle bir *oyun* olduğu düşünülürse başta saçma ve soyut duran şeyler yani seslerden örülül kelimeler, özellikle şiir dilinin malzemesi olduğunda toplumu dönüştüren ve idraki zorlayan bir güce ulaşabilir. Kuru kelimeler, *dil oyunları* dairesinde düşünüldüğünde biçimsel yapılar olarak kalmaz; kullanıldıkça gerçeğe müdahale eden bir şeye dönüşür. Gerçekliği kavramak için dilin kendi asrına ve sosyolojisine gitmek zorunluluğunun altını çizen Wittgenstein, Arap filozoflarının dilinin Arap olmayanlar tarafından tam anlamıyla ihata edilmesinin imkânsızlığını şu vurucu cümleyle taçlandırır: “Aslan konuşuyorduysa bile, biz onu anlayamazdık” (Key, 2018, 63). Bu bağlamda sufi dili, mantıku’t-tayr, kuş dili, agrebü’l-garâ’ib vd. şeklinde ifade edilen kapalı dil yapıları şüphesiz kendine aşına olan muhit için müphem olmaktan uzaktır. Mezkûr dil, bu sebeple ancak coğrafi, siyasi bağlamdaki dil ilişkilerinde, kabaca dil oyununun oynandığı zamanda ve yine dilin yerlisi tarafından doğru şekilde anlaşılabilir.

Aktardığımız bilgiler ve yorumlar ışığında şunu ifade etmeliyiz ki Hallâc’ın şiiri tamamen mecazi bir alana istinat etmektedir. Onun şiirlerini okurken adeta beyitlerin başında mahzuf “Sanki”, “Sanasın”, “Neredeyse öyle” şeklinde önermelerin olduğunu görebiliriz. Aksi takdirde çok kaba bir biçimde tanrılık iddiasında olan bir garip adamla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek durumunda kalırız. Oysa Hallâc’ın bu iddiasını bayraklaştıran ve tanrılık iddiasını temellendirmeye çalışan müritleri yoktur. Hallâc bir tanrılık iddiasıyla zenginleşip siyasi nüfuz kazanan biri olmadığı gibi kendisini ölüme, dâra götüren gerçekliğe de boyun eğmek zorunda kalmıştır. Tam da bu sebeplerden olsa gerek sufi tabakalarında onun hakkında birbirinden farklı rivayetler duysak bile gün gelir en sıkı şeriat savunucuları bile onun üslûbunu ya bir şatahat mantığıyla ya da bir cezbe hâliyle

açıklamak durumunda kalmışlardır. Örneğin Sühreverdî, hulûlcülerin kendisinde tanrı bedenlenmişcesine ileri geri sözler eden sapkınlıklarını şeriat dışına ittikten sonra, “Ene’l-Hak” ve “Sübhânî” ifadelerinin sahiplerini (Hallâc ve Bâyezîd) hariç tutar. Cezbe hâlinde söylenen şeylerde, söze değil sözü söyletene, hâdise değil muhdise bakmak gerektiğinin altını çizer. Zira onlar Rabblarından bahsederken bir şey anlatma heyecanı içerisinde bu tarz ifadeler kullanmışlardır (Sühreverdî, 1990, 100-101). Böylece söylenen sözler Sünnî çizginin içinde kısmen de olsa kendine bir yer bulabilmiştir. Sünnî çizgiye çekme, Ahmed es-Sirhindî’nin tabiriyle aşırıya giden ifadelerin itidal sınırına çekilmeleri, belirleyici bir meseledir. Zaten ona göre, Biricik Zât’ın varlığını tek ve mutlak görüp O’nun dışındakileri yok kabul eden tevhîd anlayışı akla da şeriata da aykırıdır. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî hem Hallâc-ı Mansûr’un hem de Bâyezîd-i Bistâmî’nin sözlerini kendi meşrebince tashih etmekten ve onları aklamaktan da geri durmaz. Hallâc’ın “Ene’l-Hak/Ben Hakk’ım” ve Bistâmî’nin “Sübhânî mâ a’zame şânî/Kendimi tenzih ve tesbih ederim. Şânım ne yücedir benim!” sözleri, ilk anlamlarıyla kesinlikle şeriat dışıdır ve dahi küfürdür. Fakat der Rabbânî, onların gerçekte söylemek istedikleri bu değildir. Şu hâlde sarf olunan sözlerin, tevhîd-i şühûdî mantığıyla arık hâle getirilmesi gerekmektedir. Gücü ancak ilme’l-yakîn mertebesinde bakmaya yetenler, Vâhid olanın tecellisiyle gark hâlinde yanlış bir zanna/vehme kapılırlar ve hakikatı gördükleriyle sınırlarlar. Daha doğrusu, O’nun dışında hiçbir şeyi göremez noktada kalırlar. Oysa aynel-yakîn mertebesindekiler öyle değildir, eğri ile doğruyu, mutlak ile mukayyedi fark ederler. Buradan hareketle yukarıdaki sözler, Rabbânî’ye göre şöyle tashih edilerek itidal çizgisine çekilmelidir: “Ben Hakk’ım!” sözünün gerçek anlamı, “Ben değil; gerçekte Hak O’dur! = Ennehü’l-Hak düne ene” demektir. Keza “Kendimi tenzih ve tesbih ederim.” ifadesinin gerçek anlamı “Ben esasen O’nu tenzih ederim.” demekten başkası değildir. Hayret makamında böylesi sınır aşımalarının olduğuna dikkat çeken Rabbânî, hakka’l-yakîn nazarıyla bakanların böylesi hatalara düşmeyeceğini hatırlatmayı da ihmal etmez (İmâm-ı Rabbânî, 1/81-82).

Hallâc’ın dil mantığı kısmen de olsa kavrandığında bazı cümlelerindeki gariplikler daha anlaşılır, sivri uçlar daha yumuşak hâle gelir: Dostum ve üstadım, İblîs ile Firavun’dur. Birisi ateşle tehdit edildiği hâlde davasından geri dönmedi; diğeriye denizde boğuldu da davasını satmadı. Çünkü Firavun, Musa’nın Rabbini kabul etseydi aynı zamanda aracı da kabul etmiş olacaktı. Oysa o, Allah’a vasitasız olarak bağlanmak arzusundaydı (Al Hallâj, 1913, 51). Esasında işin böyle olmadığının vasatta yaşayan her insan gibi Hallâc da farkındadır. Bahsi geçen dil mantığında fütüvvetin, tehditlere rağmen hak bildiği davadan vazgeçilmemesi gerektiğinin ve Hakk’a aracısız varmanın esaslı bir gaye olduğunun altı çizilmiştir. *Mecaz, hakikate giden köprüdür*, darb-ı meselinden hareketle Hallâc’ı anlamının yollarından ilkinin ilm-i mecâzî gözden kaçırmamak olduğunu ifade etmek durumundayız. Hallâc, aynı konuya bir zeyil babında “Tâsînü’l-Meşî’et”te yine İblîs’i konuşturur. Bu sefer İblîs, “Keşke secde etseydim.” dese de son tahlilde bu kabulün işi çözemediğini, sonsuz daireler içerisinde hapsolan varlığın Yüksek Zât’a eremeyeceğini geç de olsa kavrar (Al Hallâj, 1913, 56-57).

“Tâsînü’t-Tevhîd” bölümünde Hallâc’ın müteâil varlık fikrini ve “Ene’l-Hak” ifadesinin arka planını aydınlatan birtakım işaretler vardır: Hak, Vâhid’dir, Ehad’dir hem Vahîd hem de Muvahhad’dır. Yani O, tektir, biriciktir, benzersiz bir teklige sahiptir ve yine O tevhîd edilen, birlenendir. Şu unutulmamalıdır ki tevhîd muvahhadin (birlenen) değil; muvahhidin (birleyen) sıfatıdır. Kanaatimize göre tevhîdin epistemolojik sahasıyla ontolojik sahasını kesin anlamda ayıran Hallâc-ı Mansûr’un da duraklarından biri kabul edebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî’nin şu ifadesidir: “Tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıttır. Tevhîdin vücudu da ilmüne zıttır” (Kuşeyrî, 1981, 477). Öyleyse tanrı hakkında konuşmaya başladığımız anda, artık ontolojik/varlıksal sahadan çıkıp dilin kavramsallaştırdığı bir soyut ya da imgelem üzerine konuşuyoruz demektir. Burada yakıcı bir varlık ateşi, kişiyi kendisine bile yabancı eden bir vecd yoktur; aklın soğuk ilkeleri ve dilin tanımlayıcı doğası hareket hâlinindedir. Bu belki kötü bir şey değildir ama bizzat tevhîdin varlık sahasından uzaklaşmak söz konusu olmuştur. Diğer taraftan tevhîdin kişide deyim yerindeyse bir karakter, irfan, yaşam biçimi hâline gelmesi de onu, kenarı köşesi tarife gelen, her zerresi ispata ve ifadelendirilmeye münasip bir şey olmaktan azade kılar. Söz ya da söylem secde etmez, secdenin kendisi de artık bir sözden fazlasına tekabül eder. Tevhîdi muvahhadin değil muvahhidin bir meselesi olarak gören Hallâc, aynı cümlelerin devamında ilginç bir temsilde bulunur: “Ve-in kültü: Ene; kâle: Ene! Fe-leke lâ leh = Ben “Ben” deyince O da “Ben” der. Bu seni bağlayan bir şeydir O’nu değil” (Al Hallâj, 1913, 58-59). Hallâc-ı Mansûr’un ilm-i tevhîd noktasında ulaştığı sınırlar, “Ene’l-Hak” ibaresini tekrar düşünmemizi gerektirecek detaylara sahiptir:

Bir kimse mekânda bulunursa, “Nerede?” sorusu onu yakalar. Bir kimsenin cinsi varsa, “Nasıldır?” sorusu onu arar. Bu gibi sebeplerden dolayı şüphesiz ki Hakk Teâlâ’yı üst gölgelendirmez, alt taşımaz, son ve sınır karşısına çıkmaz, yan O’nu sıkışık hâle getirmez, arka onu ihata edemez, ön O’nu sınırlandıramaz, evvel O’nu açığa çıkaramaz, sonra O’nu yok olmaya götüremez. Cüzlerden mürekkep bir küll değildir, “İdi.” (Kâne) O’nu yaratmış değildir, “Değildi.” (Leyse), O’nu yok kılmaz. (...) Yaratılan bütün varlıklar hâdis olmaları itibarıyla O’na zıt oldukları gibi, O da kadîm ve ezeli olması bakımından mahlûkata zıttır (Kuşeyrî, 1981, 99).

“Tāsīnū’l-Esrār fi’t-Tevhīd” bölümünde üstteki anlatıyı payandalayan başka tespitler de vardır. Söz, tevhīde sınır çekmekten yahut onu tanımlamaktan acizdir. Zira kişi bir şey söylediğinde, bir tespitte bulunduğu aslında bir sınır çekmektedir: “el-Ḥaḥḥū me’ve’l-Ḥaḥ le’l-Ḥaḥ = Hak diye tanımladığımız şey yalnızca Hak kaynaklı zuhurat âlemidir; yoksa ki Hakk’ın kendisi değil!” Ayrıca Hak, tevhīd diye bir şeyden bahsetmedi, bu bahiste söylenen şeyler mahlûka dahi uygun düşmezken yani onun içinde bulunduğu durumu bile açıklayamazken nasıl olacak da Hakk’ı izah edebilecektir (Al Hallâj, 1913, 60-61)? Şu cümleler Massignon neşrinin yalnızca Farsça versiyonunda vardır: “Eger güyem tevhīd ez-ü peydā şod, zāt-râ dü-zāt nihāde’em = Eger tevhīd O’ndan ortaya çıktı desem bu sefer de Hakk’ın zatına ikilik isnat etmiş olurum” (Al Hallâj, 1913, 61). Her şeyin içinde olan fakat hiçbir şeyle tanımlanamayan bir zat fikri, sufilerin yabancılayacağı bir şey değildir. Zira tenzih ve tesbihin iç mantığı bu bilinemezlikle, her şeyi ikame eden bu kayyûmiyet ve *open-secret* şeklinde de tabir edilen gizli-aşikârla rabita halinde olsa gerektir:

Mutlak Bir’in en güzel “bilgi”si (el-ilmü), tıpkı O’nun saf sevgisi (el-mahabbetü) gibi, bizzat O’nda ve O’nun bütün görünüşlerinde, isterse yarattıklarındaki tecellilerde olsun ve aynı şekilde O’na başka birini ortak koşmayı (eş-şirk) ortadan kaldıran O’nun akılüstü kavranılmazlığı (Sa Surinterrigibilitè) ve Teklik’i/Vâhidîyeti (Unicité) karşısındaki korku (el-mehâfetü), işte gayr-i ikiliğin (non-dualisme) ya da Bir’liğin (tevhīd) en temel üç görünümüdür ki bu üçü Tek Mutlak Hakikati her şeyde ikame eder (Shaya, 2017, 49-50).

Hallâc, “Tāsīnū’t-Tenzīh” bölümünde daha önce işaret ettiği tevhīde dair getirilen tanımların Zât’ı kuşatamayacağına/tanımlayamayacağına dair ifadelerine atıfta bulunarak yeni bir hüküm cümlesi ve bütün tevhīd düşüncesini hülâsa eden tavsiflerle bizi karşılar: Eger güyem ki ‘Allāh’, ‘Allāh’. Allāh ‘ayn-i ‘ayn buvez/būd. Ve ‘Hüve’, Hüve! = Şöyle bir şey desem nasıl olur? Allah, Allah’tır. O, O’dur. (...) Sübhānī ān Ḥudāyī ki ez-cümle ‘ilel münezzehest, burhāneş kavīst ve sulṭāneş ‘azizest. Ve zū’l-Celāl, zū’l-mecdi ve’l-kibriyā’est. Bī-şümāreş yekī; ne-yekī çün ḥadd ü ‘add. Ve ibtidā ü intihā rāh bez-ü ne-dānend. Bedī-i kevnest, münezzeḥ ez-kevnest. Lā ya’rifühū illā Hū, zū’l-celālī ve’l-ikrām. Ḥālīku’l-ervāhi ve’l-ecsām = Allah’ı tesbih ederim ki O bütün nedenlerden/sebeplerden bağımsız ve uzaktır. Bürhanı, saltanatı güçlü ve mukaddestir. O, celāl, şeref ve azamet sahibidir. Sayılmaksızın Tek’tir ki O’nun tekliği bir sayıya ya da sınıra istinat etmez. Başlangıç ve son O’na yol bulamaz, onlardan da münezzehtir. Varlığı, kainatı yaratan O’dur. Ayrıca O, yarattıklarından da münezzehtir. O’nu hakkıyla kendinden başkası bilemez. O, celāl ve ikram sahibidir. O, ruhları ve cisimleri yaratandır (Al Hallâj, 1913, 65, 68).

Hakk’ın sınırlarını bu denli net çizen bir müellif, sufi ya da şair için “Ene’l-Hak” yargısı, Hallâc’ın varlık cihetinden bir iddiası mıdır yoksa hakikatı kavratmak bakımından kurduğu cerbezeli bir cümle midir? Hallâc’ın şiirinde “Ene’l-Hak” ibaresiyle neyi kastettiği birçok açıdan yorumlanabilirse de onun sanatı ve sıklıkla atıfta bulunduğu kelimeler/kavramlar dünyasına aşına olmadan yapacağımız yorumlamalar daha önce işaret ettiğimiz üzere havada kalacaktır. Ayrıca onun iddiası yahut ondan aktarılan bazı ifadelerin izlediği yolda, “Ene’l-Hak” ibaresini açan farklı yaklaşım biçimlerine de rastlamak mümkündür. Örneğin Aḥbāru’l-Ḥallâc’da İbrahim b. Fâtik’e verilen nasihat dikkat çekicidir. Orada Cenâb-ı Hakk’ın hiçbir akıl sahibi tarafından kavranamayacağını, kalplerin O’nu ihata edemeyeceğini, vehmin onu tasavvur etmesinin imkânsız olduğunu, abd ile Hakk’ın asla bir seviyede/arada düşünülemediğini vd. saydıktan sonra şöyle bir hüküm cümlesine varır: Ve’l-Ḥaḥḥū ḥaḥḥūn ve’l-‘abdu bâṭılun! = Hak, gerçek; kul batıldır! Şimdi bu noktada kulun batıl, geçici ve bir bakıma yalan olduğunu düşünen birinin Hak iddiasında olması, aklın kabul edeceği bir şey değildir (İbnü’s-Sâ’î, 1997, 79-81). Benzer bağlamda Massignon “Ene’l-Hak” ifadesini şöyle yorumlar: “Tanrı benim ta içimde!” (Massignon, 2006, 59). Zira buradaki lisan, sıradan ve günlük dilin sınırlarını aşmaktadır. Bunun sebebine dair Baklî’nin tespiti dikkate değerdir: Ḥükm-i ‘işk bi-lisân-i hezeyân keşf kerd = Aşkın hükmü, hezeyanlı bir lisanla açığa çıkmıştır (Baklî, 1365/1986, 374). Tam burası ilerde tasavvuf edebiyatının mihver ifadelerden biri olacak “Heme ū’st/Heme Ō’st = Hepsi O’dur.” ifadesinin de doğduğu yerdir (Attâr, 1391/2012, 514). Şu noktaya kadar yapılan aktarımlar, alıntılar, yorumlar, çapraz okuma ve tespitler dairesinde Hallâc’ın bahse mevzu olan şiiriyle makalemizi nihayete erdiriyoruz:

[Fâ’ilâtün (Fe’ilâtün) Fâ’ilâtün (Mefâ’ilün) Fâ’ilâtün]

حَصْنِي وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صِدْقِ

مَا إِلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ طَرَقُ

[Ḥaşşanī vâhidī bi-tevhīdi sıdḥin

Mā ileyhi mine’l-mesālīki ṭarḥu]

فَأَنَا الْحَقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقٌّ

لَابِسَ ذَاتَهُ فَمَا تَمَّ فَرْقُ

[Fe-ene'l-Hakku hukka li'l-Hakki hakkun

Lābisün zātehū fe-mā semme farku]

فَدَّ بَحَلَّتْ طَوَالِعَ زَاهِرَاتٍ

يَتَشَعَّشَعْنَ فِي لَوَامِعَ بَرْقُ

[Kad tecellet tavāli'un zāhirātün

Yeteşa'sa'ne fī levāmi'a berku]

1. Beyit: [Rabbim] Beni tekleştirdi (vahhedeni), doğru ve doğruluk üzere olan bir teklikle beni yalnız kıldı ya da bu makamı ve hissi bana has kıldı. Bu hasiyet (karakter), insanların henüz elini sürebildiği, ünsiyet ettiği bir şey değildir ya da bize bundan başka da bir yol zaten yoktu. **2. Beyit:** İstihkâkı yalnızca Hak için olan teklik, hasiyetim/karakterim olduğu için **Ben Hakk'**ım değişim haktır, doğrudur. Giyindiğim şey, kuşandığım şey O'nun zatındandır ve artık O ve ben arasında gayrılık da yoktur; tam da bu sebepten dediğim haktır. **3. Beyit:** Hakk'ın zatından kaynaklanan tecelliler parıl parıl yandı ve bütün şaşasıyla şimşekler parıladı (Şeybî, 1973, 310-311).

SONUÇ

Hallâc-ı Mansûr'un Düşünce Dünyasında *Ene'l-Hak* Şiirinin Arka Planı -Kitâbü't-Ṭavāsîn ve Dīvānū'l-Hallâc Özeline- isimli araştırmamız neticesinde hâsıl olan kanaatler şu şekilde hülâsa edilebilir: Hallâc-ı Mansûr'un portresi kendi döneminden başlamak üzere ve hatta günümüze kadar birbirine zıt fırça darbeleriyle çizilmiştir. Bir tarafta zındıklıkla itham edilen cahil bir adam; diğer tarafta muhibb-i Hak ve İslam'ın ilk *mistik şehidi* vardır. Şu var ki zaman Hallâc-ı Mansûr'un lehine çalışmış ve korkunç bir şekilde gerçekleştirilen infazının ardından asırlar, onu tasavvufun önemli bir figürü ve ilham kaynağı hâline getirmiştir. İşte bu, Hallâc'ın tarihsel değil, deyim yerindeyse tarih dışı ve ikonik yüzüdür.

Tasavvufta sahv ve sekr şeklinde taksim edilen yol tutma biçimi bir bakıma Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'un suretlerinde tecelli etmiş gibidir. Elbette iki yolun da tarihsel öncülleri vardır. Fakat o günlerin entelektüel vasatını belirleyen şehir Bağdat kabul edilirse iki yönelimin gözde simaları da onlar kabul edilebilir. Sahv ekolünde beyan esasken sekr ekolünde örtme, gizleme ve sezdirme ön plandadır. Hallâc'ın eşarında defaatle kullandığı sır, esrâr, hicâb ve nûr kelimeleri bu bağlamda daha bir anlam kazanır.

Hallâc-ı Mansûr, Dâ'ire Ṭāsîn'inde hakikat ilminin kapılarından yalnızca bir ismin geçebileceğini kesin bir dille itiraf eder. O da mahrem bilgilere sahip olması bakımından "Haremî" olarak vasıflandırılan Hz. Peygamber'den başkası değildir. Hz. Peygamber, gördüğü yüce gerçeklik ve hakikatler karşısında hiçbir şekilde sendelememiştir. Halbuki Hallâc, hissettiği ve kafasında kurduğu şeylere mağlup olarak şeriat sınırlarını zorlayan bir takım şatahatlı sözler dile getirmiştir. Zira onun da en baştan kabul ettiği üzere kendisiyle güzel ve mükemmel örnek (üsve-i hasene) arasında aşılmaz dağlar vardır.

Hallâc-ı Mansûr'un eserleri bir bütün olarak incelendiğinde tehlikeli ve şeriat sınırlarını zorlayan yahut şeriate aykırı duran sözlerinin küçük bir alanı kapladığı fark edilir. Bu sözlerin büyük bir kısmı da gerçek anlamıyla kullanılmadığı belli olan mecazlı ifadeler ve analogilerdir. Nihayetinde o, kul ile Yaratıcı arasındaki farkın bilincinde olan bir sufi şairdir. "Ene'l-Hak" diyen de "Ve'l-Hakku hakkun ve'l-halku halkun = Hak, Haktır; mahluk mahluktur!" yargısını açıkça dile getiren de kendisidir. Bu bağlamda en çok tartışılan ve araştırmamıza konu edindiğimiz Ene'l-Hak şiiri dikkatle incelendiğinde orada bir tanrılık iddiasından çok batını bir dil, cerbezeli bir zekâ ve haddi zorlayan bir mecaz alanı fark edilir. O, şiirinde öncelikle teklik yani ehadiyyetin yalnızca Hakk'ın istihkak alanında olduğunu ifade eder. Ardından yalnızca Hakk'a mahsus olan bu teklik meselesini adeta taklit yoluyla benimsediğini ve bir karakter haline getirdiğini, daha doğrusu kendisine bu hasiyetin ikram olduğunu belirtir. Ben Hakk'ım demem tam da bu sebeptendir, bende ne varsa O'nun zatından kaynaklanır. *Sanırsın ki O'nunla ben arasında aynılık-gayrılık meselesi kapanmıştır.* Son söz sadedinde Hallâc'ın şiir ve nesir dilinde benzetim, ironi, kapalılık vazgeçilmez özelliklerdir. Onun metinlerini okurken cümlelerin önüne ve ardına gizlenmiş "adeta", "sanki", "var sayalım" şeklinde ifadeler olduğunu düşünebiliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Al-Hallâj. *Kitâb al-Tawâsîn*. nşr. Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütâhât-ı Mekkiyye*. terc. Ekrem Demirli. 17 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. nşr. Muhammed İsti'lâmî. Tahrân: İntişârât-i Züvvâr, 23. Basım, 1391/2012.
- Bakış, Rıza. *Hallâc'a Göre Varlık Ve Dînî Tecrübe*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Baklî, Rûzbiân. *Şerh-i Şathiyyât*. nşr. Henry Corbin. Tahrân: Kitâbhâne-i Tahûrî, 2. Basım, 1365/1986.
- Câmî, Nûrüddîn Molla Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. nşr. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-i Sühan, 7. Basım, 1394/2015.
- Dursun, Akif. "Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi". *Akademi Dergisi* 8 (2020), 64-102. <https://doi.org/10.46231/akademi.688060>
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Herevî, Abdullâh el-Ensârî el-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Muhammed Sürûr Mevlâî. Tahrân: İntişârât-i Tûs, 1362/1983.
- Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası 1650*. nşr. Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî. *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü's-Sâ'î, Tacüddîn Ali b. Enceb. *Kitâbu ahhâri'l-Hallâc*. Dımaşk: Dâru't-Talî'ati'l-Cedîde, 1997.
- İmâm Gazâlî. *İhyâu ulûmi'd-din*. çev. Ahmed Serdaroglu. 4 Cilt. Bedir Yayınevi, 1975.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk es-Sirhindî. *ed-Dürerü'l-meknûnât*. tah. Şeyh Hasan ed-Düserî. 3 Cilt. Kum: Merkez-i Tahkîkat-i Ulûm-i İslâmî, ts.
- Kâşânî, İzzeddîn Mahmûd vd. *Şurûh-i sevânihu'l-uşşâk: (penç şerh ber-sevânihu'l-uşşâk Ahmed-i Gazzâlî)*. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1388/2009.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî. *Kitâbu't-ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- Keşîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- Key, Alexander. *Language between God and the poets: Ma'na in the Eleventh Century*. Oakland: University of California Press, 2018.
- Kusayyir, Ahmed b. Abdülazîz el-. *Akîdetü's-sûfiyye -vahdetü'l-vücûdi'l-hafiyyeti-*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Mason, Herbert W. *Al-Hallaj*. London: Routledge, 2. Basım, 2007.
- Massignon, Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallac-ı Mansur ve Eseri: Kitâbü't-Tavasîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.
- Schimmel, Annemarie. *İki Renkli Sırma Fars Şiirinin İmgeleri*. çev. Can Özelgün. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril, 1914.
- Shaya, Leo. *Sûfi Tevhid Öğretisi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehâbeddin Ömer b. Muhammed. *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Ma'ârif Tercemesi*. çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Sülemî, Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. nşr. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1406/1985.
- Şeybî, Kâmil Mustafâ. *Şerhu dîvânî'l-Hallâc*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Cümel, 1973.
- Tebrîzî, Şemseddîn Muhammed. *Makâlât-i Şems-i Tebrîzî*. nşr. Muhammed Ali Muvahhid. Tahran: İntişârât-i Hârezmî, 4. Basım, 1391/2012.

- Tüsterî, Sehl b. Abdullâh et-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm (Tefsîru't-Tüsterî)*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dâru'l-Harem li't-Türâs, 1425/2004.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men gaber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

EXTENDED SUMMARY

The portrait of al-Hallāj, drawn from different fronts with contradictory interpretations, in a way, can be evaluated as the mutual defence of the people of sakr (intoxication) and sahv (sobriety). If Junayd al-Baghdādī is considered as a figure representing sahv, that is, Sunni Sufism, which eliminates extremes while socializing, al-Hallāj is on the other side of the scale, that is, on the side of sakr. Sakr, or the state of intoxication, has a structure that prioritizes the esoteric language, the theopathic statements (shatahāt), and the language of birds. This situation, which took al-Hallāj to the gallows tree, is a factor that determines the person's lifestyle and character, rather than being something that comes and goes. Sometimes the rivers of thought and feeling mix with each other so quickly that expressions which sometimes seem meaningless and sometimes go beyond the limits can come to the surface from the Sufis' language. Such situations should not require completely ignoring the person who said these words and defining him as a heretic. Since his death, al-Hallāj has been respected, repeatedly exonerated, defended and praised by many great Sufis. This is not historical, but iconic face of al-Hallāj, so to speak, and this face continues to live. Reaching a "You" stripped of all "where"s in al-Hallāj can only be understood as a dream, a demand, that is, a desire. Because he himself had previously stated in his Dā'ire Tāsīn that only one name can pass through the gates of the incomprehensible knowledge of truth. He is not other than the Prophet who has access to "Ḥaramī", that is, intimate knowledge. In this context, as a perfect human being, the Prophet is more than just a superior example to be followed. And one of his most essential characteristics is that he did not stumble in the face of the highest truth that he saw, experienced, and was inspired by, and that he did not express any statements that exceeded the limits. However, al-Hallāj sometimes succumbed to the things he felt and thought and put himself in danger with statements that pushed the limits of Sharia or with some theopathic statements. Therefore, there is a gap between himself and the superior and beautiful example. Since al-Hallāj is aware of this, even if he sometimes makes an ironic defense of the Devil and the Pharaoh, in the final analysis he is a Sufi poet who is aware of the difference between the servant and the Creator. And the one who says I am the Truth "Ana al-Ḥaqq" also says clearly, The Truth (God) is the Truth (God) and the creature is creature "wa'l-Ḥaqqu ḥaqqun wa'l-khalqu khalqun". He firmly rejects the claim of the person who says some funny words, for example, "I found God in my own absence.". He refutes that person's claim with this simple logic: What does a vanishing being know about a being that never disappears? It is none other than al-Hallāj who says, "If someone says, 'I knew Him through His name', I would like to remind him that the name cannot be separated from the named and ultimately, God is not created". He firmly rejects those who claim to have found God out of helplessness, those who claim to have reached Him by knowing their own self, and those who claim to have reached Him through knowledge. Because the Supreme Being cannot be known, comprehensible or defined. How may man be able to know God when he is still incapable of defining even the smallest material particle? Man's duty is to glorify God. Another meaning of saying "Subhāna Allah" is to say that I am far from comprehending the Supreme Being and I exalt Him from everything. The gist of the matter is that God is God and creatures are creatures. There is an unbridgeable gulf between them. There are no two forms of logic and propositions here that cancel and nullify each other. Therefore, there is not a contradiction here, but opposites that mutually function and nourish each other in the emergence of the truth. "When you see me, you see Him; when you see Him, as if you see us." When we follow al-Hallāj's intellectual vision, we realize that we have entered an area where one plus one does not equal two. This vision will be updated later, in a sense, eliminating the distinction between I and He and evolving into the basic motto of the unity of Being: Lā mawjūda illā Hū= There is no Being other than Him.

Bergson'un Felsefesinde İbrahim Kalın'ın Modernite Eleştirilerini Yeniden Okumak

Re-reading İbrahim Kalın's Critiques of Modernity in Bergson's Philosophy

İbrahim Emre GÜNAY 

Yıldız Teknik Üniversitesi, Yabancı
Diller Yüksekokulu, İstanbul, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
İbrahim Emre GÜNAY
E-mail:
ibrahimemregunay@gmail.com

Geliş Tarihi/Received: 13.11.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 11.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 17.04.2024

Atrif: Günay, İbrahim Emre. "Bergson'un Felsefesinde İbrahim Kalın'ın Modernite Eleştirilerini Yeniden Okumak". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 26-41.

Cite this article as: Günay, İbrahim Emre. "Re-reading İbrahim Kalın's Critiques of Modernity in Bergson's Philosophy". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 26-41.



The content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Çalışmamızın konusu ve amacı düşünce dünyasında çalışmalarıyla önemli bir yere sahip olan İbrahim Kalın'ın modernite eleştirilerini ortaya koymak ve bu eleştirileri Bergson'un felsefesiyle yorumlayarak yeniden değerlendirmek ayrıca Kalın ve Bergson'un birbirini tamamlayan benzer düşünceler ortaya koydukları göstermektir. Her iki düşünürün de çalışmalarında modern insanın akıl temelinde yarı tanrısal özne rolüne karşı, modern aklın ötesindeki gerçekliği ve akli yapan öncesi ve sonu olmayan bir varlığı temel almaları çalışmamıza konu olmalarını sağlamıştır. Kalın'ın hayatın anlamının, ilerlemecilik anlayışı doğrultusunda her şeyin akıl temelinde belirlenmesine karşı bir modernite eleştirisi olarak Tanrı inancını koymasının nedenleri, Bergson'da modern düşüncenin ötesinde bir varoluşu ifade eden sezgi, süre, oluş, şuur ve tekâmül gibi kavramlar üzerinden yorumlanarak, Kalın'ın eleştirilerine farklı bir perspektiften anlamsal olarak katkı sağlanacaktır. Bu bağlamda Kalın'ın merkezinde modern insanın Tanrı'dan bağımsız bir şekilde aklını kullanmaya kalkması ve kendisini dünyanın geri kalanına karşı üstün gören bir varlık olarak düşünmesinin olduğu modernite eleştirilerinin, Bergson'un felsefesi üzerinden yeniden okunması mevcut literatürü zenginleştirmesi açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, İbrahim Kalın, Henri Bergson, Aydınlanma, Modernite, Süre, Sezgi.

ABSTRACT

The subject and aim of our study is to reveal the criticisms of modernity by İbrahim Kalın, who has an important place in the world of thought with his works, and to re-evaluate these criticisms by interpreting them with Bergson's philosophy. In addition, it will be shown that Kalın and Bergson put forward similar thoughts that complement each other. The fact that both thinkers base their works on the reality beyond the modern mind and on a being that has no beginning or end as well as making reason, as opposed to modern man's role as a semi-divine subject on the basis of reason, has made them the subject of our study. The reasons why Kalın puts the belief in God as a criticism of modernity against the meaning of life being determined on the basis of reason in line with the understanding of progressivism, are interpreted through concepts such as intuition, duration, becoming, consciousness and evolution, which express an existence beyond modern thought in Bergson. In this context, re-reading Kalın's criticisms of modernity, which center on modern man's attempt to use his mind independently of God and think of himself as a being superior to the rest of the world, through Bergson's philosophy, is important in terms of enriching the existing literature.

Keywords: Sociology, İbrahim Kalın, Henri Bergson, Enlightenment, Modernity, Duration, Intuition.

GİRİŞ

İbrahim Kalın, Türk siyasetinde etkin bir konuma sahip olmasının yanı sıra önemli bir akademisyen ve düşünce insanıdır. Kalın'a göre Modern Batı medeniyeti insanlığın önünde duran yegâne medeniyet değildir. Bu bağlamda Kalın, modern Batı'nın evrensellik iddialarına karşı ortaya koyduğu eserleriyle, Batı aklının ürettiği ve yaydığı değerler ve bu değerler üzerine kurulan hayat görüşüne karşı İslam anlayışının iç dinamikleri temelinde düşüncesini ortaya koyarak meseleye eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır.

Modern Avrupa insanı Aydınlanma sonrası kilisenin öğretilerinin dışında, laik, pozitivist felsefe doğrultusunda ve kapitalist sistemle uyumlu olarak kendi maddi yaşamını üretirken, manevi değerlerini önemli ölçüde yitirmiştir. Bugün Avrupa'nın içine düştüğü düşünsel bunalımların en önemli nedenlerinden biri bu manevi değerlerin yok oluşudur diyebiliriz. Kalın'a göre önemli medeniyetlerin hepsinin temelinde inanç önemli bir rol oynamıştır.¹ İnanç temelinde aklın değerlendirilmesi, insanın evrende kendi konumunun ve sınırlılıklarının farkına varmasını sağlar. Ancak akıl eğer modern bilimin içinde kullanılır ve modern bilime göre rasyonel olmayan her şey inkâr edilirse ya da akıl yoluyla anlaşılacak oluşların varlığı dışarıda bırakılırsa, son derece hegemonik, sınırlayıcı ve tek boyutlu bir evren anlayışı oluşmaktadır. Düşüncenin bu sınırlılık ve despotik yaklaşım üzerine kurulması, insanın ruhundan, başka bir deyişle daha büyük bir gerçekliğin varlığından kopmasına neden olur çünkü insanın evreni uzam ve zamandan bağımsız düşünebilmesi ve kendi varlığını idrak edebilmesi sadece aklın temelinde pozitif bilimlerle olabilecek bir şey değildir. Modern insanın aklın ötesinde, içinde yaşadığı düzenden bağımsız, tefekkür, zikre ve en önemlisi sezgiye ihtiyacı vardır. Bizim dışımızdaki gerçek, aklın gerçeği değildir, akılı da yapan, öncesi ve sonu olmayan varlığın gerçekliğidir. Kalın, Aydınlanma sonrası modern insanın Tanrısız bir hayatı anlamlandırma çabasına, hayatın anlamının Tanrı inancında saklı olduğu düşüncesiyle karşılık vermektedir. Dünya anlamını kendinden değil, kendi dışından almaktadır.

Akl ve olgu arasındaki ilişkinin ötesinde sezgi ve oluş üzerine düşüncelerini ifade eden Bergson, aynı zamanda Aydınlanma'nın rasyonalite temelinde ilerlemecilik anlayışını ve başka bir deyişle her şeyin hesaplanabilir ve öngörülebilir olmasının üzerine kurulan gerçekliği eleştirmiştir. Gerçeklik oluş ve süreden oluşmaktadır ve bu yüzden gerçekliğe sadece akıl ile ulaşamayacağını düşünen Bergson, Batı tarafından irrasyonalist ve sezgici bir düşünür olarak addedilmiştir.² Akıl yoluyla zaman kavramını ve zamanın içinde akan insanı tanıyabilmek mümkün değildir. İnsan geçmişiyile yaşamaktadır ve sürekli oluş halindedir. Bu nedenden ötürü akıl ile yaşamı anlamlandırmak yaşamın ritmini bozmaktadır. Modernitenin sonucu ortaya çıkan liberalizm, pozitivizm, sosyalizm gibi kavramlar toplumları kendi ürettikleri belirli yasalarla hapsederler. Toplumları süreden kopararak başka bir deyişle özlerinden kopararak sisteme eklemeler. Bergson felsefesinde iç ses ya da süre evreni anlamlandırmada ve gerçekliğe ulaşmada ana yoldur. Böylece hayatın tekâmülü anlaşılabilir. İnsan kendini anlarsa, evreni de anlayacak ve evrenin mutlak bilgisine başka bir deyişle hayatın tekâmülüne ulaşabilecektir. Bu bağlamda insanın sadece akıl tarafından anlamlandırılmayacağı ve oluş halinde bulunan insani ve doğal sürecin sezgi ile kavranabileceği düşüncesi Bergson'u diğer önemli filozoflardan ayırmıştır. Bergson'un Batı'nın mekanik, salt akılcı, ruhtan yoksun durumunu açığa vurması ve eleştirmesi ve bu eleştirisini akla ve tekniğe karşı süreyi, sezgiyi ve yaratıcı tekâmülü ortaya koyarak yapması, İbrahim Kalın'ın modernite eleştirilerinin daha sarıh ele alınmasını sağlaması açısından önemlidir. Henri Bergson ve kendinden sonra gelen Kalın'ın düşünceleri ve açıklamaları birbirleriyle uyumlu bir felsefe ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın amacı, Kalın'ın yaptığı modernite eleştirilerinin, modern Avrupa insanının kendini, düşünsel olarak yanlış inşa etmesiyle ve bu bağlamda kendini içinde yaşadığı evrende yarı Tanrısız konumlandırmasıyla ilgili olduğunu göstermektir. Bergson'un felsefe anlayışında kendini bulan insanın ve diğer her şeyin bir bütünlük içinde var olduğu, aklın ötesinde, kendine özgü bir dünya vardır ve modern insanın bugün sahip olduğu düşünsel dünyasının oluşumunun temelinde aslında bu dünyadan kopuşun olduğu Kalın'ın eleştirileri üzerinden Bergson'un açtığı felsefi perspektiften gösterilecektir. Kalın'ın eserlerinde ifade ettiği moderniteyle ilgili eleştirel düşünceleri, Bergson'un felsefesinde modern düşüncenin ötesinde bir varoluşu ifade eden sezgi, süre, oluş, şuur ve tekâmül gibi kavramlarla daha iyi anlaşılabilir. Her iki düşünürün de insanın aklının ötesinde bir dünyanın olduğu ve modern insanın bu dünyanın bir parçası olduğunda kendi ve evren arasında bir denge kurulabileceği ve kendi iç huzurunu yakalayabileceği ortak bir perspektif oluşturmaktadır. Kalın'ın modernite eleştirileri ve Bergson'un felsefesi başka bir deyişle Kalın'ın güncel tartışmalarının Bergson'un yaklaşımıyla ete kemiğe bürünebileceği düşünülmüştür.

Çalışmamızda önce Henri Bergson'un düşünce dünyası ana hatlarıyla tanımlanarak, modern insanın kendini inşa ettiği yeni yapının içine hapsedilmesiyle ilgili eleştirileri ortaya konacaktır. Sonrasında İbrahim Kalın'ın düşünce dünyası ana hatlarıyla

¹ İbrahim Kalın, *Açık Ufuk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 11.

² Ali Osman Gündoğan, *Bergson* (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 49.

tanımlanarak modernitenin sorunlu yanlarına getirdiği eleştirileri ortaya konmaya çalışılacaktır. Eleştirel alanların seçimi Kalın'ın düşünceleri doğrultusunda belirlenmiştir. Son bölümde Kalın'ın moderniteye yönelik eleştirileri Bergson'un felsefesi üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. HENRI BERGSON'UN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ANA HATLARI

Bergson felsefesinin önemi, pozitivist yaklaşımın yıkıcılığı etkisinde, mutlak hakikate ulaşma umudunu kaybeden insanlığın, sezgi metoduyla yeniden bu umuda kavuşmasından gelmektedir.³ Ruhsal olaylar bir birine benzemeyen, her an oluş halinde ve sürenin bir parçası olarak daima yenilenen dinamik özellikler içermektedir. Bu bağlamda, insan ve içinde yaşadığı yeryüzü sürekli oluş halinde, akışkanlık gösterirken, insanın doğası statik metotlarla kavranamaz. Bergson, süre düşüncesini uzaya ait tasarımların dışında, bu tasarımlara karşı ortaya koymuştur. Çünkü modern zamandan farklılık göstererek, zamanı bütünsel olarak ve kendi akışkanlığı içinde ele alan süre tek gerçekliktir ve sürenin dışında hiçbir şey var olamaz. Ancak, süre aynı zamanda kendini sürede yaratan şuurdur.⁴ Süreyi anlayabilmek için insanın kendisini süreye göre düzenlemesi gerekmektedir. Bergson, maddi dünyaya ait olan akıl ile iç dünyaya ait olan sezgiyi birbirlerini tamamladıklarından dolayı bir bütün olarak kabul etmektedir. Sezgi anlayışı, şuurun hayata çevrilmesinden dolayı yaratıcılıkla ilgilidir ve maddi dünyadan kaçışı ifade etmektedir. Sezgi, şeyleri görünmez yanlarıyla, derinlikleriyle ve bütün gizemiyle kavramaktadır.⁵ Kendimiz hakkında kim olduğumuz, nereye gittiğimiz, kâinattaki görevimizle, geçmişimizle ve geleceğimizle ilgili aklın bizi hapsettiği kavram ve sembollerin dışında bir ışıktır. Kavramlar ya da semboller asla gerçeği tam olarak ifade edemezler, sadece birer gölge olarak kalabilirler. Bu kelime ve semboller aklın gerçekliği bozan ve kurgulayan yapısının sonucudur. Buradaki akıl mekanik dünyanın bir parçası olarak, o dünyayla ilgili pratik yaşamı desteklemektedir. Kavram hakikati tanımlayamaz çünkü pratik bir şemadır, hakikati bozar ve onu kurgular ya da yapay olarak üretir. Kavramın yanı sıra, tahlil de hakikati bozmaktadır çünkü hareketli olandan hareketsiz unsurlar çıkartmaya çabalamaktadır. Her iki kavram da modern bilimde mutlak bilgiye ulaşmak için son derece gereklidir. Fakat tahlil etmek bir şeyi önceki bilgiler üzerinden incelemek ve çıkarımlar yapmak demektir. Akıl kavramlar oluşturarak ve bu kavramlar üzerinden tahliller yaparak kendini ortaya koyarken, modern bilimin ve yaşamın merkezindeki yerini almıştır. Bergson'da sezgi, şuurun madde dünyasını geride bırakarak, hayat âleminde yaşamasıdır. Başka bir deyişle, sezginin aklın sınırlarını aşmasıdır ancak bu aşma düzeyine çıkış yine aklın sayesinde olmaktadır. Akıl ve sezgi farklı dünyalara ait olsalar da birbirleriyle etkileşim halindedirler. Akıl maddeye, sezgi hayata aittir ancak akılsız bir sezgi içgüdüden başka bir şey olamaz. Akıl şuurun sezgisiyle yaşamasını sağlar. Bergson'un sezgisi kelimenin geniş anlamıyla akıl hareketidir. Fakat, bu akıl kendinin sonucu olmayana yakalamak için kendi doğasına aykırı, kendi istikametinin tersine çevrilen bir akıl hareketidir. Akıl ve sezgiye ayrı dünyalara ait oldukları için farklı yaklaşan Bergson, sezginin içgüdüden ortaya çıktığını düşünmüştür. Çok eskiden içgüdü ve akıl aynı saftaydılar ancak sonra hayat hamlesi ileriye doğru aktıkça içgüdü ve akıl birbirlerinden ayrıldılar. İçgüdü canlının doğaya olan uyumuyla ilintili bir şekilde, yine doğanın verdiği bir melekedir ve bağlı olduğu hayatı muhafaza etme eğilimindedir. Onun hayati menfaatiyle ilişkisini sonlandırması sezgiyi meydana getirmiştir. Bu bağlamda sezgi yine bir tür içgüdüdür ancak kendi menfaatini sonlandırarak, kendi kendinin farkında olan, konusunu düşünmeye ve genişletmeye muktedir olmuş bir içgüdüdür.⁶

Bergson düşüncesinde akıl şuura yabancıdır ya da madde ile kaynaşmasından dolayı tam bir şuur kabul edilemez. Akıl, dış dünyayla ilgili pratikleri temsil ederken, aynı zamanda atomcu bir özellikte kendinde barındırmaktadır ve yapısı dolayısıyla hayatı anlamlandıramaz.⁷ Akıl değişmez halde eşyayı tanımaktadır, zamanı mekâna yerleştirir ve kendini son gerçek olarak takdim eder. Akıl süreyi tanıyamaz çünkü ilgisinin dışındadır, o zaman yaratıcılığı da tanımaz. Akıl kendini mekân içinde var etmektedir başka bir deyişle, mekân içinde aldığı duyumlara bütünsellikten uzak parçalara ayrılmış şemalar vererek onları adlandırır ve mekâna ait süreksizliği zorla kabul ettirir.⁸ Bergson'un karşı olduğu maddenin salt akıl yoluyla biçimlenmesidir ya da bütünlüğünden koparılabilir sınırlandırılmasıdır çünkü modern akıl sürekli hareket halindeki maddenin durağanmış gibi kabul edilmesi sonucunu getirmektedir. Eğer aklın eseri olan kavram ve semboller ortadan kaldırılarak maddenin derinliğine nüfuz edilirse o zaman bu durum, sürecin içine girmektedir.

Madde hayatın pratiğini ifade etmektedir ve sürenin en seyrek halidir.⁹ Bu bakımdan, hayat da ritmini maddeden almaktadır ve gücünü de kendini zorla kabul ettirme sürecinden elde etmektedir. Hayat hamlesi kâinatın evrimini ifade etmektedir.

³ Nurettin Topçu, *Bergson* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 15.

⁴ Topçu, *Bergson*, 33.

⁵ Halil Nimetullah, *Henri Bergson Şuurunun Bilavasita Mütalaaları Hakkında* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 11.

⁶ Topçu, *Bergson*, 83-85.

⁷ Henri Bergson, *Ruh Teorileri; İnsan Ruhu ve Kişiliği*, çev. Esat Burak Altıntaş (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 81.

⁸ Topçu, *Bergson*, 80.

⁹ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 29.

Hayat, sürekli hareketi, canlılığı ve yaratıcılığı içinde barındırmaktadır.¹⁰ Ancak bir yerde engelle karşılaştığında farklı kollara ayrılarak ilerlemeye devam etmektedir. Canlı türler sürekli bölünerek ve her bir bölümün sürekli hamle yapmasıyla ve kendine has olarak edindiği amacı doğrultusunda ilerlerler.¹¹ Bu evrimin en üstünde ise insan bulunmaktadır. Bu bağlamda, kâinat süreye tabidir. Evrende tüm canlılar sürenin içinde bir bütün olarak birbirbirlerini tamamlarken, koşullara da kendilerini uyumlamakta ve evrimleşmektedirler. Hayat maddeyi bir engel olarak yaratmıştır çünkü hayat hamlesi gücünü ve hızını kendine direnç gösteren maddeden almaktadır. Şuurlu insan maddenin etkisini azaltmaya çalışarak var oluşunu anlamlandırırken, tüm canlılar kendi aralarındaki uyumla maddenin aktığı yönün tersine ilerlemektedirler. Bergson için asıl hakikat süredir.¹²

Sürekli oluş hali dışarıdan akıl yardımıyla anlaşılabilir. Bergson'un mücadelesi aklın dışına çıkarak insanın kendini bulması ve böylece sezgisini elde etmesidir. Ancak, buradaki en önemli şey dış gerçekliği ya da hakikati anlamak için sadece aklın dışına çıkmanın yeterli olmadığı, insanın da kendinin dışına çıkması gerektiği başka bir deyişle, özne ve nesneyi bütünleştiren gerçeklik içinde yerleşmesi gerekliliğidir. Bergson'da dinamik bilgi, sezgiyle aynı anlamda kullanılır çünkü bilgi hakikatin doğurucu hareketiyle bütünsellik içindedir. Dinamik bilgi insanı hakikatle bütünleştirirken, dış dünyanın sezgisine götürmektedir ve ancak bu şekilde yaratıcı tekâmül düşüncesine ulaşılabilir.

Şuur, dış dünyanın sunduğu hayallerden kendisi ile ilgili olanları seçmektedir. Hatıralar geçmişe doğru daireler şeklinde bulunurken, hafıza bunlardan uygun olanları seçmektedir. Şuur için hafıza tarafından seçilen hatıralar her şeyi oluşturmaktadır. Ancak bu durum sadece insanın kendisiyle ilgili olan, kendisine özel bir durumdur. Eski hatıralar etkisinde dışarıdaki hayaller seçilir ve bu hayaller yeni duygu hallerini eski hatıralara enjekte ederler böylece vücut da teessür halleri oluştururlar. Bu durum, insan ve dış dünya arasında karşılıklı devam eder. Vücut, kendini çeviren dış hayallerin ortasında onlardan aldığı duyumları yine onlara geri veren bir merkez konumundadır. Bu merkez konumu belirleyen ise, insanın geçmişinde yaşadığı deneyimlerdir çünkü bu deneyimler benzer hayalleri seçmektedir. Geçmiş ve şimdi kendi aralarında bütündür. Bergson'a göre eylem, insanı ileriye atarken arkasında bıraktığı boşluk hatıralarla doldurulmaktadır. İnsanın kendi içine dönmesi ve sezgilerine ulaşabilmesi, onu nefse bağlayan hatıralarından ve çıkar ilişkilerinden uzaklaşmasıyla mümkün olabilir. İnsan bir şeyi kavram ya da sembollerle ifade edilmesinin dışında yakalamak istiyorsa, öncelikle düşüncesini rafine edebileceği ya da süreyi yaşayabileceği bir yerde olmalıdır.

1.1. Bergson'un Aydınlanmış Akla Eleştirisi: Sezgi

Bergson akıl yoluyla gerçekliğin anlaşılabilirliği düşüncesine ya da bilimde akli tek bilgi sayan yaklaşımlara karşı bir duruş sergilemektedir. Bergson'un karşı durduğu anlayışa göre, sadece aklın gösterdiği yolda ilerlendikçe, insan tabiatı egemenliği altına alabilir ve onu akıl yoluyla kurgulayarak kendi gerçeğinin bir parçasına dönüştürebilir. Bu bağlamda akıl ve gerçeklik arasında bir uyumluluk söz konusudur diyebiliriz. Akla yatkın olan gerçek olmaktadır ki bu yaklaşım insan aklını tek belirleyici konuma getirmektedir. Aydınlanma düşüncesi akıl yoluyla her bilinmezini aydınlatılacağını, özgür insan iradesinin her türlü bilimsel ilerlemeyi sağlayacağını kapsamaktadır ve bu bağlamda ileriye doğru akan bir zaman anlayışını getirmiştir. İnsan kendini sil baştan yaratabilir, cesur, onurlu, adil, zengin, nüfuzlu olmayı seçebilir ya da seçmeyebilir.¹³ Modern insan her şeyi aklın ışığında formüle ederse, ilerleme kaydedebilecek ve sonunda mükemmelliğe ulaşabilecektir. Aydınlanma dönemiyle Tanrının ebedî zamanı mekâna bölünmüş, ilerlemeci, rasyonel aynı zamanda seküler insanî bir zaman anlayışına geçilmiştir.

Modern anlayışta insanın varlığı ve yaşamı determinist ve mekanik bir düzeye hapsedilirken, yaşam ile madde arasındaki fark gözetilmemektedir ve ruh-beden ilişkisinde ise, beden merkeze alınmaktadır. Oysaki yaşam canlılık demektir ve yaşamın sürekli oluş içinde olması, yenilenmesi, yaşama sabit bir veri olarak yaklaşan ve yaşamı olgulardan oluşturarak ve aralarında nedensellik ilişkileri kurarak yasalar oluşturan determinist-mekanist anlayıştaki pozitif bilimlerle açıklanamaz. Bu bağlamda Bergson'un yaklaşımı, Aydınlanma sonrası bilimcilik, akılcılık ve deneycilik eleştirisini temsil etmektedir.¹⁴ Ölçülemeyen ya da hesaplanamayan, içerik ve biçimsel olarak anlaşılması metafizik bilgi gerektiren başka bir evren daha vardır ve bu evren madde temelli evrenden farklılık arz etmektedir.

Bergson, yaşamın gizemiyle ilgili çalışmalarında akıl, mantık gibi kavramların ötesinde kendine has bir yol izlemektedir. İnsan aklıyla dış dünyasıyla ilgili, madde âleminde bir gerçekliğe ulaşabilir ancak yaşamın bilgisini sezgiyle kavrayabilir. Evrendeki

¹⁰ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), 73.

¹¹ Lucius Hopkins Miller, *Bergson and Religion* (New York: Henry Holt and Company, 1916), 66.

¹² Topçu, *Bergson*, 39.

¹³ Zygmunt Bauman, *Postmodernizmin Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 255.

¹⁴ Mustafa Şekip Tunç, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekâmül*, mlf. Henri Bergson (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 7.

tüm varlıklar bir süreklilik ve oluş içindedir. Bergson'a göre sürekli oluş demek olgu ve varlık anlayışlarının, statik ve dinamik ilişkisi bağlamda sonlanması demektir. Bilimin, evrenin kavranmasında sürekli oluşun doğrultusunda kendini yeniden kurması gerekir. Bu yeniden kurma ise, önce ruh ve yaşam arasındaki ilişki alanından yani sezgi dünyasından başlamalı ve aklın ait olduğu madde alanına karşılıklı dayanışma içinde tesir ederek geçmelidir. Evrim, türlerin birleşimi yerine parçalanma ve ayrılma yoluyla, sapmalara uğrayarak ilerlemektedir ve karmaşık bir hale gelmektedir.¹⁵ Bu karmaşıklık ya da sürekli oluşum Bergson'da sezginin temel unsur olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sezgi, insanın doğuştan gelen bir özelliğidir. Kaynağı etrafında herhangi bir delil yaratmayan bir oluş olarak sezgi, ölçülemez, somut olarak ortaya konamaz, insan eyleminin sonuçlarıyla varlık kazanır.¹⁶ Başka bir şekilde ifade edecek olursak "gerçekliği dolaysız olarak içten ya da içeriden hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymadan kavrayabilme" becerisidir. İnsan sezgisiyle sürenin bilgisine ulaşabilir. O zaman, sezgi süreyi anlayabilmektir diyebiliriz. İnsan kendi iç sesini dinlediğinde, parçası olduğu süreyi kavrar ve böylece gerçekliğe ulaşabilir.

1.2. Bergson'un İlerlemeci Zaman Eleştirisi: Süre

Bergson müspet ilimlerin ele aldığı zaman kavramını kendi felsefesinde sorunsallaştırmaktadır. Zaman, süre ya da içsel zaman ve matematik ya da mekanik zaman olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Matematikğin bütün akıl yürütmeleri mekâna ait olması nedeniyle gerçek zamanla ya da Bergson'a göre süreyle bir ilgisi yoktur. Başka bir deyişle, içsel olmayan mekanik zaman, aklın temelinde insanın madde üzerinde iktidar kurması amacıyla zamanın mekânsallaştırılmış halidir. İnsanın aklını kullanarak dış dünyayla kurduğu somut ilişkilerin bir fonksiyonudur. Bergson'un süre anlayışı önceden takdir edilemeyen bir oluştur çünkü her an yenidir ve akıldan bağımsız, dünyevî zamanı yutan, ardışık olmayan ve parçalanamayan bir zamandır. Zaman, modernler için saat kadranı çevresinde kendini bulan, soyut ve mekânla ilintili boş bir zamandır. Süre şuurun halleridir ya da sürekli akış halindeki şuurun oluşu ve değişimidir. Şuur halleri nicelik olarak hesaplanabilen ya da ölçülebilen özellikler taşımaz ancak içinde çoklu nitelikler barındırmaktadır. Ruhsal yaşam şuurun sürekli değişimini ifade etmektedir ve bu bağlamda ruh ne tek bir cevher ne de atomlardan yapılmış bir mozaiktir. Süre bir cinsten olan ölçülür bir mekândan ibaret olmanın aksine insanın şuurunun oluşumudur ve yaratıcı bir tekâmüldür.¹⁷ Yaşamın özü olan süre her ânı farklı oluşlardan oluşan sürekli bir değişme, durmayan ruhi bir oluştur. İki zamansal yaklaşım arasındaki en belirgin fark Bergson'un süre olarak kavramsallaştırdığı zamanın hareketli olması ve sürekli akışı ve oluşu ifade etmesidir, bu görüşün aksi istikametindeki matematiksel ya da mekanik zaman ise hareketsizliği, donukluğu, işlemselliği ya da hesaplanabilirliği ve öngörüyü içinde barındırmaktadır.¹⁸ Kişiliğimiz sürekli akış halinde olan şuurumuzun ya da sürenin kendisidir. Ruh hayatının huzurlu olabilmesi süreye maruz kalmakla mümkün olabilir. Bergson'a göre süre de sezgi gibi, içgüdüden doğmuştur ve zamanla içgüdüden bağımsızlaşarak, bir oluş halinde yaşanan gerçek yaratıcı zamana dönüşmüştür. Bütün bir varlık âlemiyle birlikte, uzayın kendisi de sürenin içindedir, dolayısıyla ona tabi olarak varlığını sürdürmektedir.¹⁹

1.3. Bergson'un "Benlik" Eleştirisi: Şuur

Bergson, şuur kabuk ve iç tarafı olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁰ Madde dünyasına ait olan akıl kabuk tarafıdır. Burası neden sonuç ilişkisini ve determinist yaklaşım içinde olgular arasındaki ilişkileri, insanların bu ilişkiler üzerinden kurdukları pratik yaşamı içermektedir. "Ben" katılmış ve mekâna hapsolmüştür, sabit ve ölüdür. İç taraf ise Bergson için şuurun esas tarafını ya da hakiki beni barındırır. Şuur sürekli akış halinde değişimi ifade ettiği için geleceği ön görmek ya da bilmek de olası değildir. Akış içinde bilinmezlik ve hareket barındırmaktadır.

Süre içinde şekil alan benlik aslında şuurdur ve şuur hareket halinde ve özgür bir şekilde akarken, çok geniş alanları kaplayan geçmişi gerisinde bırakır ve geleceğe doğru yol almaktadır ancak geçmiş gelecekle ilgili bir bilgi veremez çünkü her an yeni bir oluştur. Madde dünyasının dışında sürekli oluş halindeki şuur özgürlüğün tam da kendisidir. Ne eşi ne de benzeri vardır; olduğu anda geçmişin bir parçasına dönüşen anlar şuur ya da beni ifade ederken, gelecekte bilinmezliği ifade etmektedir. Şuur harekettir ama aynı zamanda bütünseliktir. İçinde yaşanan an geçmişin ucudur ve durmaksızın ileriye akmaktadır. Eğer parçalanırsa bu durum aynı zamanda özgürlüğün de önüne geçmek ve yaşamı ya da şuur başka bir deyişle "beni" hegemonya altına almak anlamına gelmektedir. Modern bilimin doğaya karşı yaptığı gibi insan doğasının bir bütün şeklinde parçalara ayrılarak ve birbirinden kopuk bir şekilde ele alınması önemli bir hatadır çünkü akış bir bütündür ve parçalara ayrılamaz. İnsan maddi dünyada yaşamını devam ettirirken karar almaktadır, bu karar sürekli oluşun sonucunda oluşmaktadır. "Ben" sürekli

¹⁵ Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 135.

¹⁶ Ayşe Eroğlu, *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 123

¹⁷ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 23-28.

¹⁸ Henri Bergson, *Düşünmek ve Olmak*, çev. Elif Yıldırım (İstanbul: Oda Yayınları, 2019), 9.

¹⁹ Topçu, *Bergson*, 33.

²⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 29.

olurken değişmektedir ve ruhta yenileşmektedir ancak bu sürekli akan ve yenileşen ruh başka bir deyişle temel ben, kabuk beni değiştirmektedir. Bu değişim kendini karar alma süreci olarak göstermektedir. Bu iki benlik birbirinin içine girmiş ve birbirlerini tamamlayan benliklerdir.

Özgürlük temel bende bulunmaktadır çünkü belirleyici olan akıl değil sürekli oluş ve akıştır, başka bir deyişle şuurdur. Şuur ise eylemden oluşur ve eylem sürenin bir parçası olarak şuurdu ilerlemeyi getirmektedir. Temel ben özgürdür çünkü burada madde ve mekân üzerinden okuma yapılamaz. İnanç ya da estetik duygular ya da diğer insani duygular en özgür olan insani niteliklerdir ve bu nitelikler akıl, mantık ve madde dünyasına ait olan determinizm çerçevesine yerleştirildiğinde, sınırlandırılmış hatta yeniden düzenlenmiş ve kurgulanmış olmaktadır. Bu bağlamda, günümüz maddi yaşamında insanların özgür kalabilmesi olanaksızdır denilebilir.

Bergson, ruh olayları ile beyin arasına mesafe koymaktadır ve birbirlerinden ayırmaktadır. Ruhsal olaylar beynin bir fonksiyonu değildir. Başka bir deyişle, Bergson'a göre beyin dış dünyadan aldığı etkileri sinirler vasıtasıyla bedenin gerekli yerlerine gönderen, merkez konumda bir seçme ve ayırma organdır.²¹ Beyin dış dünyadan sadece eyleme çevirebileceklerini almaktadır ve bunlarda imajlar olmaktadır. Ancak imajlar dış dünya ile tam olarak uyumlu olmayabilir, "ben" burada dış dünyadan kendini ayırabilme yetisine sahiptir.²² O zaman şunu söyleyebiliriz; "ben" ya da şuur dış dünyaya mesafe koyarak kendi dünyasını kurabilir. Hafıza şuur ya da "ben" ile ilgili sürekli akış içinde kendini göstermektedir. Şuur önceki şuur hallerine dönemez ve sürekli geleceğe doğru akmaktadır. Başka bir deyişle, sürekli akış halindeki "ben" hatırlamak için geçmiş hallere de bakamaz. Bergson'a göre geçmiş ruhi yaşamımızın bir parçası olarak kendiliğinden şuura gelmektedir. Ancak bunun için süreye tabi olmak gerekmektedir çünkü geçmişin bir nehir gibi insanın şuuruna akması sürekli oluş halindeki şuurun kendisini kabuk ya da iç taraf içinde konumlandırmasıyla ilintilidir. Bu konuma göre ya da bu konumun yakından uzağa doğru halkalar şeklinde çağrıştırdıkları şuura ya da "ben"e akış yapar ve hatırlama gerçekleşir. Geçmiş, şuur oluş halinde ileriye akarken arkasından ona gelir, geçmiş ve şimdi birlikte geleceğe ama geleceğin bir parçası olarak akarlar. Hatırlama ya da unutma gibi oluşlar maddi dünyanın koşullarıyla ilgilidir. İnsan maddi dünyaya karşı arasına mesafe koyduğu ölçüde geçmiş kendisine gelebilir, dinamik ya da sürekli oluş halindeki hafıza ve şurudan yararlanabilir. Şuurun görevi dinamik hafızanın müphem ve taşkın verilerini pratik hale getirmektir. Zihin hayatı ise dinamik hafızanın görevidir.

1.4. Bergson'un Evrim Eleştirisi: Yaratıcı Tekâmül ya da Hayat Hamlesi

Hayat canlılar silsilesinde yetişmiş bir organizma vasıtasıyla bir tohumdan diğerine giden bir cereyan gibi görünmektedir. Bergson, birlik dairesi içinde yaratıcı bir realiteye inanmaktadır. Bunun adı hayat hamlesidir.²³ Bergson'a göre, "Hayat hamlesi, niçin bütün varlıkları türlü tekâmül boylarına ayırmıştır?" sorusunun cevabı maddenin hayat hamlesine karşı ters akış gerçekleştirmesidir. Başka bir deyişle, hayat kendini yaparken, madde kendini bozmaktadır. Hayat sürekli oluş halinde, canlı bir harekettir ve maddenin çürümesini engeller. Hayatın güneşten aldığı enerjiyi kendi hamlesiyle yeryüzüne saçarak kendini gerçekleştirmesi aslında determinist temelli maddi sistemlerin yanında, özerk yaşam organizmaları yaratmak amaçlıdır ve bunun Bergson'a göre ifadesi hayat hamlesidir.

Süre, daimi oluşu ifade ederken, yeryüzünün her yerinde geçerlidir çünkü yeryüzünde oluşun gerçekleşmediği hiçbir yer yoktur. "Süre" yaratıcı tekâmülün bizzat kendisidir.²⁴ Tekâmül geçmişini hatırlayarak ileriye doğru akıştır, oluştur. Hayat sürekli yeni şekiller ve neveler yaratan bir hamledir. Yaratıcı Tekâmül, sürede ardışık olmayan, yekpare ve parçalanamaz bir bütünlük içinde gerçekliğin yanı sıra olasılıkların da sürekli yaratıldığı her türlü hayat hamlesidir.²⁵ Süre, insanın dışında yer alan, bölünebilen ve ölçülebilen mekanik ya da matematiksel nicel bir zamana karşı, bölünemez, parçalanamaz nitel bir zamanı ifade ederken, aslında süre yaratıcı tekâmülle birlikte var olmaktadır ve anlamını yaratıcı tekâmülden almaktadır. Hayat birbirinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir hamlenin devamıdır. Bergson canlı hayattaki türlerin varlığını ve birbirlerinden ayırık oluşlarını içinde yaşanılması için gerekli olan koşullara uyum sağlanmaya çalışılmasının bir sonucu olarak görmektedir. Bu koşullar maddi koşulların direncidir. Bergson hayat hamlesini patlamış büyük bir güllere benzetir. Patlayan gülle zamanla içinden daha küçük güller çıkararak patlar, sonra yine daha küçük güller çıkararak patlar ve günümüze kadar patlayarak gelirler ancak bu patlamalar sonucu saçılmalarına yegâne engel maddedir.²⁶ Bergson'un tekâmül anlayışı dinamik

²¹ Bergson, *Zihin Kudreti*, 72.

²² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 38.

²³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 44.

²⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 93.

²⁵ Bergson, *Düşünmek ve Olmak*, 19.

²⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 47.

bir hareket olarak önce güllerdeki patlama gücüyle sonrasında bu güllerinin çevresindeki maddenin direnciyle açıklanabilir. Hayatın bütün türleri bu çarpışmanın sonucudur. Hayatın bütünlüğü içinde bitkiler, hayvanlar ve insanlar türler olarak bir bütünlük içinde birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bitkinin uyuşukluğu ve hayvanın içgüdü kavramsal olarak zıt olsalar da birbirlerini tamamlarlarken, aynı şekilde içgüdü ve akıl da birbirlerini tamamlamaktadırlar. İçgüdü organik aletler yapıp kullanan melekedir, akıl ise maddi aletler yapıp kullanan melekedir. Bergson, Spencer ve Darwin'in yüzeysel evrim anlayışına da karşı çıkmıştır.²⁷ Bergson'a göre, evrim niceliksel birikimlerin zaman içinde niteliksel değişimlere doğru dönüşme süreci değildir çünkü zaten özünde nitelikselidir. Aksi takdirde evrim kesintili bir süreç olurdu, Bergson'un anlayışında süre dışı kalırdı.²⁸

2. İBRAHİM KALIN'IN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ANA HATLARI

Kalın'a göre insan kendi etrafındaki varlıklara karşı kendini efendi olarak görmez ve tahakküm kurmazsa, kendiyle barışık, en önemlisi kendi geleceğini teminat altına alarak özne konumunu yitirmeden, varlığa karşı huzur içinde olabilir. Kalın, insanın eylemlerinin daha yüksek ve aşkın bir çerçevede temellendirilmesi savunmaktadır.²⁹ İnsan varlık dairesinin önemli bir parçasıdır ve bu daire içinde bir anlama sahiptir.³⁰ Modern birey, hayatın anlamını kendisinin özne olma durumunun sonucunda bulduğunu düşünmektedir. O zaman dünya daha bencil ve insan merkezli olmaktadır. Buradaki en önemli husus, insan merkezli olan modern medeniyet düşüncesinin bugün geldiği noktada insanın aklından çok arzu ve hazlarını tatmin eden bir niteliğe dönüşmesidir. Aydınlanma sonrası modernitenin üzerinde yükseldiği ilerleme kavramı bugünün geçmişten daha iyi olacağı ve sonunda insanın mükemmel ulaşacağı düşüncesini ifade etmektedir.³¹ Modernite insanı merkez konuma alırken, sunduğu rasyonellik, etkinlik, verimlilik ve özgürlük gibi bir takım yaklaşımlarla onu insan yapan anlamı ve koşulları ortadan kaldıran bir var olma biçimi dayatmaktadır.³² Madde ile mana, dünyevi zenginlik ile ahlak ve iman arasındaki dengeyi oluşturamayan Batı, sadece materyalizm ve pozitivizm gibi yaklaşımları ortaya çıkararak bütün insanlığın sonunu getirebilecek bir sürece kapıyı açmıştır. Kalın, tarihteki bütün büyük medeniyetlerin bir dini geleneğe dayanarak dünyayı yapılandırdığına ve farklı medeniyet deneyimleri ürettiğine inanmaktadır.³³

Kalın'a göre modern insan maneviyatını yitirmiştir. Bu durumun getirdiği bir takım hasarların psikoloji, sosyoloji, ekonomi gibi modern bilimlerle yok edilmesi amaçlanmıştır ama hasarlar daha da büyümektedir. İnsanın akli, kalbi, vicdani, sezgisi, merhameti parçalara ayrılmıştır. Bilim devriminin en önemli sonucu gerçeğin en küçük parçada yattığı yanılması yaratmasıdır. Bilim devrimiyle her şeyin gözlemlenebilir olması, doğa bilimlerine geniş alanlar açmıştır ve her şeyin açığa çıkarılabileceği ve formüle edilerek insanlığın hizmetine sunulacağı fikri doğmuştur. Gerçeğin en küçük parçada aranması, bütüncül kavrayış imkânını da ortadan kaldırmıştır. Parçaların oluşturduğu bütün, yeni bir anlam düzeyi yaratmıştır ve farklı bir ontolojiye sahip olmuştur.³⁴ Darwin, Nietzsche ya da Freud gibi düşünürlere göre dünya anlamdan yoksundur. Yaşamı tesadüfler, cinsel arzular, iktidar istenci gibi yıkıcı duygular belirlemektedir. İnsanın özü rasyonel ve erdemli değildir. Ancak hangi şartlar altında olursa olsun, modern insan anlam peşinde koşmaktadır. Buradaki sorun modern insanın anlamdan yoksun olduğu söylenen bir evrende anlam bulmaya mahkûm edilmesidir.³⁵

Düşünmek sonlu bir dünyada kaybettiğimiz ruhumuzu bulmak için ayağa kalkmaktır. Ruh ölümsüzdür ve sonlu dünyayı düşünerek aşar. İnsanın özü sonsuz olanla bağlantılıdır.³⁶ Ancak matematiksel formüllerle temellendirilmiş bir düşünce biçimi gerçekliği baskılamaktadır. Sayılarla kurgulanan doğa anlayışı zorbalıktır. Bu anlayıştaki paradoks eşyanın tabiatı ve zorla şekillendirilmesi arasındaki gerilimdir. Gerçekliğin mühendislik formüllerine göre şekillendirilmesi gerçeğin çok boyutluluğunu tek boyutluluğa indirgemektedir ve bu formüller insanı yabancılaştırmaktadır. En önemlisi ise, formüle edilemeyen ya da hesaplanamayan şeyler büyük varlık dairesi içinde verimsiz ya da gereksiz olarak düşünülmektedirler. Bu bakış açısı hem epistemik hem de ontolojik fakirliğin kaynağıdır. Varlığın ölçüm aletlerine indirgenmesi gerçekliğe yapılabilecek en büyük kötülüktür. Varlığın gerçekliği, insanların zihni melekelerini aşan bir durumdur. Aydınlanma düşünürleri, zihnin aydınlanmasını aklın varlığı aydınlatması olarak kabul ettiler ve hakikati aklın bir işlevine indirgediler. Ancak asıl kaynak varlığın

²⁷ Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 159.

²⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 421.

²⁹ İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018a), 49.

³⁰ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 26.

³¹ İbrahim Kalın, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2018b), 48-50.

³² Kalın, *Açık Ufuk*, 11.

³³ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 66.

³⁴ Kalın, *Açık Ufuk*, 15.

³⁵ Kalın, *Açık Ufuk*, 19.

³⁶ Kalın, *Açık Ufuk*, 17.

hakikatidir ve akli aydınlatan da varlığın hakikatidir.

Düşünce somut olanı zihinde soyutlar, kavramsallaştırır ve genelleştirir. Bu bir paradokstur çünkü düşünce somut varlık alanında da etkilidir. Düşünce soyut kavram ve kategorilerle çalışmaktadır. Ancak düşünce aynı zamanda somutlaşmak ister ve eyleme yönelir. Bu durum etiği ve estetiği ortaya çıkarır. Düşünce etik ve estetik üzerinden somutlaşarak varlık dairesinde etki sahibi olur. Kelimeler ya da sözler hiçbir varoluşsal deneyimi tam olarak anlatamaz. Kelimelerle anlatılan o halin kendisi değil tasviridir. O hal geride kalarak zihinlerde imgeye dönüşmektedir. Kelimeler de bu imgeyi söylerler. Ama asla deneyimi ifade edemezler. Heisenberg'in belirsizlik kuralında nesnenin konumunu ve hızını aynı ölçemezsiniz, aynı durum kelimeler ile düşünce arasındaki ilişkide geçerlidir. Anı yaşamak ve onu betimlemek iki farklı durumdur. Mutlak ve aşkın olan gözlemlenir ama tarif edilemez.³⁷ Varlık bilgidен önce gelmektedir. Varlıkla ilgili düşüncelerin hepsi soyutlamaya dayalıdır ve bu soyut kavramların dinamik olan varlığı sürekli olarak gözlemlenmesi ve yeniden düşünmesi gerekir. Kalın'a göre zihinsel kategoriler bir film şeridinden dondurulup çıkartılmış gibidir. Bu bağlamda o kare belki en güzel ya da en kötü sahnesi olabilir ama akan film o kareden ibaret değildir. Bütün hakkında bize bilgi veremez. Varlığın dinamizmi olarak gerçeklik, zihinlerimizdeki kategorilerin ya da soyut kavramların her zaman önündedir.³⁸ Modernite öncesi toplumlarda din, bilim, sanat bir bütünlük içindeydi. Dinin yaratılış metafiziği bilimin ve sanatın tamamlayıcı yaklaşımıyla bir bütünlük içindeydi. İnsanın kendi bütünlüğünü kavrayabilmesi doğanın içindeki derin uyumu anlayabilmesiyle mümkün olabilir. Modern dönemde bu bütünlük yitirildiği için bilgi türleri çoğalarak parçalanmış ve birbirlerinden koparak kaosu parçasına dönüşmüşlerdir.³⁹ Kalın'a göre bir şeyi anlamak için akıl tek başına yol gösterici olamaz. Akıl sadece rasyonel düzeyde değerlendirilirse yozlaşır çünkü rasyonalizm hesaplama üzerinde kurulu bir düzendir. Rasyonel olan faydalı olana indirgenir. Oysa meselenin özüne inmek daha iyi anlayabilmek için daha geniş bir düşünce sistemine başka bir deyişle farklı düşünme ve bilme tekniklerine ihtiyaç vardır. Sokrates'in dediği gibi eğer kişi meselelerin sadece insan zihniyle kavranabileceği ve hiçbir şeyin aklın ötesinde olamayacağını düşünüyorsa, o kişi irrasyonel yani akıl dışıdır.⁴⁰

Dua etmek yaşamın anlamı üzerine düşünmektir. Tanrıya inanmak dünyevi meselelerin sonu olmadığını görmektir, yaşamın anlamı sorusunu anlamaktır. Yaşamın anlamı dünyanın dışında yer almaktadır. Başka bir deyişle yaşamın dayandığı kaynak Tanrı'dır. Tanrıya inanmak yaşamın anlam sorunsalının anlaşılabilmesini sağlamaktadır.⁴¹ Dünya olgular üzerinden anlamlandırılmaz, dünyanın içinden de anlamlandırılmaz çünkü anlam dünyanın kendisidir başka bir deyişle Tanrı'dır. Modern bilim insanının en büyük sorunu sahip olduğu ölçüm araçlarıyla ölçülemeyen her şeyi metafizik olarak kabul etmesidir. Her varlık kendine uygun bilme yöntemi gerektirir. Ölçülemeyen ve yok sayılan şeyler aslında büyük varlık dairesinin parçasıdır. Delilin yokluğu, yokluğun delili değildir. Yok sayılan şey ölçüm araçlarıyla varlığına ulaşamayan şeylerdir. Kalın'a göre bilme aracı, bilinmek istenen varlığın mahiyetine ve aşamasına uygun olmalıdır.⁴² Kalın kendi düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyar; "Allah'a kulluk etmek bize anlamlı ve iyi bir yaşamın temel imkânlarını sunar. İnsanı kendinden aşağı olan para, güç, makam, heva ve heves gibi aldatici ve yıkıcı güçlere karşı korur. Allah'a gerçek manada kul olan kişi, başka hiçbir şeyin kulu ve kölesi olamaz. Bu manada kulluk özgürleştirir. Kulluk bizi özgürleştirirken hayatımıza anlam katar."⁴³ Toplumsal değerlerimizi rafa kaldırarak Batı'ya yöneldiğimizde ise, hem kendimize hem de topluma karşı yabancılaşan, hangi kültüre ve medeniyete ait olduğunu bilmeyen savrulmalar ve ruhsal problemler kaçınılmaz olacaktır.⁴⁴

2.1. Kalın'ın Modern Zihniyet Eleştirisinde; Akıl Ve İnsanın Özne/Tanrı Hali

Kalın, modern Avrupa toplumlarında aklın araçsallığını eleştirirken, insanın özne ve doğanın nesne olarak konumlandırılmasını ve modern insana yarı Tanrısal güç atfedilmesini eleştirmektedir. Molla Sâdra'nın İslam felsefesine yönelik düşünce yapısı ve tasavvufi birikimi Kalın'ın varlık tasavvuru anlayışında önemli dönüm noktalarından biridir. Sadrâ, varlığa yönelik yaklaşımında bir şeyi bilmenin o şeyin mahiyetiyle, genel suretiyle ya da varlığın kendisi veya zatı ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ Aydınlanma sonrası rasyonel düşünce modern insanın algısını oluşturmuştur ve mekanik-teknik bir medeniyet ya da duygusuz, ölü bir kültür ortaya çıkmıştır. İnsan faydacı ve araçsal bakış açısıyla çatışmacı ve tahakküm edici konuma gelmiştir.

³⁷ Kalın, *Açık Ufuk*, 52.

³⁸ Kalın, *Açık Ufuk*, 92.

³⁹ Kalın, *Açık Ufuk*, 101.

⁴⁰ Kalın, *Açık Ufuk*, 104.

⁴¹ Kalın, *Açık Ufuk*, 145.

⁴² Kalın, *Açık Ufuk*, 159.

⁴³ Kalın, *Açık Ufuk*, 164.

⁴⁴ İbrahim Kalın, *Gök Kubbenin Altında* (İstanbul: Mecra Yayınları, 2022), 87.

⁴⁵ Murat Demirkol, "Molla Sadrâ'nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi", *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2016), 165-167.

Teknoloji insanlık tarihinin her aşamasında bulunmaktadır ve bu sadece Aydınlanma sonrası Batı'ya ait bir olguymuş gibi düşünülmemelidir. Ancak bugün, Batı sahip olduğu teknolojiyle sadece doğa üzerinde üstünlük kurmamaktadır, yaşamın her alanını etkileyerek bireysel ve toplumsal yaşantımızı kökten dönüştürmektedir. Artık yaşamda faydacı olmayan ve tahakküme dayanmayan bir ilişki biçimi bulmak olası değildir. Teknoloji aracılığıyla insanın kendi ürettiği şeylere yabancılaşması irrasyonel bir tercihtir.⁴⁶ Kalın'a göre doğa anlam ve değerden arındırılıp, araçsal akıl ile açıklanmaya çalışılırsa insan ve doğa arasındaki ilişki mülkiyet ilişkisine dönüşür. Başka bir deyişle insan doğaya karşı yabancılaşmaktadır ve kendi ürettiği yalnızlığa gömülmektedir ve büyü bozulmuş dünya; onun, hiç bir harici kaynağa başvurmadan yeni anlam formları üretmesini motive etmektedir. Fizikalize edilmiş, sırlarından ve anlamlarından arındırılmış ve ölü madde haline getirilmiş bir evrende bulunmak, insanı "self-referential" olmaya götürmektedir. Self-referential olma hali modernitenin temel güdüsüdür. Böyle bir evrende bireyin var olması ve bu evrene ait bireyin ürettiği medeniyetin meşruiyet kazanması için evrenin değer yüklü niteliklerinden arındırılması gerekir. Kalın'a göre en büyük kırılma, doğanın efendisi olarak oluşturulan yeni insan kavramını temellendirmek için gerekli olan yeni evren anlayışıdır.⁴⁷ Modern anlayışta, dünyada anlamı belirleyen tek varlık bilen ve arzulayan özne olmuştur. Bu sonuç, aynı zamanda sekülerleşme sürecinin kaynaklarından biridir. Modern insan, aşkın bir anlamı reddederek kendi içine dönmektedir ve bu içe dönüşte benliğinin formlarının kendi dışına yansıtılarak yeniden inşa sürecinin hem üreticisi hem de düzenleyicisi olmuştur. Modern yaşamda gündelik hayat kutsanmıştır ve insan gündelik hayatta hapsolmüştür. Gündelik hayatta insanın varoluşu, tüketim kültürü tarafından belirlenmektedir. Böylece gündelik hayat niceliksel ve faydacı bir konuma indirgenmiş ve Aristoteles'in iyi hayat olarak tanımladığı erdemli yaşamı gölgelenmiştir. Aristoteles'e göre birinci tür hayat insanların yeme, içme gibi temel ihtiyaçlarını ifade etmektedir ve amaç iyi hayata ulaşmaktır. İyi hayat, insanın ahlaklı bir yaşam için kendini olgunlaştırmasıdır. Aklını ve vicdanını toplumun iyiliği için kullanmasıdır. Aristoteles'e göre, hayvanlar ve köleler hayatla uğraşırken, şehirde yaşayan akıl ve erdem sahibi olanlar iyi hayatı yaşamaya çalışırlar. Kalın'ın düşüncesine göre, Polisin yani medeniyetin yaşandığı şehrin amacı insanın bu iyi yaşama ulaşmasını mümkün hale getirmektir. Medenileşme süreci irrasyonel güdülerin kontrol altına alınmasını ve şiddetin bir ilişki ve iktidar aracı olmaktan çıkarılmasını ifade etmekteydi. Böylece sosyal, ekonomik, kültürel ve politik alanlarda ilerleme sağlanabilecekti. Ancak aksine, modernite irrasyonel ve şiddet içeren yaklaşım ve davranışları sistematik hale getirmiştir. Örneğin, islamofobik, ırkçı, yabancı düşmanı, göçmen düşmanı yeni akımların meşrulaştırılması aynı irrasyonel yaklaşımın sonucudur. Kalın, "Milyonlarca Yahudi'nin öldürülmesi, modernite tarihinde istisnai bir sapma mıdır yoksa moderniteyi üreten zihniyetin bir ürünü müdür?" sorusunu sormaktadır. Kalın'a göre, asıl sorun 1940'larda gerçekleştirilen Yahudi soykırımı ve 1990'larda Sırp larca gerçekleştirilen Bosna katliamlarının görmezden gelinmesi ve bu cinayetleri meşrulaştıracak siyasi, askeri, ekonomik, fikri ve ahlaki gerekçelerin üretilmesidir. Kalın, bu tür vahşetlerin modernitenin zorunlu sonucu olamayabileceğini söyleyenlere, insanların düşünüş tarzının bu tür katliamların gerçekleşmesini sağladığını ve bu düşünüş tarzının da araçsal aklın sunduğu zihniyet kalıplarının ve pratik araçlarının sayesinde mümkün olduğunu söylemektedir. Filistin halkının katledilmesi ve işgalin meşrulaştırılması Kalın'a göre modern medeniyetin ya da barbarlığın diğer bir örneğidir. Yahudi ve Bosna soykırımları, Filistin'de yapılan katliamlar şiddeti, barbarlığı, baskı ve tahakkümü sistemleştiren aynı mekanizmanın ürünleridir.⁴⁸ Özgür birey ve rasyonel toplum Aydınlanma sonrası Batı medeniyetinin en önemli idealiydi ancak modern medeniyetin kendi pratikleriyle anlamsız hale gelmiştir.

2.2. Kalın'ın Modern Zihniyet Eleştirisinde; Sömürgecilik ve Evrimci Anlayış

Kalın'ın eleştirileriyle dikkat çektiği diğer bir husus modern Avrupa zihniyetindeki sömürgeci anlayış ve evrimci yaklaşımdır.

19. yüzyıl Avrupa devletleri, kendilerine demokrat ancak dünyanın geri kalan bölgelerindeki insanlara barbarca bir tutum sergilemişlerdir. Buradaki en hassas konu, modern Avrupa zihniyetinin bu durumu, ahlaken ve vicdanen meşrulaştırmak için medenileştirme kavramına başvurmasıdır.⁴⁹ Avrupa maddi, teknik ve bilimsel seviyeyi medeniliğin ve ikelliğin temel kriterleri olarak tanımlamıştır. Kalın'a göre, Batılı olmayan toplumların ilkel ya da barbar görülmesi modern Avrupa'nın sömürgeciliğinin ve Avrupa merkezliliğinin sonucudur.⁵⁰ Batı düşüncesinde, kendinin dışındaki olayların değerlendirmesinde, Avrupa-merkezci bakış açısının hâkim olması, diğer toplumları öteki olarak dar bir perspektifle değerlendirilmesi sonucunu getirmektedir.⁵¹ Avrupa, sömürgeciliği meşrulaştırmak ve kendi hegemonyasını oluşturmak için, Batılı özellikle Hristiyan

⁴⁶ Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (NewYork: Harbinger, 1963), 6.

⁴⁷ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 123-124.

⁴⁸ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 30.

⁴⁹ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 31-32.

⁵⁰ İbrahim Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 15 (2003), 51.

⁵¹ Kalın, *Gök Kubbenin Altında*, 78.

olmayan toplumları, medeni olmayan toplumlar olarak tanımlamıştır.⁵² Bu tanımlamanın önemi, dünyanın daha iyi bir yer olabilmesi için bu medeni olmayan toplumların, medeni olan modern Avrupa tarafından medenileştirilmesi düşüncesinin bir görev olarak addedilmesini sağlamasıdır.

Darwinizm'in doğal seleksiyon düşüncesine göre biyolojik açıdan zayıf ırkların sömürgeci bir gücün altına girmesi normal bir durumdur. Türler ve ırklar hiyerarşisi ve en güçlünün hayatta kalması düşüncesi medeniyetin ve ilerleme ülküsünün en önemli itici gücüdür. Beyaz adam bütün dünyaya hükmetmesi için yeterli üstünlük vasıflarına sahiptir. Aynı şekilde, başka bir evrimci olan Gustav Le Bon, Avrupa'nın kültür ve medeniyet olarak son derece yetersiz olan Doğulu toplumları ve diğer aşağı olan toplumları zorla medenileştirmesi gerektiğini söylemektedir.⁵³ Sömürgecilik, evrimcilik ve ilerlemeci tarih anlayışı, geleneksel ya da ilkel toplumların ancak dışarıdan müdahalelerle dönüştürüleceği düşüncesini içinde barındırmaktadır. Bu düşünceye göre, ilkel adam büyünlük, hurafelerin, dinin etkisi altındadır ve bilim, sanat, felsefe yapamaz. Modern insan ise, rasyonel temelde kendi alanını yaratarak kültür ve medeniyet inşa etmiştir. John Stuart Mill'e göre, olgunluk düzeyine ulaşan bir topluma baskı yapılması kabul edilemezdir. Ancak olgunluk düzeyine kadar despotizm ve gerektirdiği işgal, baskı, kültürel olarak bozma gibi politikalar meşru ve zorunludur. Kalın, Hindistan ya da Arap yarımadası ya da Afrika'nın Mill'in zihnindeki olgunluk düzeyi ile olan bağlantısını sorgulamıştır. 19. yüzyılda, Avrupalı aydınların önemli bir bölümü Mill gibi düşünmektedir. Esasen, diğer toplumları kendilerine karşı bir düşman olarak düşünmelerinden dolayı ötekileştirdikleri bu toplumların ya kendilerinin yönetebileceği bir yapıda olması gerektiğini ya da yok edilmesi gereken düşmanlar olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Batı özgür, demokrat bir dünya hayal ettiğini söylerken, Batı dışı toplumlara karşı ahlaksız ve barbarca davranmaktan çekinmemektedir. Hatta bunu onların iyiliği için yaptığını ifade etmektedir. Kalın'a göre, bu duruma şaşırılmaması gerekir; çünkü Aydınlanma aklının varlık düşüncesi ontolojik, epistemolojik ve tarihsel olarak insanlığın ulaşabileceği en üst düşünce seviyesidir. Kalın, Aydınlanma aklıyla Hint, Çin ya da diğer büyük medeniyetlerin anlaşılması ve kavranmasını beklemediğini ifade etmektedir. Çünkü kendini evrenin merkezine koyan zihinsel yapının, kendi dışındaki varlıkları anlamakta sınırlı kalması aşikârdır. Batı, kendini üstün bir medeniyet olarak addetmiştir.⁵⁵ Kendinden aşağı gördüğü toplumların insanlarını teşhir etmiştir. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa ve Amerika'da insanat bahçeleri bu teşhirlere önemli örneklerdir. Bu bahçelerde, modern akla göre gelişmemiş insanlar sergilenmekteydi. Afrika'dan, Uzak Doğu'dan getirilen insanlar; yarı insan yarı hayvan muamelesine maruz kalırken, Avrupalılar'a göre bu yabanilerin onların dokunuşuna ihtiyacı vardı ve yaptıkları son derece asildi. Etnoloji, antropoloji ve biyoloji bu getirilen insanlar üzerinde çalışırken, beyaz ırkın üstünlüğünü kanıtlamak için çalışmalar yapıyordu ve bu ırkçılık olarak görülmemekteydi.⁵⁶

2.3. Kalın'ın Modern Zihniyet Eleştirisinde; Medeniyet ve Sekülerizm

Medeniyet kendi içinde Avrupa aklı ve tarihini ifade etmektedir. Aydınlanmayı yaşamamış ve modernleşmemiş toplumlar medeniyet anlayışının dışında bırakılmıştır. Avrupa merkezci kültür ve tarih betimlemeleri hiyerarşik medeniyetler, kültürler tipolojisini üreterek medeniyeti Avrupa merkezci düşüncesinin temel kavramlarından biri haline getirmiştir. Medeniyet, Batı'da "ben"i ifade etmektedir. Bu anlayış, bilincin bir parçası olarak, Batı toplumunun kendi dışındaki diğer toplumlara göre kendini üstün görmesini ifade etmektedir. 19. yüzyıl ile işlev kazanan "ben" merkezci bakış açısı Batı'nın modern bir medeniyet olduğu düşüncesini zihinlere kazımıştır.⁵⁷ Batı toplumu, medeniyet kavramı içinde aslında kendi karakterini ve gurur duyduğu şeyleri; teknolojisini, tutum ve davranışlarının tabiatını, bilimsel bilgisini ya da dünya görüşünün gelişmişliğini ve diğer birçok şeyi tanımlamaktadır.⁵⁸ Medeniyet sadece bilim ve teknikle ya da ticaretle, serbest piyasayla tanımlanarak, medeni olmanın ölçüsü sadece Avrupa'ya özgü modernite tarafından belirli reçetelerle belirlenmiştir. Kalın, Avrupalıların modernite çerçevesinde, kendi dışındakileri kendi ölçülerine göre tanımlamalarına ve kategorileştirmelerine karşı çıkmaktadır.⁵⁹

Yaşamı seküler bir anlayışta gören ve yeniden kurmak isteyen Avrupalı aydınlar için medeniyet kavramı önemli bir fırsat teşkil

⁵² Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 39.

⁵³ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 81.

⁵⁴ Esen Kunt - Şehzade Sapaz, "Batı ve Öteki", *İstanbul Kültür Üniversitesi Dergisi* 3/1 (2005), 63.

⁵⁵ M. Sadık Acar, "Medeniyetler Çatışması mı, Menfaatler Çatışması mı?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/2 (2003), 38.

⁵⁶ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 83.

⁵⁷ Mehmet Yüksel, "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 72/11 (2014), 195.

⁵⁸ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 81.

⁵⁹ Kalın, *Gök Kubbenin Altında*, 80.

etmiştir. Medeniyet kavramı kilise güç kaybettiğinde daha da güçlenmiştir. Medeniyet, kendi varlık ve söylem alanlarını inşa ederken, tüm alanlardaki sekülerleşme süreci medeniyetle ilgili yeni alanları da meşrulaştırmaktadır. Dinî inançlar, bireyin yaşamını ve gündelik hayatını düzenleyen, toplumun ahlâki açıdan bir bağlayıcı tarafından kontrol altına alınmasını sağlayan manevi değerlerdir.⁶⁰ Kalın'a göre, seküler bir yaşam düşüncesi zayıf bir anlayışın ürünüdür ve modern hayat seküler bir din olarak addedildiğinde anlamını kaybetmektedir.⁶¹ Kültür ve medeniyet tarihine bakıldığında toplumların temelinde din olgusunun yer aldığı görülecektir. Din, geri plana alındığında, ona bağlı diğer unsurlar da değişmeye başlamaktadır.⁶² Dünyayı imar etmek ile dünyanın ötesine geçebilmek arasındaki dengenin doğru bir şekilde kurulması gerekmektedir. İnsan yapısı olan, içinde rasyonaliteyi barındıran ve kesinlik arz eden modern hayat anlayışının anlamlı olabilmesi için metafizik bir temele ihtiyacı vardır. Kalın, yazılarında modernleşmeyi ve medenileşmeyi aynı anlamda kullanmıştır ve Kalın'ın ifadesiyle, İslam ve medeniyet arasındaki ilişki son derece ehemmiyetlidir. İslam kendi başına bir medeniyettir ve modernitenin ya da modernitenin üreticisi ve küreselleştiricisi olan Batı Avrupa medeniyetinin insanlara sunduğu hayatın içinde değerlendirilemez.

Kalın, Avrupa'nın geçirdiği dönüşümün benzerini İslam medeniyetinin de geçirdiğini ifade etmektedir. Mezopotamya ve Nil vadisinde tarım ve hayvancılık alanında görülen teknik ilerlemeler, el sanatlarındaki gelişim ve ticaretin özellikle Mekke ve Medine gibi şehirlerden dışa doğru gelişerek yayılması; coğrafi sınırların gelişmesiyle, İslam medeniyeti de kendi küresel ticaret yollarını oluşturmuştur. İslam medeniyeti, Müslüman tüccarlarla ticareti başarılı bir şekilde yönlendirmiştir.⁶³ İslam medeniyetinin sınırlarının gelişmesi ve birçok farklı toplumu içinde barındırmasına rağmen, refahın yaygınlaşması ve adil paylaşımıyla insanlar huzur ve barış içinde yaşamışlardır. İslam anlayışında, dünya geçici bir oyun ve eğlenceden ibarettir. İslam, dünyadan kaçmaz, sadece dünyayı varlık hiyerarşisinde doğru bir yere oturtur. Esas hedef, insanın dünyaya köle olmadan onu dönüştürmesidir. İnsan varlıkta ve yoklukta şükretmelidir. İnsanın helal yollardan para kazanmasını ve kazancını insanlığın yararına olan hedefler için kullanması, insana hem bu dünya da hem de ölümden sonraki yaşamda manevi bir merteye kazandıracaktır. Ahlak ve erdemden vazgeçmeden, özgürlükleri feda etmeden bir kültür ve medeniyet kurulabilir. Doğayla kavga etmeden ve yaratılışa karşı çıkmadan da medeni olunabilir. "Medenileşme" beşeriyetten insaniyete geçiş sürecidir.⁶⁴ Kalın, Kur'an'dan referans verir ve beşer ve insan kavramları üzerinden iki farklı varlığı ifade eder. Beşer insanın maddi ya da sonlu yönünü işaret eder. Hayvan ile insan arasında kalan bir varlık düzeyidir. İnsan ise, akıl ve erdem mertebesine yükselmiş bireyi ifade etmektedir. İnsaniyet mertebesinde insan maddi varlığının farkında olmakla beraber daha büyük bir gayesi olduğunun ve bu gayenin aynı zamanda bir parçası olduğunu bilmektedir. Medenileşme değer ve ahlak temelinde ele alınmalıdır. Bu bağlamda, medenileşme beşer olmaktan insan olma mertebesine yükselme sürecidir diyebiliriz. Bunun bir sonraki aşaması Ademiyettir. Hz. Âdem kâmil insanı temsil etmektedir. Âdem olan insan, sonlu bir dünyada sonsuz hakikate kement atmış kişidir. İnsan nur ve zuhur ile mânâsını ortaya çıkarırken çevresini de nurun iyiliğiyle, güzelliğiyle ve doğrularıyla aydınlatmaktadır.⁶⁵

2.4. Kalın'ın Modern Zihniyet Eleştirisinde: Özgürlük

Kalın, özgürlük kavramını ifade ederken modernitenin sağladığı özgürlük anlayışını eleştirmektedir. Çünkü Kalın'a göre, modernite özgürlüğü sınırlama olmaksızın tercih yapma eylemi olarak tanımlamaktadır. Seçme özgürlüğü, modernitenin en temel özelliğidir. Özgürlük alanı seçenek sayısı arttıkça genişlemektedir. Burada en hassas konu, neyin seçildiği değil, bir şeyin seçilmesidir. Modern özgürlük anlayışı, anlamı dışarda bırakmıştır. Seçimi yapılan şeylerin hepsi anlamlıdır çünkü seçilmişlerdir. Başka bir deyişle, bireyin seçme özgürlüğünü yansıttıkları için anlamlıdırlar. Oysa gelenek özgürlüğe değil, anlama vurgu yapmaktadır. Bireyin, özgürlüğünden önce anlamlı yaşaması gerekir. Eğer bireysel ve toplumsal yaşam anlam kazanacaksa özgürlükler kısıtlanabilir.⁶⁶ Modern olmak, anlam verme iddiasında bulunan geleneğin sınırlarından kurtulmak demektir. Modernitenin özgürlük kavramı düzen düşüncesiyle çelişmektedir. Düzen belirli kuralları gerektirmektedir ve bu kurallara uyulması zorunludur. Bu bağlamda Kalın, seçme özgürlüğünün de sınırlandırılması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁷ Rasyonalite ve özgürlük arasındaki gerilim, medeniyet ve düzen kavramlarıyla özgürlük alanı arasında ortaya çıkmaktadır. Modernite içeriği esas almak yerine süreçsel bir özgürlük tanımı yapmaktadır. Böylece insanın yaşamına ilişkin anlamı kendi tercihleriyle oluşturmasını sağlamaktadır. Başka bir deyişle, anlamın kaynağı her tür ilişkiden ve bağlamdan soyutlanmış

⁶⁰ İbrahim Kalın, "Dinî ve Bilimsel Enstrümentalizm: Çıkmazlar, Çözüm Arayışları", *Divân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi* 1 (1996), 107-118.

⁶¹ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 27.

⁶² İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 91.

⁶³ Abdurrahman Kurt, "İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 40.

⁶⁴ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 75.

⁶⁵ Kalın, *Açık Ufuk*, 73.

⁶⁶ Kalın, *Açık Ufuk*, 161.

⁶⁷ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, 154.

insanın kendisidir. Modernite anlam değil, sadece özgürlük vadetmektedir. Sistem insana özgürlük vermektedir ancak varlığı ve yaşamıyla ilgili tüm sorumluluğu da ona yüklemiştir. Gelenek insanı değerlendirirken daha geniş bir alanda değerlendirmektedir ve atomize edilmiş sosyal yapı modellerini kabul etmemektedir. İnsan bir bütünü uyumlu bir parçası olduğunda, yaşamı anlam kazanır ve bütünü içinde rasyonel bir varlık haline gelir. Burada özgürlük sınırsız tercihlerle tanımlanmaz. Özgürlük, bütünlüğün içinde kendini gerçekleştirebilme potansiyelini ifade etmektedir. Modernite, anlamdan yoksun bir özgürlük sunarken, gelenek özgürlüğe anlam katmaktadır. Başka bir deyişle, özgürlük ve anlam iki karşıt kutup oluştururlar. İki seçenek vardır; ya özgürlüğü seçerek anlamı kendiniz üretirsiniz ya da anlamı seçerek özgürlükleri kendi iradenizle kısıtlamayı tercih edersiniz. Bu iki seçeneğin dışında başka bir seçenek olmamakla beraber, aralarında çatışma ilişkisi olmak zorunda değildir. Çünkü Mevlana'ya göre, özgürlük ancak bir anlama doğru yöneldiği ya da anlamla buluştuğu zaman mümkün olan şeydir. Özgürlük, negatif anlamda engelleri aşmaktır ama pozitif anlamda gökyüzüne doğru uçmaktır.

3. KALIN'IN MODERNİTE ELEŞTİRİLERİNİN BERGSON'UN FELSEFESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Kalın'a göre modern insan kendini evrenin merkezinde yarı Tanrısal bir güç atfederek konumlandırmaktadır ve bu konumun verdiği ufukla kendi dünyasını inşa etmektedir. Ancak bugün modern insan yalnızlığa kendini esir etmiş ve hazlarının peşinden koşan, atomize bir varlığa dönüşmüştür. Her ne kadar maddi olarak belirli bir tatmin yakalasa da manevi değerlerini kaybetmiş modern insan, kendi oluşturduğu dünyayı anlamlandırmaya çalışmakta ve ruhsal olarak daha derin uçurumlara yuvarlanmaktadır. Burada modern insan, kendisinin bir parçası olduğu evreni salt akıl üzerinde temellendirmesi dolayısıyla kendisiyle ilgili sorunlar yaşarken, bu sorunsal bakış açısını dünyanın geri kalanına da yaymaktadır. Anlam, modern insanın zihni tarafından üretildikçe, gerçek hayattan uzaklaşmakta ve birey tek başına kalmaktadır. Bilimsel devrim ve sonrasında Aydınlanmayla evrenin bütünlüğünden uzaklaşmıştır. Her şey en küçük parçalara ayrılmakta, bütünsellikten koparılmaktadır. Oysa anlam evreninin bir bütün olarak düşünülmesinden ortaya çıkmaktadır. Modern insan anlamı kendi zihinsel kategorilerinden oluştururken, aslında bu dünyaya geldiğinde zaten var olan anlamın, başka bir deyişle Bergson felsefesinde sürenin içine gelmektedir.

Bergson felsefesinde Kalın'ın moderniteye getirdiği eleştirilerin odağında olan sadece akıl ile kavranamayan başka bir dünyayı ortaya koymaktadır. Bu dünya modern anlayışın getirdiği zaman anlayışına karşı süreyi ve aklın karşısına ise, sezgiyi koymaktadır. Modernite Tanrının sonsuz zamanını bölerek zamanı mekâna indirmiş ve parçalara ayırarak kurgulamıştır. Zaman çizgisel ve mekanik hale gelmiştir ve en önemlisi rasyonel ve sekülerdir. Modern insanın rasyonelleşerek ya da faydacılık esasında aklını kullanarak, tanrıdan bağımsız bir şekilde özne olarak kendini konumlandırması özünü unutmaya yol açmıştır. Bergson ve Kalın'a göre sadece akla yatkın olan gerçek olmaktadır ki bu yaklaşım, insan aklını tek belirleyici konuma getirmektedir ve diğer akla uygun olmayan ya da hesaplanamayan her şey akıl dışı kabul edilmektedir. Böylece modern insan her şeyi kapsayan ve bütünselliği ifade eden hakikatin başka bir deyişle sürenin dışında kalmaktadır. Kalın, modernite içinde anlam aramanın gereksizliğini ifade etmiştir. Kalın'ın bu düşüncesinin temelini Bergson'da bulabiliriz. Bergson anlamın modernitenin ürettiği rasyonel zamanda değil, sürenin kendisinde olduğunu söylemektedir. Sürenin öncesi ya da sonrası yoktur çünkü bir bütündür, parçalanamaz ve ayrıştırılamaz. Süre daimi değişimi ve sonsuzluğu ifade etmektedir. İnsanın süreyi yaşaması modern zamana karşı kendi ruhunu kurtarması ve özgürleştirilmesi demektir. Ancak süreyi yaşamak için Kalın'ın da ifade ettiği gibi insanın modernitenin sunduğu yaşam tarzından uzaklaşması ve kendi içine dönebilmeye niyet etmesi gerekir. Nitekim bu niyet aklın kullanımıyla başlamaktadır ancak aklın sınırları vardır. Bu sınırların sonrasında hayat hamlesinde sezgi etkinleşmek zorundadır. Sezgi, modern dünyaya ait olan aklın ötesinde insanın ruhuyla ilgilidir. Bu bağlamda modern dünyayla karşıtlık ilişkisindedir. İnsan sezgisiyle kendini tanır ve sonsuzluğun ya da sürenin farkına varabilir. Süre sezgiyi gerektirir ve ona dinçlik kazandırır, sezgi ise, sürenin içinde kalınmasını sağlamaktadır. Hareket halindeki sürenin bilgisi, içgüdü'nün bir noktaya kadar devamı olan sezgiyi bütünler çünkü sürenin bilgisi hakikatle bütünsellik içindedir. Sürenin bilgisine ulaşan insan, onu modern "benden" uzak tutacak sezgiyle tanıştırır ve böylece yaratıcı tekâmül düşüncesine ulaşılabilir. Modern yaşam, insanı rasyonel zamanın içine hapsederek, kavram ve sembollerle onu dönüştürmektedir. Süre bilinci ve sezgi insanı bu yabancılaşmadan kurtarmaktadır ve özgürleştirmektedir. Kalın'a göre modern insan hayatını üretmeye başladığında, kendini de efendi pozisyonuna yerleştirmektedir. Doğaya üstünlük kurdukça ya da yaşam gizemini kaybettikçe, insan da canlılığını kaybetmektedir. Kendini dünyanın efendisi olarak görmeye başlayan modern insan daha barışçıl bir dünyayı hayal ederken arkasında başta Yahudiler ve Bosnalı Müslümanlar olmak üzere Afrika, Ortadoğu ve Akdeniz'de milyonlarca insanın katledildiği acı dolu hatıralar bırakmıştır. Modern insanın sürekli huzursuzluk hissetmesi, aklın sürekli kavram ve semboller üzerinden modeller üretmek, modern insanın düşünce yapısını hegemonya altına almasındandır. Modern bilim sezgiyi öldürmüştür ve yerine akli geçirmiştir. Artık şuurdan öte, sistemle uyumlu, sürekli sistemin gerektirdikleri doğrultusunda kendini yenilemek zorunda kalmış, hayallerini ve ideallerini kaybetmiş, maneviyattan yoksun

depresif bir modern insan kişiliği ortaya çıkmıştır. Hem Kalın hem de Bergson modern akılcılığı belirli bir noktaya kadar önemli bulmaktadırlar ancak sadece akıl yoluyla evrenin, insanın aklını aşan bütünselliğinin açıklanmasını olası görmemektedirler. Her iki düşünür de anlamın bu dünyanın içinde üretilmediğini, dışarıdan dünyaya geldiğini düşünmektedirler. Anlam, evrendeki tüm varlıkların bir harmoni içinde oluşturduğu bütünsellikte kendini bulmaktadır.

Modern insan özgürlük adına yeni bir seküler dünya inşa etmek istemiştir. Kalın, seküler anlayışa karşı bir duruş sergilemektedir. Kalın'a göre, yaşamı olumlu anlamda düzenleyen manevi değerlerdir. Dinden uzaklaşan bir toplum yavaş bir şekilde ve içten içe çürümeye mahkûmdur çünkü hemen hemen tüm büyük medeniyetlerin temeli bir dine dayanmaktadır. Modernitenin oluşturduğu "ben" zamanın bölünmüşlüğü içinde oluşturulan ve mevcut düzenle uyumlu kurgusal bir "ben" olmak zorundadır ancak Bergson'da şuur özgürdür çünkü sonsuzluğu ifade eden sürenin içinde şuur kendini bulmaktadır, böylece sürekli kendini oluşun içinde yenileyen şuur zamanın ötesine geçmekte ve sınırların üzerine çıkmaktadır. Modern "ben" özne nesne ayrımından şuur ise, özne nesne bütünlüğünden kendini oluşturmaktadır. Şuur sezgiye ulaşarak kendini oluşturmaktadır. Kalın'ın düşüncesine göre insan, kendi iç sesini dinlemeli ve sürenin içinde özgür bir şekilde yaşaması için modern düzenin zorunlu kıldığı çıkar ilişkilerinden kendini uzaklaştırmalıdır. İnsan, sezgiye ulaşarak sürenin bir parçası olmak ve şuurunu dinamik kılmak istiyorsa, öncelikle süreyi yaşayabileceği bir yerde kendini konumlandırmalıdır.

Kalın'ın özgürlük anlayışı modernitenin sunduğu sadece seçim yapabilme eyleminin ötesindedir. Kalın, seçilen muhteviyatının belirleyici olması gerektiğini düşünmektedir. Gelenek özgürlüğe anlam katmaktadır çünkü Kalın'a göre özgürlük Bergson'un söylediği gibi bütünün içinde insanın kendini gerçekleştirebilmesidir. Bu bağlamda insan bütünün sınırları dâhilinde özgürdür. Özgürlük belirli sınırlamaları da içinde barındırmaktadır. Bu sınırlamalar insanın anlamın bir parçası olmasını ya da aklın ötesinde Bergson'un felsefesini oluşturan sezgi yoluyla sürenin bir parçası olmayı gerektirmektedir. Madde dünyasında akıl özgürlüğü kendi belirlediği ölçütler üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Bu bağlamda, aklın modelleri üzerinden belirlenen özgürlük gerçek bir özgürlük değildir. Bergson, gerçek özgürlüğü sürenin içinde sezginin yol gösterdiği şuurda tanımlamıştır. Bergson, akıl temelinde modern benliğe karşı sürenin parçası olan temel benliğin madde ve mekânın dışında konumlanması dolayısıyla daha özgür olduğunu ifade etmektedir. Burada akıl sezgiye dönüşmektedir ve böylece sonsuz oluşla bütünleşmektedir. İnsanın düşünceleri, duyguları, yaratıcılığı gibi nitelikleri madde dünyasına ait determinist bir anlayışa mahkum edilirse, o insanın özgürlüğünden bahsedemeyiz. O zaman Aydınlanma sonrası modernite insanları özgürleştirmek bir yana insanlar üzerinde hegemonya kurmuştur diyebiliriz.

Kalın, modern Avrupa'nın kendini en medeni toplum olarak görmesi ve diğer toplumlara ilkel ve barbar gibi sıfatlarla niteleyerek aslında geliştirilmeleri hatta zorla da olsa terbiye edilmeleri gerektiği düşüncesini modern bilimin evrim yaklaşımı üzerinden eleştirmiştir. Darwin'in güçlü olanın ayakta kalacağı ve böylece insanlığın ilerleyerek evrimsel olarak mükemmelere ulaşacağı düşüncesi, Avrupa'nın kendini üstün görerek dünyanın geri kalanına hükmetmesine meşruluk kazandırmıştır. Modern Avrupa kendi dışındaki toplumlara ilkel, geri kalmış topluluklar olarak tanımlarken bu toplulukları mutlaka dönüştürülmeleri ya da sömürgeleştirilmeleri gereken topluluklar olarak görmüştür. Bergson, güçlü olanın ayakta kalması düşüncesini kabul etmez çünkü evrende tüm canlılar bir ahenk içerisinde, sürenin içinde birbirlerini bütünleyerek ama maddeye karşı mücadele ederek ilerler ve evrimleşerek hayat hamlesindeki yerini alırlar. Hayat hamlesi gücünü ona karşı olan maddeden almaktadır, tüm canlı türleri güçlenerek ve bütünleşerek maddenin aksi akışında akış halindedirler. Bergson'da evrimin en üst basamağında tür olarak insan bulunmaktadır ancak modern düşünce insan türü içinde ayrıma gitmektedir ve Aydınlanmış modern Avrupa insan türü içinde kendini en üstün medeniyet olarak görmektedir.

SONUÇ

Henri Bergson ve İbrahim Kalın'ın modernite eleştirileri ve açıklamaları modern aklın eleştirisi temelinde önemli ölçüde benzerlikler göstermektedir. Çalışmamızda önce Bergson'un felsefesinin ana hatları ve Kalın'ın eleştirileriyle benzerlik gösteren belirli alanlardaki modernite eleştirileri analiz edilmiştir. Sonrasında Kalın'ın modernite üzerine genel eleştirileri ve alt başlıklar halinde moderniteyle ilgili belirli alanlardaki eleştiri ve açıklamaları ortaya konmuştur. Son bölümde ise her iki düşünürün değerlendirmesi yapılarak, Kalın'ın düşüncelerinin kendisinden önce yaşamış Bergson üzerinden yeniden yorumlanması amaçlanmıştır.

İbrahim Kalın, modernitenin akıl temelli düşünüş tarzının önemli olduğunu ama sadece akılla hakikate ulaşamayacağını çünkü aklın da yetemeyeceği alanlar olduğu ve bu alanların bilimin ve hayatın dışında bırakılmasıyla aslında Aydınlanmanın amaçladığı ve kiliseye karşı ortaya koyduğu özgürlük anlayışının ve ilerleme ülküsünün tersine hegemonik ve yapay, kısır döngü bir modern Avrupa inşa edildiğini düşünmektedir. Modern insanın zihinsel dönüşümünün kökü bilimsel devrim sonrası Tanrı'ya karşı insanın kendi krallığını kurma gayretinde, kendi gerçeğini, bütünü parçalara ayırarak, formüllerle kurgusal olarak üretmesinde aranmalıdır. Modern insanın Tanrı'dan bağımsız bir şekilde aklını kullanmaya kalkması kendisini

özne ve dünyanın kalanını nesne olarak görmesine ve yarı Tanrısal bir role bürünmesine aynı zamanda ben merkezli bir anlayışla kendisini dünyanın geri kalanına karşı üstün gören bir varlık olarak düşünmesine sebep olmuştur.

Çalışmamızda Bergson, Kalın'ın ortaya koyduğu eleştirileri kendi felsefe sistematğinde anlatmaktadır. Kalın'ın getirdiği modernite eleştirileri Bergson'dan yapılacak okumalarla birlikte kuramsal olarak ete kemiğe bürünmektedir. Kalın, büyük varlık dairesinden bahsetmiştir ve aklın sınırları dışında tefekkürle, duayla, saf inançla ulaşılabilmesi mümkün olan başka bir dünya vardır; bu dünya Bergson'da süre ve sezgi ilişkisinde kendini bulmaktadır. Süre sonsuzluktur ve sezgi, sürenin bir parçası olmak için gerekli olan içgüdü ve aklın sınırlarını geçerek onları aşan bir melekedir. Bergson ve Kalın'da anlam bu dünyanın içinde değil, dışında kendini bulmaktadır. Bu bağlamda her iki düşünürün anlayışında zaman başlangıcı ve sonu olmayan, bütünsel ve sürekli akış halindedir. Sezgi, aklın modern yaşamın gerekliliklerini düzenlemesinin ötesinde ruhsal ihtiyaçlara denk gelmesini ifade etmektedir. İnsan kendini süreye vererek, sezgileriyle yaşadığında, modern insanın farkında olamayacağı aklın ötesinde, her şeyi düzenleyen bir varlığın farkına varmaktadır. Şuur, bütün bu bilincin oluşması başka bir deyişle ruhun uyanması ya da ruhun sürekli uyanık kalması anlamına gelmektedir. Süre, sezgi ve şuur parçalanamaz bir bütünlük içinde sürekli oluş halindedirler. Bu oluş halini Bergson yaratıcı tekâmülle açıklamıştır. Kalın ve Bergson anlayışlarında, modern insanın bugün içinde bulunduğu durumun nedeni, kendini sürenin dışında modern zamana yerleştirmesi ve sezgiyi unutarak akıl temelinde hayatını kurmasıdır ayrıca şuur yerine modernitenin gereklilikleri doğrultusunda kendini oluşturmasıdır. Daha da önemlisi Kalın'da Tanrı, Bergson'da ise yaratıcı tekâmül yerine, modern insanın akıl temelinde yarı tanrısal özne rolüdür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Acar, M. Sadık. "Medeniyetler Çatışması mı, Menfaatler Çatışması mı?". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/2 (2003), 33-42.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizmin Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bergson, Henri. *Zihin Kudreti*. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986.
- Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Bergson, Henri. *Düşünmek ve Olmak*. çev. Emel Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 2019.
- Bergson, Henri. *Ruh Teorileri; İnsan Ruhunu ve Kişiliği*. çev. Esat Burak Altıntaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Demirkol, Murat. "Molla Sadrâ'nın Epistemolojisinin Ontoloji ve Mantıkla İlişkisi". *Journal of Analytic Divinity* 1/1 (2016), 163-174.
- Eroğlu, Ayşe. *Henri Bergson'un Şuur-Sezgi Kavramları Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Gündoğan, Ali Osman. *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1987.
- Kalın, İbrahim. "Dinî ve Bilimsel Enstrümantalizm: Çıkmazlar, Çözüm Arayışları". *Divân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi* 1 (1996), 107-118.
- Kalın, İbrahim. "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş". *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi* 15 (2003), 1-51.
- Kalın, İbrahim. *Barbar, Modern, Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Kalın, İbrahim. *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018b.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Kalın, İbrahim. *Gök Kubbenin Altında*. İstanbul: Mecra Yayınları, 2022.
- Kunt, Esen - Sapaz, Şehsade. "Batı ve Öteki". *İstanbul Kültür Üniversitesi Dergisi* 3/1 (2005), 55-63.
- Kurt, Abdurrahman. İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 73-93.
- Miller, Lucius Hopkins. *Bergson and Religion*. Newyork: Henry Holtand Company, 1996.

- Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. New York: Harbinger, 1963.
- Nimetullah, Halil. *Henri Bergson Şuurunun Bilavasıta Mütalaaları Hakkında*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: BDS Yayınları, 1992.
- Topçu, Nurettin. *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Tunç, Mustafa Şekip. "Bergson'un Felsefesi". *Yaratıcı Tekâmül*. mlf. Henri Bergson. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- Yüksel, Mehmet. "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 72/1 (2014), 189-200.

EXTENDED SUMMARY

The aim of modern Western civilization is to establish its own kingdom against God's divine order, based on reason in line with the ideal of progress after the Enlightenment, and in this context, reducing itself to the position of subject and everything outside itself to the position of object is one of the most important reasons for the intellectual crises that modern Europe is experiencing today. While the mind limited within the field of modern science produces a hegemonic and one-dimensional reality, it separates the human being from his soul and excludes the greater reality that is beyond its borders. Being able to think about the universe independently of space and time and evaluate one's own existence is not something that can only be achieved through positive sciences based on the mind. More importantly; the reality outside of man is not the reality of the mind, but the reality of the being that creates the mind and has no beginning or end.

The aim of this study is to organize and present İbrahim Kalın's criticisms of modernity and to make these criticisms clearer by evaluating them with Henri Bergson's philosophy. Kalın and Bergson criticize the modern mind on the basis of the reality beyond the modern mind and an existence that has no beginning or end that makes the mind. Kalın approaches critically by presenting his thoughts on the basis of the dynamics of the understanding of Islam against the values produced and spread by the modern Western mind and the view of life built on these values. What makes Bergson important and the subject of our study is that Bergson reveals and criticizes the mechanical, rational, soulless state of the West, and that he does this criticism by revealing time, intuition and creative evolution against reason and technology.

In this context, İbrahim Kalın's criticisms are important. The study will concretize Kalın's criticisms with Bergson's philosophy and strengthen Kalın's criticisms. When the literature was examined, it was determined that there was no similar study and it is thought that the study will fill an important gap in the literature. The study aims to contribute both to the theoretical accumulation of intellectual studies in our country and to the second-hand literature regarding Kalın's thought structure and works.

In our study, we will first try to define Kalın's world of thought and reveal his criticisms of the problematic aspects of modernity. The selection of critical areas is limited in line with Kalın's thoughts. Afterwards, Henri Bergson's world of thought will be defined in outline and his criticisms about modern man imprisoning himself in the new structure he has built will be put forward. In the last section, Kalın's criticisms of modernity will be evaluated in Bergson's philosophy.

In the conclusion of the study, Kalın and Bergson's criticisms and explanations of modernity show significant similarities on the basis of the criticism of the modern mind. Kalın talked about the great circle of existence and that there is another world outside the boundaries of the mind that can be reached with contemplation, prayer and pure faith; this world finds itself in the relationship between duration and intuition in Bergson. In Bergson and Kalın, meaning finds itself outside this world, not inside it. In this context, in both Kalın's and Bergson's understandings, time is in a holistic and continuous flow, without beginning or end. The reason for the situation modern man is in today is that he forgets intuition and builds his life on the basis of reason, and also creates himself in line with the requirements of modernity instead of consciousness. More importantly, instead of God in Kalın and creative evolution in Bergson, it is the semi-divine subject role of modern man based on reason.

Yapay Etin Fikhî Meşrûiyeti

Legitimacy of Cultured Meat in Islamic Law

Rumeysa ALTINTAŞ 

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Hukuk
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı, Çankırı, Türkiye



Bu makale "V. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu"nda sunulan ve daha önce hiçbir yerde yayınlanmayan "İslam Hukuku Açısından Yapay Etin Değerlendirilmesi" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Rumeysa ALTINTAŞ
E-mail:
rumeysaaltindis@karatekin.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 01.11.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 18.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 24.04.2024

Atıf: Altıntaş, Rumeysa. "Yapay Etin Fikhî Meşrûiyeti". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 42-60.

Cite this article as: Altıntaş, Rumeysa. "Legitimacy of Cultured Meat in Islamic Law". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 42-60.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

İslam hukuku, gıdalar konusunda helal ve haram olmaları açısından sınırlandırmalarda bulunmuştur. Ortaya çıkan teknolojik yeniliklerle birlikte yiyecek ve içeceklerin muhtevasının değiştirilmesi mümkün kılınmış ve bu gıdaların hükmünün ne olacağı tartışılmıştır. Nitekim bunun somut örneklerinden biri, son yıllarda üretilmeye başlanmış, artan et ihtiyacı sorununun çözümünde sürdürülebilirliği sağlayacak bir tekniğin ürünü olarak sunulan yapay ettir. Literatürde, yapay etin üretim süreçlerini içeren mühendislik çalışmalarına ek olarak yapay etin insan sağlığı açısından olumlu ve olumsuz yönlerine dair çalışmalar bulunmakla birlikte fikhî yönüne dair çalışmalar kısıtlıdır. Bu çalışmada, yapay etin fikhî meşrûiyetinin tartışılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda öncelikle İslam hukukunun yiyecekler konusundaki helal ve haram kriterleri incelenmiştir. Akabinde yapay etin üretiminde kullanılacak olan kök hücrenin cinsi, üretim süreci ve süreçte kullanılan yöntemler hakkında bilgiler aktarılmış, bu yöntemlerle üretilen yapay etin avantajlı ve dezavantajlı yönleri ortaya konmuştur. Son olarak, İslam hukuku perspektifinden yapay etin üretiminde kullanılan kök hücre, üretim ortamında kullanılan serum ve genel olarak fikhî ilkeler açısından yapay et değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Güncel Fıkıh Problemleri, Biyoteknoloji, Alternatif Protein Kaynakları, Yapay Et, *In vitro* Et.

ABSTRACT

Islamic law has made restrictions on foods in terms of halal and haram. However, as the emerging technological innovations allow to modify the ingredients of foods and beverages, the ruling of such modifications is disputed. In fact, cultured meat, which is a sustainable solution to meet the increasing meat demand, stands as a solid example of such discussions. Within the literature, cultured meat is widely studied in terms of engineering of production process and its positive and negative effects on human health, but the studies on Islamic jurisprudential aspects of this technology is limited. This study aims to discuss the legitimacy of cultured meat from the view of Islamic Law. First, the halāl and harām criteria of Islamic law on food are investigated. Subsequently, information about the type of stem cells used in the production of cultured meat, the production process and the methods used in the process are explained, and the advantages and disadvantages of cultured meat produced by the certain methods are discussed. Finally, from the perspective of Islamic law, the stem cells used in the production of cultured meat, the serum used in the production environment and cultured meat as a whole concept are discussed in terms of fiqh principles.

Keywords: Islamic Law, Contemporary Fiqh Problems, Biotechnology, Alternative Protein Sources, Cultured Meat, *In vitro* Meat.

GİRİŞ

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte insanoğlunun hayatında; ulaşım, iletişim, eğitim gibi alanların yanı sıra üretim ve tüketim alanında da birçok yenilik ortaya çıkmıştır. Üretim ve tüketim alanında yapılan yeniliklerin teknolojiadaki gelişmelerle birlikte farklı bir boyuta geçtiğini söylemek mümkündür. Özellikle gıda sektöründe yapılan yenilikler İslam hukukçuları tarafından tartışma konusu olmuş ve bu tartışmalar gıdaların helal beslenmeye uygunluğu problemi etrafında şekillenmiştir. Tüketim ile alakalı; GDO'lu gıdalar¹, domuz ürünlerinden elde edilen veya içinde alkol bulunan ilaçlar, gıda ürünlerinde jelatin kullanılması gibi konular İslam hukukunda tartışılan güncel meselelerden bazılarını oluşturmaktadır. Bununla birlikte son yıllarda karşılaşılan ancak henüz İslam hukukçuları tarafından detaylı bir biçimde incelenmeyen yeni gıda türleri de bulunmaktadır. Bu gıda türlerinden biri; artan et ihtiyacının karşılanması, üretim maliyetlerinin düşürülmesi ve çevre kirliliğinin azaltılması gibi amaçlar bağlamında alternatif bir protein kaynağı olarak üretilen yapay ettir.²

Yapay et, gıda sektöründe ortaya çıkan son yeniliklerden biri olup geleneksel et temin etme biçimlerinin aksine çiftlik hayvanlarından elde edilen kök hücrenin laboratuvar ortamında kültürlenmesi ile üretilmektedir.³ Yapay etin geliştirilmesi yönünde Ar-Ge çalışmaları devam etmekte olup yapay et henüz market raflarında yer almamıştır. Ancak yapay etin satışa sunulmasından sonra et üreticilerinin, müşterilerin bazı tercih ve talepleri ile karşı karşıya kalması beklenmektedir. Örneğin; Müslüman müşteriler, yapay etin İslam'ın helal standartlarına uymasını önemseyecek, üretim süreçlerinin meşrû olmasını talep edecektir.

Bu bağlamda literatürde yapay eti inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte söz konusu çalışmalarda fikhî açıdan yapay etin tetkik edilmesi çok sınırlıdır. Türkçe literatürde gıda mühendisliği bölümü ile beslenme ve diyetetik bölümü uzmanları tarafından yapılan iki çalışmanın alt başlığında yapay et, İngilizce makalelere atıfla fikhî açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur.⁴ İngilizce literatürde ise öne çıkan bazı çalışmalarda üretim süreçleri açıklanmış ve şer'î deliller ışığında yalnızca üretim süreçleri değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.⁵ Diğer bazı çalışmalarda ise nefsin korunması, fitratın bozulmaması gibi ilkeler bağlamında *makâsîdü's-şerî'a* açıklanarak yapay et incelenmiştir.⁶ Bu değerlendirmeler neticesinde yapay etin fikhî çerçevede kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı ortaya konmuştur. Bizim çalışmamızda ise mezkûr problemlerin her birinin incelemeye tâbi tutulması amaçlanmaktadır.

Yapay etin üretim tekniklerini izah etmek için doku mühendisliği alanında batıda yapılan çalışmalara başvurulacaktır.⁷ Fikhî ilkelerin tespitinde ise modern dönem öncesinde Hanefî fıkıh geleneği içerisinde yazılmış son dönem eserlerinden temsil kabiliyeti yüksek olanlar tercih edilecektir. Bu bağlamda Mevsilî'nin (ö.683/1284) *el-İhtiyâr*, İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) *Fethü'l-kadîr*, İbn Nuceym'in (ö.970/1563) *el-Bahrü'r-râ'ik* ve İbn Âbidîn'in (ö.1252/1836) *Reddül-muhtâr* isimli eserleri çalışmamıza kaynaklık edecektir. Söz konusu eserler doğrultusunda fikhînin ilgili ilkelerinin tespit ve tasviri yapılacak ve bu ilkelerden hareketle yapay et, fikhî meşruiyet bağlamında tahlil edilecektir.

1. FIKIHTA HELAL HARAM ANLAYIŞI

İslam dini; inanç, ibadet, ahlak gibi dini hayatı etkileyen konuların yanı sıra aile hayatından sosyal ilişkilere, ticari hayattan üretim ve tüketim malzemelerine kadar hayatın her alanıyla ilgili birtakım sınırlar çizmiş ve yasaklar ortaya koymuştur. İnsanoğlunun en önemli ihtiyaçlarından biri olan gıdalar hususundaki sınırlar da Kur'an ve sünnetle belirlenmiştir. Gıdalara dair belirlenen bu sınırlar helal ve haram kavramlarıyla ifade edilmiştir.

¹ Konuyla ilgili yapılan araştırmalar için örneğin bk. Ali Yüksek, "İslami Perspektiften Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar", *Uluslararası Frontiers in Life Sciences and Related Technologies* 4/S1 (2023), 29-37.

² Mark Post, "Cultured Beef: Medical Technology to Produce Food", *J Sci Food Agriculture* 94 (2014), 1040.

³ Mark J. Post, "Cultured Meat from Stem Cells: Challenges and Prospects", *Meat Science* 92 (2012), 299.

⁴ Söz konusu Türkçe çalışmalar için bk. Hasan Yetim - İsmail Hakkı Tekiner, "Alternatif Protein Kaynaklarından Yapay Et Üretimi Kavramına Eleştirel Bir Bakış", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020), 85-100; Merve Aydın vd., "Gıda Teknolojisinde Yenilikçi Yaklaşımlar", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2021), 19-36.

⁵ Mohammad Naqib Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", *J Relig Health* 57 (2018), 11-19.

⁶ M.R.A Reza Adnan vd., "Cultured Meat as *Halalan Toyyiban* Food: A *Maqasid* Review in the Preservation of Life (*hifz an-nafs*)", *Food Research* 5/5 (Ekim 2021), 174-178.

⁷ Örneğin bk. Marloes L. P. Langelaan vd., "Meet the New Meat: Tissue Engineered Skeletal Muscle", *Trends in Food Science & Technology* 21 (2010), 59-66; Post, "Cultured Meat from Stem Cells: Challenges and Prospects"; Z. F. Bhat - Hina Bhat, "Animal-free Meat Biofabrication", *American Journal of Food Technology* 6/6 (2011), 441-459; Scott J. Allan vd., "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor", *Frontiers in Sustainable Food Systems* 3/44 (2019), 1-9.

Müslüman yaşantısında, helal olanla beslenip haram olandan kaçınmak büyük önem arz etmektedir. Nitekim Kur'an'da salih amelin emredilmesinden önce helal gıda ile beslenme gerekliliğinin zikredilmesiyle helal gıdanın, Müslüman hayatındaki yeri vurgulanmış olmaktadır.⁸ Ayrıca Kur'an'da helal ve temiz gıda, Allah'ı yüceltme ve O'na şükretme vasıtasıyla; yasaklanmış gıdalardan uzak durmak tevhid inancının bir göstergesi olarak açıklanmıştır.⁹ Bu bağlamda gıdaların helal veya haram oluşu taabbudî karakteriyle doğrudan ilişkilidir. Kur'an'da zikredilen bazı gıdaların taabbudî karakterlerine ek olarak helal veya haram oluşuna ilişkin tâ'lıl edilebilecek sebepler bulunmakta ve bu sebepler fakihlerce ortaya konmaktadır. Kur'an'da bütün gıdalar için helal ve haram hükmünün zikredilmeyişi ve zikredilen bazı gıdalar hakkında da akîl illetler bulunması, fakihleri bu illetler vasıtasıyla ictihadda bulunmaya yönlendirmiştir. Fakihlerin, ictihad ortaya koymada esas aldıkları helal-haram ilkeleri incelenmeden önce Kur'an ve sünnette zikredilen gıdalara dair helal ve haram sınırlarına yer verilecektir.

Nahl Suresi 116. ayette şöyle geçmektedir: *"Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, 'Bu helaldir, bu haramdır' demeyin; çünkü Allah hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz; Allah hakkında asılsız şey söyleyenler de kesinlikle iflah olmazlar."*¹⁰ Söz konusu ayetten anlaşılacağı üzere, hükmü bildirilmeyen gıdaların hükmü belirlenirken; helal-haram hükümlerine ulaşmada temkinli olunması, illetin esaslı bir şekilde araştırılması ve hükmün belirlenen illete uygun olarak açıklanması hususlarına dikkat edilmesi gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de dört ayette¹¹ helal ve haram olan gıdalar şu şekilde zikredilmiştir: Murdar et (meyte), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvan. Helal ve haram gıdalar sünnette şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber; yağ, peynir ve yaban eşeğinin helal olup olmadığı sorusuna *"Helal, Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında hiçbir açıklamada bulunmadıkları ise mübâh olan şeydir."* şeklinde cevap vermiştir.¹² Haram gıdaların çerçevesini genişleten ve dört mezhep tarafından da kabul edilmekte olan hadis ise şöyledir: *"Azı dışı olan her yırtıcı hayvanın ve pençesiyle avlanan her kuşun yenilmesi yasaktır."*¹³ Hadislerde geçtiği üzere, helal ve haramlar Kur'an'da zikredilmiş ve haricinde kalan kısmın mübah olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte bazı gıdaların zikredilen haramlara dahil olduğu açıklanmıştır. Zikredilen ayet ve hadisler doğrultusunda, cumhurun haram olduğu noktasında ittifak ettiği gıdalar şöyledir: Murdar et, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar, yırtıcı hayvanlar, tabiatı itibarıyla pis vafına sahip olan hayvanlardır.¹⁴ İçecekler bakımından ise içki (hamr) haram kabul edilmektedir.¹⁵

Gıdaların haram olması, haramlığın sebebine göre haram li-'aynihî ve haram li-gayrihî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Haram li-'aynihî olan maddeler, özündeki bir mefiseden dolayı herkese karşı haram olan şeydir ve onun doğrudan tüketilmesi her koşulda yasaklanmıştır. Zikredilen haram gıdalar, haram li-'aynihî olarak adlandırılmaktadır.¹⁶ Ancak *istihalenin*¹⁷ gerçekleştiği durumlarda bu maddelerin tüketimi konusunda istisnalar bulunmaktadır. Haram li-gayrihî olarak adlandırılan maddeler ise aslında helal olup çevresel faktörlerden dolayı haram olan şeydir.¹⁸ Buna örnek olarak; helal bir hayvan etinin, Allah adına kesildiğinde helal, başkası adına kesildiğinde haram olması; başkasının mülkiyetinde bulunan helal bir malın izinsiz yenmesinin haram olması gösterilebilir.¹⁹

Gıdalardan helal ve haram olanların bir kısmı Kur'an ve sünnette yer alırken hakkında hüküm bulunmayan diğer bir kısmın hükmünün tespiti ise fakihlerin ictihadına bırakılmıştır. Fakihler, hükmü bilinmeyen gıdaları incelerken temiz-pis olma, yarar-zarar dengesi gibi belli başlı kriter ve kaideleri göz önünde bulundurmuş ve çeşitli yöntemlerle hükme ulaşmışlardır. Nitekim

⁸ Bk. Mü'minûn 23/51.

⁹ Bakara 2/172-173.

¹⁰ Nahl 16/115-116.

¹¹ Nahl 16/115; Bakara 2/173; Maide 5/3; En'âm 6/145.

¹² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996), "Libas", 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1416/1996); Et'ime, 60.

¹³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374-75/1955-56), "Sayd", 15-16; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Darü'l-Kıble lî's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1419/1998), Atime, 32.

¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 496; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 14/293; Ebü'l-Fazl Meccüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lıli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937), 5/14-16.

¹⁵ Maide 5/90.

¹⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 179.

¹⁷ *"Herhangi bir maddenin yapısının (mahiyetinin) ve sıfatlarının değişmesiyle kendisinden tamamen farklı olan başka bir maddeye dönüşmesidir."* Kâşif Hamdi Okur, "İstihâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2023).

¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 179.

¹⁹ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 149.

bu çalışmada da fikhî bir bilgi üretimini sağlamak adına *kıyas*, *mesâlih-i mürsele*, *örf*, *sedd-i zerâi* yöntemleri takip edilecektir.²⁰ Ayrıca çalışmamızda helal ve haram ile ilgili olan kaideler de takip edilecektir ki söz konusu kaideleri şu şekilde derlemek mümkündür: Eşyada aslanan ibahadır; helal ve haram kılmak yalnız Allah'ın hakkıdır; helali haramlaştırmak Allah'a ortak koşmanın eşiğidir; haram hükmü bir şeyin çirkin ve zararlı oluşuna göredir; helalde haramdan kaçınmaya yeter şeyler vardır; harama ileten her şey haramdır; haramı helalleştirmek için hile yapmak haramdır; iyi niyet haramı helal yapmaz; şüpheli olan her şeyden sakınmak gerekir; haram herkese haramdır; zaruretler haramları mübah kılar.²¹ Bu kaideler, fikhin helal-haram yaklaşımını ortaya koyması bakımından son derece mühimdir. Nitekim konumuz itibarıyla de hükmü bilinmeyen yapay etin fikhî meşrûiyetini tespit etmede zikredilen kaidelere başvurulacaktır.

Son olarak şu belirtilmelidir ki, haramlığı veya helalliği konusunda katî bir delil bulunamayan ve mezkûr yöntemlerle de kesin bir sonuca ulaşılamayıp şüpheli ve ihtilafli kalan meselelerde kesin bir şekilde helal/haram demek yerine daha ihtiyatlı bir yaklaşımın benimsenmesi isabetli görünmektedir.

2. YAPAY ET

Yapay et, gelişmiş doku mühendislikleri teknikleri kullanılarak inek, koyun, domuz, tavuk ve hindi gibi çiftlik hayvanlarından elde edilen kök hücrenin laboratuvar ortamında uygun substrat (reaksiyona girecek molekül) ve besin kaynağıyla kültürlenmesi sonucunda üretilmektedir.²² İngilizce literatürde yapay et için; *cultured meat*²³, *cultered beef*²⁴, *lab-grown meat*²⁵, *artificial meat*²⁶, *in vitro meat*²⁷ ve *clean meat*²⁸ kavramları kullanılmaktadır.²⁹ Türkçe literatürde ise henüz tam kavramlaşmamış olmakla birlikte *yapay et*³⁰, *kültür eti*, *sentetik et*³¹, *in vitro et*³² gibi kavramlar kullanılmaktadır.

Et ihtiyacının karşılanması için modern zamanlarda hayvan yetiştiriciliğinin zaruri olmayacağı ve laboratuvar ortamlarında et elde edilebileceği düşüncesi, XX. yüzyılın ilk yarısında teorik olarak kitaplarda ve makalelerde yer almıştır.³³ Akabinde çeşitli saha çalışmaları ve girişimlerde bulunulmuştur.³⁴ Tüm bu girişimlerin neticesinde 2013 yılında Mark Post, yapay et üretme tekniklerini kullanarak burger köftesi üreten ilk bilim adamı olmuştur.³⁵ Üretilen burger köftesi, 5 Ağustos 2013 yılında iki panel katılımcısı tarafından tadılmış ve üretilen etin tadının geleneksel ete benzer olduğunu aktarılmıştır. Köftenin görüntüsünün ete benzemesi için safran ve kırmızı pancar suyu eklendiği de bilinmektedir.³⁶ 140 gramlık bu köfte için 330.000 dolar harcanmış ve üretimi üç ay sürmüştür. Post ve ekibi, burger köftesi için canlı bir büyükbaşın uyluğundan alınan kök

²⁰ Bu yöntemler için bk. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 165, 224, 269.

²¹ Yusuf Kardâvi, *İslam'da Helal ve Haram*, çev. Mustafa Varlı (İstanbul: Hilal Yayınları, 1970), 19-39; Mustafa Boran, *Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçütleri* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 39.

²² Post, "Cultured Beef: Medical Technology to Produce Food", 1039.

²³ Hanna L. Tuimosto-M. Joost Teixeira de Mattos, "Environmental Impacts of Cultured Meat Production", *Environmental Science&Technology* 45 (2011), 6117; Mark J. Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", *Nature Food* 1 (2020), 403.

²⁴ Post, "Cultured Beef: Medical Technology to Produce Food", 1039.

²⁵ Balamuralikrishnan Balasubramanian vd., "The Epic of In Vitro Meat Production-A Fiction into Reality", *Foods* 10/1395 (2021).

²⁶ Arkadiusz Orzechowski, "Artificial Meat? Feasible Approach Based on the Experience from Cell Culture Studies", *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 217.

²⁷ Zuhaib F. Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 241; Allan vd., "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor", 1.

²⁸ Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat without Animals Will Revolutionize Dinner and the World* (New York: Gallery Books, 2018).

²⁹ İsimlendirmeye ilgili yaklaşımlar bk. Büşra Çakaloğlu Ebcim vd., "In Vitro Etin Üretimi ve Besleyici Değeri", *Sinop Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 6/2 (2021), 191.

³⁰ Darya Farhoomad vd., "Yapay Et Üretimi ve Gelecek Vizyonu", *Food and Health* 8/3 (2022).

³¹ Mücahit Muslu, "Yapay Et (Sentetik Et-Kültür Eti), Küresel Protein Gereksinimi için Alternatif Bir Kaynak Olabilir mi?", 4. *Uluslararası Sağlık Bilimleri ve Yaşam Kongresi*, ed. Mümin Polat vd. (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2021).

³² Ebcim vd., "In Vitro Etin Üretimi ve Besleyici Değeri".

³³ Örneğin; Winston Churchill, *"Fifty Years Hence"* isimli makalesinde ve 1932 yılında basılmış olan *"Thoughts and Adventures"* isimli kitabında bu fikirden bahsetmiştir. Fransız bilim kurgu yazarı Rene Barjavel ise *"Ravage"* isimli romanında restoranda yapay et sipariş verildiği kurgusunu yazmıştır. Detaylı bilgi ve diğer örnekler için bk. Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242.

³⁴ İlk çalışma 1912 yılında Alexis Carrel tarafından yapılmıştır. 1950'li yılların başında yapay et üretiminde doku kültürü kullanma fikrini öne süren Eelen 1999 yılında *Endüstriyel Üretiminde Hücrenin Kültürlenmesi Metodu* isimli patenti almıştır. 2002 yılında ise Benjaminson liderliğinde bir grup, japon balığı hücrelerinden kültürlenme işlemini başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bu girişimlerin detayları ve amaçları için bk. Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242; Nicolas Treich, "Cultured Meat: Promises and Challenges", *Environmental and Resource Economics* 79 (2021), 38-39. Patent için bk. <https://patentscope.wipo.int/search/en/detail.jsf?docid=WO1999031223>

³⁵ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242.

³⁶ Marta Zaraska, "Lab-grown beef taste test: 'Almost' like a burger", *The Washington Post* (Erişim 24 Ekim 2023).

hücreyi kullanmıştır.³⁷ Mark Post, sağlık için daha elverişli ürünlerin üretilmesi veya özel bir diyet ürünün üretilmesi için etin biyokimyasal bileşiminin değiştirilebilmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca etin laboratuvar ortamında kültürlenmesi sayesinde, farklı hayvanlardan alınan kök hücrelerin karışımlarından et üretilmesi de mümkün olacaktır. Mark Post, yapay et üretimi geliştirildiği takdirde insan sağlığı için her açıdan faydalı bir gıda olacağını ve yapay etin önümüzdeki 10-20 yıl içinde süpermarket raflarında tüketicilerin karşısına çıkacağını öngörmektedir.³⁸ Uzmanlar ise yapay etin market raflarında olmasından ziyade kar leoparı burgeri veya gergedan sosisi gibi egzotik bir yiyecek olabileceğini söylemişlerdir.³⁹

Günümüzde Amerika, İsrail, Hollanda, İngiltere, Japonya, Çin ve Türkiye gibi birçok ülkede yapay et çalışmalarının yürütüldüğü şirketler bulunmaktadır.⁴⁰ 2021 yılında yapılan bir çalışmaya göre, dünya çapında yapay et üretimi yapan 32 şirketten; %25'i sığır eti, %22'si kümes hayvanları, %19'u domuz eti, %19'u deniz ürünleri ve %15'i fare, kanguru ve at gibi egzotik etler üretmeye odaklanmaktadır.⁴¹ Yapay et üretiminde farklı teknikler kullanmakta ve kullanılan tekniğe göre üretim aşamaları farklılaşmaktadır. Kullanılan teknikler ve üretim aşamaları ayrı bir başlıkta incelenecektir.

2.1. Yapay Et Üretimi

Bilim adamlarını yapay et üretimine teşvik eden pek çok sebep bulunmaktadır. Bunların başında; dünya popülasyonunun artması, refaha bağlı olarak et talebinin artması, çevresel kirliliğinin azalacak olması, ekolojik ayak izinin küçülecek olması, et üretim maliyetinin azalacak olması, sağlık sorunlarına çözüm olması gelmektedir.⁴² Nitekim dünya nüfusunun 2050 yılında 9.7 milyar olması beklenirken⁴³ et talebinin ise %73 oranında artması beklenmektedir.⁴⁴

Yapay et üretiminde, gelişmiş doku mühendisliği teknikleri kullanılarak, hayvandan elde edilen kök hücrenin harici bir ortamda büyümesiyle çoğalması sağlanmaktadır. Bu kök hücrelerinin, etin ana bileşeni olan kas liflerine dönüşmesi için gerekli olan besin maddelerinin ve substratların olduğu ideal serum ortamına yerleştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu şartlar sağlandığı takdirde et üretimi gerçekleştirilebilmektedir.⁴⁵

Yapay et üretimi; kültürlemede kullanılan kök hücrenin çeşidi, üretim teknikleri ve serum açısından ele alınacaktır.

2.1.1. Kök Hücre

Yapay et üretiminde kullanılan kök hücre çeşitleri, embriyonik kök hücre ve erişkin kök hücredir. Embriyonik kök hücre; henüz farklılaşmamış hücre tipi olup asimetrik bölünme, aynı özelliğe sahip yeni kök hücreleri üretebilme, verilen sinyaller ile istenilen dokuyu oluşturmak için farklı hücre tiplerine dönüşebilme özelliklerine sahiptir. Aynı zamanda kök hücreler, hasarlı ya da ölmüş hücrelerin yerini alabilirken yıpranmış dokuların onarımını da sağlayabilirler.⁴⁶ Hızlı çoğalma ve limitsiz büyüme özelliğine sahip olan embriyonik kök hücreyle⁴⁷ teorik olarak, küresel et talebini karşılamak için yeterli miktarda et üretmek mümkündür.⁴⁸ Ancak embriyonik kök hücrenin, zikredilen avantajlarının yanı sıra dezavantajlı olabileceği yönleri de mevcuttur. Bu dezavantajlı yönlerine örnek olarak: embriyonik kök hücrelerin istenen kas hücrelerine dönüşmesi için uyarılmasının gerekmesi, hücrelerin zaman içinde mutasyona uğrama riski, kas dokusunu oluşturmak için ihtiyaç duyulan hücrelere dönüşmeme ihtimali, embriyoların laboratuvar çalışmalarında veya gerçek üretim ortamlarında embriyonik kök

³⁷ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242.

³⁸ Post, "Cultured Meat from Stem Cells: Challenges and Prospects", 299.

³⁹ Zaraska, "Lab-grown beef taste test: 'Almost' like a burger".

⁴⁰ Cell Based Tech, "Lab Grown Meat Companies" (Erişim 24 Ekim 2023). Ayrıca ülkelerin yapay et hususundaki yasal düzenlemeleri için bk. Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 409.

⁴¹ Ayrıca bu şirketlerin %40'ı Kuzey Amerika'da, %31'i Asya'da, %25'i Avrupa'da bulunmakta ve 320 milyon \$ yatırım yapıldığı tahmin edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Tae Kyung Hong vd., "Current Issues and Technical Advances in Cultured Meat Production: A Review", *Food Science of Animal Resources* 41/3 (2021), 359.

⁴² Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 244.

⁴³ United Nations (UN), "World Population Prospects" (Erişim 24 Ekim 2023).

⁴⁴ Food and Agriculture Organization of the United Nations, "Major Gains in Efficiency of Livestock Systems Needed" (Erişim 24 Ekim 2023).

⁴⁵ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 241; Hong vd., "Current Issues and Technical Advances in Cultured Meat Production: A Review", 356.

⁴⁶ I. Datar-Mirko Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", *Innovative Food and Emerging Technologies* 11 (2010), 15; Ülfet Görgülü, "Fikhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları", *Darulfunun İlahiyat* 29 (2018), 291.

⁴⁷ Tahir Kardeş, "Embriyonik Kök Hücreler", *Erciyes Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 9/1 (2012), 65; Bhat-Bhat, "Animal-free Meat Biofabrication", 446-447; Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 15.

⁴⁸ Zachary Schneider, "In Vitro Meat: Space Travel, Cannibalism, and Federal Regulation", *Houston Law Review* 50 (2013), 1000.

hücre kaynağı olarak kullanılmasıyla ilgili bazı etik problemler gösterilebilir.⁴⁹

Kök hücrenin ikinci kaynağı ise myosatellite hücresidir ki bu bir çeşit erişkin kök hücredir. Erişkin kök hücre, yetişkin hayvanlardaki farklı dokulardan elde edilebilir ve kas hücrelerine dönüştürülebilir.⁵⁰ İnek, domuz, tavuk, hindi, balık ve koyun gibi çiftlik hayvanlarından elde edilebilen erişkin kök hücrenin kas hücrelerine dönüşmesi için ilave bir sinyale ihtiyaç duymaması, yapay et üretiminde tercih edilme sebebidir.⁵¹ Erişkin kök hücrenin kullanılmasındaki dezavantajlar; hayvan vücudunda az miktarda bulunduğu için elde edilmesinin kolay olmaması ve genellikle alınan dokunun teyit edilmesi için biyopsi gerektirmesidir.⁵² Ayrıca bu hücre tipinde, hücrelerin uzun süreli genişlemesi ve bölünmesi sonucunda Hayflick sınırının⁵³ ortaya çıkması söz konusudur. Bu durum, yapay et üretiminde henüz üretim tamamlanmamışken hücrenin ölmesine ve buna bağlı olarak üretimin durmasına sebebiyet verebilir. Son olarak kendiliğinden farklılaşma eğilimi olan myosatellite hücrenin uzun süre çoğalması halinde tümör hücrelerine dönüşme riski bulunur.⁵⁴

Yapay et üretiminde kullanılan kök hücrelerinin dezavantajları bulunmasına rağmen kök hücrenin yapay et üretiminin temel yapıtaşı olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir.

2.1.2. Yapay Et Üretim Teknikleri

Kök hücreden yapay et üretilmesinde iki aşama vardır: İlk olarak hücrenin çoğalması sağlanmaktadır. Zira herhangi bir doku kültürlenme tekniğinde öncelikle çok sayıda hücreye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple ilk aşamada, hayvan kanından elde edilen substrat ve çevresel faktörler bakımından hücreye uygun bir serum ortamında hücreler çoğaltılmaktadır. İkinci aşamada ise doku oluşumu ve olgunlaşma için çoğaltılan hücrelerden bir grup hücre alınarak bu hücrelerin doku ve kas lifi yapıları sağlanmaktadır.⁵⁵ Söz konusu iki aşamaya ek olarak üretim sürecinin; üretim sonrası hücrelerin hasat edilmesini, hücrelerin depolanmasını, hücrelerin ulaşımını, hayvan bağışçılarında alınan dokuların standardizasyonunu, üretilen dokuların kalite kontrolünü de içerdiği unutulmamalıdır.⁵⁶ Bunun için hâlihazırda *scaffold* tekniği⁵⁷ ve *self-organization*⁵⁸ tekniği kullanılmaktadır. Ayrıca 3D yapılandırılması, biyofotonik ve nanoteknoloji de kullanılması muhtemel teknikler arasında zikredilmekle⁵⁹ birlikte çalışmanın kapsamı bakımından bu teknikler incelenmeyecektir.

⁴⁹ Schneider, "In Vitro Meat: Space Travel, Cannibalism, and Federal Regulation", 1001; Langelaan vd., "Meet the New Meat: Tissue Engineered Skeletal Muscle", 63.

⁵⁰ Amy J. Wagers-Irving L Weissman, "Plasticity of Adult Stem Cells", *Cell* 116/5 (2004), 643.

⁵¹ Isam T. Kadim vd., "Cultured Meat from Muscle Stem Cells: A Review of Challenges and Prospects", *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 225; Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2197.

⁵² Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 16; Schneider, "In Vitro Meat: Space Travel, Cannibalism, and Federal Regulation", 998-1001.

⁵³ Hayflick sınırı, bir hücrenin uzun süre bölünmesi sonucunda telomerlerinin kısalmasıyla bölünebilme yeteneğinin kaybolması ve hücre bölünmesinin durmasıdır. Detaylı bilgi için bk. Nazmi Gültekin-Emine Küçükates, "Biyoteknolojik Tedavilerin Bilimsel Arka Planındaki", *Istanbul Üniversitesi Kardiyoloji Enstitüsü Dergisi* 9/3-4 (2010), 94.

⁵⁴ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 16; Schneider, "In Vitro Meat: Space Travel, Cannibalism, and Federal Regulation", 998-1001.

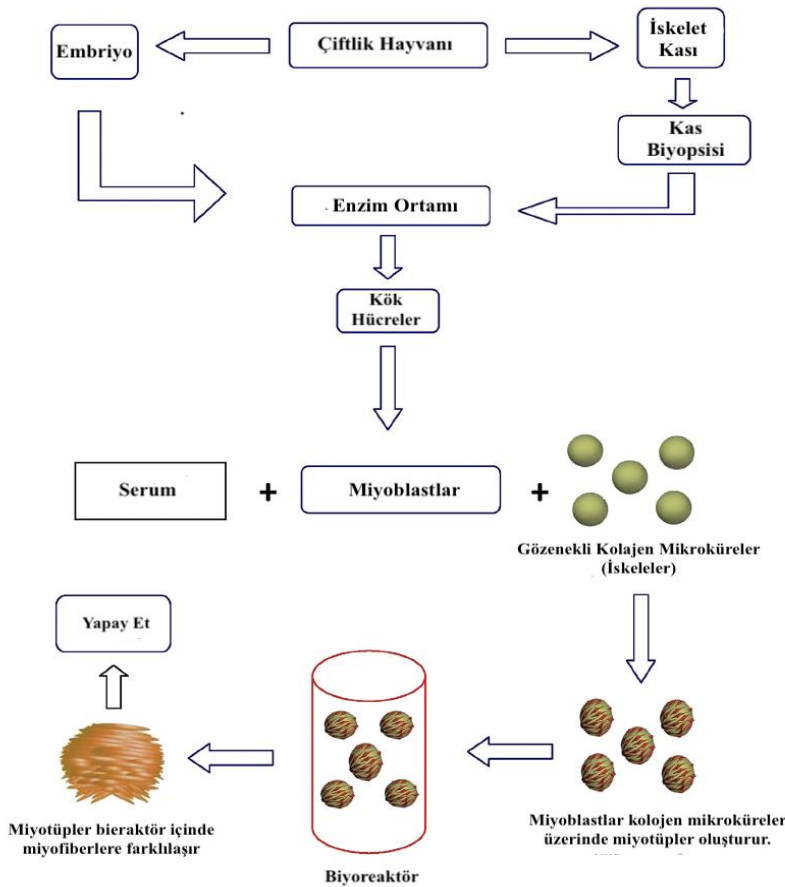
⁵⁵ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2197.

⁵⁶ Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 407.

⁵⁷ "Hücre kültürü temelli" şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Ece Sürek-Pınar Uzun, "Geleceğin Alternatif Protein Kaynağı: Yapay Et", *Akademik Gıda* 18/2 (2020), 213.

⁵⁸ "Doku kültürü temelli" şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Sürek-Uzun, "Geleceğin Alternatif Protein Kaynağı: Yapay Et", 214.

⁵⁹ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 244.



Şekil 1: Scaffold tekniğiyle yapay et üretimi (Zuhaib F. Bhat vd., 2020).

İkinci teknik ise *self-organization* olarak bilinen tekniktir. Benjaminson önderliğindeki bir grup bilim adamı tarafından uygulanan bu teknikte, japon balığından alınan hücre 7 gün boyunca uygun serum ortamını içeren petri kabında izole edilerek büyütülmüştür. Üretilen etin sunulduğu panel katılımcıları sunulan etin yemek için yeterince iyi bir görünüme sahip olduğunu ve güzel koktuğunu bildirmiştir.⁶⁵ Bu yöntemle gerçek ete benzeyen et dokusu üretilebilmektedir. Ancak bu dokunun, yaşayan kas hücrelerine besin sağlama işlevini gerçekleştiren kan damarlarından yoksun olması sebebiyle besin ve oksijen eksikliğinin oluşması ihtimal dahilindedir ki bu durumda da üretilen et zamanından önce ölebilir.⁶⁶ Bu teknikle biftek gibi yüksek oranda yapılandırılmış etlerin üretilmesi mümkün gözükmemektedir.⁶⁷

2.1.3. Serum

Üretim ortamının temel bileşenini oluşturan ve üretimde önemli rol oynayan etken serumdur. Yapay et üretim sistemlerinin tasarlanmasında en zor basamağın uygun kültür ortamının belirlenmesi olduğu ifade edilmiştir. Kültür ortamının, uygun fiyatlı

⁶⁰ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 17; Zuhaib F. Bhat vd., "In Vitro Meat: A Future Animal-Free Harvest", *Critical Reviews in Food Science and Nutrition* 57/4 (2017), 785.

⁶¹ Tüketime uygun olmayan polimerlerin tercih edildiği iskelelerin kullanılması halinde üretilen eti iskeleden ayırmak için basit ve tahribat meydana getirmeyecek tekniklerin kullanılması gerekecektir. Detaylı bilgi için bk. Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 16.

⁶² Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 16.

⁶³ Bhat vd., "In Vitro Meat: A Future Animal-Free Harvest", 785.

⁶⁴ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 245, Bhat vd., "In Vitro Meat: A Future Animal-Free Harvest", 785.

⁶⁵ Patrick D. Hopkins-Austin Dacey, "Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters?", *J Agric Environ Ethics* 21 (2008), 582-583.

⁶⁶ Benjaminson vd., "In Vitro Edible Muscle Protein Production System (MPPS)" 881.

⁶⁷ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 245.

ve yenilebilir bileşenlerden olmasının yanı sıra büyümeyi destekleyici⁶⁸ içeriğe de sahip olması beklenmektedir.⁶⁹ Hücre kültürü genellikle, tüketici kabulüne veya büyük ölçekli kullanıma uygun olmayan ve maliyetli bir ortam olan hayvan serumlarında gerçekleştirilmektedir. Hayvan serumları, erişkin, yenidoğan veya fetal kaynaktan elde edilmekte olup hücre kültürü ortamı için standart takviye niteliğinde fetal sığır serumu (FSS)⁷⁰ kullanılmaktadır.⁷¹ Ancak fetal sığır serumunun kullanılması etik açıdan pek çok problemi doğurmaktadır.⁷²

Hücrenin ilk kültürlenme işlemi, kültür kaplarında gerçekleştirilip hücre sayısı arttıkça sıcaklık, pH ve çözülmüş oksijen ve karbondioksit gibi kontrollü koşullara sahip biyoreaktörlere kademeli olarak taşınır. Biyoreaktör geliştirmenin nihai amacı, besiyerindeki hücrelerin yenilebilir hayvan dokusuna dönüştürülebilmesi, geleneksel hayvan eti üretimindeki yem dönüşümüne eşdeğer olarak besin yüzdesinin artırılması ve üretim maliyetinin azaltılmasıdır.⁷³ Örneğin, yüksek oksijen gereksinimlerini karşılamak için ortamın çözülmüş oksijen ile doyurulmasını sağlamak adına ortama oksijen takviyesi gerekmektedir.⁷⁴ Ancak hücre gelişimi için gereken çevresel faktörler ve yapay et üretimi için gerekli olan biyoreaktörler kesin olarak bilinmemektedir.⁷⁵ Dolayısıyla serumun niteliklerine dair henüz bir standart oluşturulamamıştır. Buna ek olarak, serumsuz kültür ortamı oluşturmaya ilişkin çalışmalar yapılmakta ancak yüksek maliyetli olması sebebiyle henüz tercih edilmemektedir. Dokuların gelişmesinde etkili olan söz konusu serum ikameleri, ticari telif hakkıyla korunduğu için içeriğine tam olarak erişilememekle birlikte hayvansal kaynaklı saflaştırılmış proteinlerle desteklendiği bilinmektedir.⁷⁶

2.2. Yapay Et Üretimine Avantaj ve Dezavantajları

Mevcut hayvancılık sisteminin çevreyi olumsuz etkilediği ve çevresel sürdürülebilirlik endişelerine neden olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlamda beslenme ve gıda kaynaklı hastalıklar, kaynakların kullanımı, hayvan dışkılarından kaynaklanan kirlilik, biyolojik çeşitlilik kaybı, ormansızlaşma ve küresel ısınmaya sebebiyet veren metan gazı emisyonları dahil olmak üzere çiftlik hayvanlarının yetiştirilmesinin çevresel etkileri, geleneksel yöntemlere ilişkin sorunlar arasında zikredilmiştir.⁷⁷

Geleneksel ete kıyasla, yapay etin çeşitli faydalarının olacağı öngörülmektedir. Bu görüşe göre yapay et üretimi ile doymuş yağ asitlerinin ve çoklu doymamış yağ asitlerinin oranı daha iyi kontrol edilebilir; gıda kaynaklı hastalık insidansı önemli ölçüde azaltılabilir;⁷⁸ hareket ve üreme için gerekli biyolojik yapıların büyütülmesi veya desteklenmesi gerekmeyeceği için kaynaklar daha verimli kullanılabilir.⁷⁹ Örneğin yapay et üretiminde geleneksel besi hayvancılığına göre yaklaşık %82-%96 daha az su kullanılacağı ve geleneksel et üretim sistemlerinde gerekli olan arazinin yalnızca %1'inin kullanılacağı tahmin edilmektedir.⁸⁰ Yine bu görüşü savunanlara göre sera gazı emisyonlarının azaltılmasıyla ekolojik ayak izinin küçülmesi; yapay etin, %5-25 dönüşüm oranı bulunan geleneksel et üretimine göre yenilebilir ete dönüştürülen oranının ve üretim hızının daha yüksek olması; üretim tesislerinin şehirlere yakın inşa edilmesiyle ulaşım maliyetlerinin azaltılması; dikey yapılaşmanın mümkün

⁶⁸ Ortam seçimindeki belirleyici faktörlere; protein verimini artırması, çoğalma kabiliyetini koruması, farklılaşmayı teşvik etme kolaylığını ve biyo-işleme adımlarının sağlamlığını içermesi gibi hususlar örnek verilebilir. Detaylı bilgi için bk. Allan vd., "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor", 2.

⁶⁹ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 17.

⁷⁰ Fetal sığır serumu; sağlam ve farklılaşmamış hücrelerin genişlemesi, hücre bağlanması, büyüme faktörleri ve hayati besinler için bir takviye olarak tercih edilmektedir. Ayrıca immünolojik tepkilere neden olabilecek viral ve prion hastalıkları bulaştıran ksenojenik proteinler içerdiği de ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. T. C. Cardoso vd., "Isolation and Characterization of Wharton's Jelly-derived Multipotent Mesenchymal Stromal Cells Obtained From Bovine Umbilical Cord and Maintained in a Defined Serum-free Three-dimensional System", *BMC Biotechnol* 12/18 (2012), 2.

⁷¹ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 17; Zuhair F. Bhat vd., "Cultured Meat- a Humane Meat Production System", *Tissue-engineered Food*, ed. Robert Lanza vd., Academic Press (2020), 1377; Mücahit Muslu, "Sürdürülebilir Beslenme ve Protein İhtiyacı İçin Alternatif Bir Kaynak: Sentetik Et (Kültür Eti)", *Akademik Gıda* 20/2 (2022), 190.

⁷² Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 17.

⁷³ Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 406.

⁷⁴ Allan vd., "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor", 7.

⁷⁵ Jacob Reiss vd., "Cell Sources for Cultivated Meat: Applications and Considerations throughout the Production Workflow", *International Journal of Molecular Sciences* 22/7513 (2021), 10-11; Allan vd., "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor", 7; P. D. Edelman vd., "In Vitro-Cultured Meat Production", *Tissue Engineering* 11/5-6 (2005), 663.

⁷⁶ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 17.

⁷⁷ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242; Treich, "Cultured Meat: Promises and Challenges", 55.

⁷⁸ Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 19; Edelman vd., "In Vitro-Cultured Meat Production", 662-663; Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242.

⁷⁹ Edelman vd., "In Vitro-Cultured Meat Production", 662-663; Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 242; Tuimosto-Mattos, "Environmental Impacts of Cultured Meat Production", 6121.

⁸⁰ Tuimosto-Mattos, "Environmental Impacts of Cultured Meat Production", 6117, 6121.

olmasıyla mera oluşturmaya gerek kalmaması ve ormansızlaşmanın engellenmesi bakımından avantajlıdır.⁸¹

Sonuç olarak bu görüşü savunanlara göre yapay et üretimi sürdürülebilirlik, hayvan refahı ve halk sağlığı bakımından çeşitli avantajlara sahiptir.⁸² Ancak söz konusu avantajların doğrulanabilmesi için tam bir yaşam döngüsü analizi gerekmektedir. Yüzeysel bir yaşam döngüsü analizinde belirli üretim koşulları altında, geleneksel et üretimine kıyasla, yapay et üretiminde kaynak tüketiminin azaltılabileceği iddia edilmiştir.⁸³ Yine bu aşamada endüstriyel ölçekte yapay et üretiminin getirileri konusunda teorik bir değerlendirmeden öteye gidilemediği de göz önünde bulundurulmalıdır.⁸⁴

Yapay et üretimi, potansiyel çevresel ve iklimsel faydaları nedeniyle birçok insan tarafından savunulmasına ve hayvan etiği aktivistleri tarafından da tercih edilmesine rağmen eleştirildiği hususlar bulunmaktadır.⁸⁵ Yapay et üretimiyle gıda kaynaklı hastalıkların engellenebileceği iddia edilse de üretim için gerekli olan steril ortamın endüstriyel ölçekte sağlanmasının maliyetli olması muhtemeldir. Ayrıca bazı araştırmacılar, hücre kültürü sürecinin hiçbir zaman tam olarak kontrol edilemediğini ve birtakım beklenmedik biyolojik mekanizmaların meydana gelebileceğini iddia etmektedir. Örneğin, kültür süreci sırasında kas yapısında ve tüketildiğinde insan metabolizması üzerinde bilinmeyen etkileri olan epigenetik değişiklikler meydana gelebilir.⁸⁶ Nitekim üretimde kullanılan fetal sığır serumunun ksenojenik protein içermesi sebebiyle immünolojik tepkilere neden olabilecek viral ve prion hastalıkları bulaştırmasının muhtemel olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁷ Bununla birlikte yapay ette geleneksel etin duyuşal özelliklerinin ve besin değerinin bulunmamasının yanı sıra yapay et üretiminin yüksek maliyetli olması önemli bir dezavantajdır.⁸⁸ Ayrıca yapay et üretiminin yaygınlaşp geleneksel et üretiminin azalmasının yaşam döngüsüne etkisi bilinmemektedir. Zira hayvanlar doğal yaşam döngüsünde büyük etkiye sahiptir.

Doğaya ve doğal olana yabancılaşmayı beraberinde getirecek olan yapay etin sosyal kabul görüp görmeyeceği de bilinmemektedir.⁸⁹ Bu konuda farklı bölgelerde çeşitli anketler düzenlenmiş ve tüketicilerin yapay et kabulü ortaya konmaya çalışılmıştır.⁹⁰ Ancak söz konusu anketlerde sonuçların ankette verilen bilgilere göre değiştiği; detaylı bilgi verilen anket sonuçlarında tüketicilerin olumlu yaklaştığı, kısıtlı bilgi verilen anketlerde ise olumsuz bulgular elde edildiği gözlemlenmiştir.⁹¹ Benzer şekilde yoğun teknik bilgi verilmesi ve *laboratuvar*da yetiştirilen et benzeri kavramların kullanılması olumsuz etkenlerdendir. Bununla birlikte teknolojiye aşinalığın kabul için önemli bir yordayıcı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca yapay etin, erkekler arasında kadınlara kıyasla, gençler arasında yaşlılara kıyasla daha çok kabul gördüğü de tespit edilmiştir. Ancak yapay et hâlihazırda temin edilebilen bir gıda olmadığı için pratikteki karşılığının ne olacağı bilinmemektedir.⁹²

3. FIKHÎ AÇIDAN YAPAY ETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hayvan kök hücresinden yapay et üretilmesi, modern döneme ait bir uygulama olması nedeniyle fikhî meşruiyetine ilişkin doğrudan bir nas bulunmamaktadır. Bu sebeple yapay etin fikhî açıdan incelenmesinde, kök hücre kaynağının çeşidi ile üretim esnasında kullanılan serum hususunda kıyas metoduna başvurulurken yapay etin genel olarak meşrûiyeti noktasında; maslahat, örf, sedd-i zerâyi yöntemlerine ve fikhî kaidelere başvurulacaktır.

3.1. Fikhî Açıdan Kök Hücre Kaynağının İncelenmesi

Literatürde kök hücre kullanımının fikhî boyutu, insan kök hücresinin kullanılması özelinde tartışılmıştır. Bu konuyla ilgili

⁸¹ Hong vd., "Current Issues and Technical Advances in Cultured Meat Production: A Review", 357; Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 243-244; Bhat vd., "In Vitro Meat: A Future Animal-Free Harvest", 783-784; Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 14.

⁸² Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 243-244; Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 403.

⁸³ Tuimosto-Mattos, "Environmental Impacts of Cultured Meat Production", 6117.

⁸⁴ Sarah P. F. Bonny vd., "What is Artificial Meat and What does it Mean for the Future of the Meat Industry?", *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 257.

⁸⁵ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 246.

⁸⁶ Bonny vd., "What is Artificial Meat and What does it Mean for the Future of the Meat Industry?", 257.

⁸⁷ Cardoso vd., "Isolation and Characterization of Wharton's Jelly-derived Multipotent Mesenchymal Stromal Cells Obtained from Bovine Umbilical Cord and Maintained in a Defined Serum-free Three-dimensional System", 2.

⁸⁸ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 246; Datar-Betti, "Possibilities for an in vitro Meat Production System", 19.

⁸⁹ Bhat vd., "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production", 246.

⁹⁰ Anketler için bk. Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 411.

⁹¹ Wim Verbeke vd., "Challenges and Prospects for Consumer Acceptance of Cultured Meat", *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 293.

⁹² Post vd., "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat", 412; Ashkan Pakseresht vd., "Review of Factors Affecting Consumer Acceptance of Cultured Meat", *Appetite* 170 (2022), 15.

tartışmalar; embriyonun hayatının ne zaman başladığı, yalnız kök hücre üretimi için embriyo üretilip sonrasında yok edilmesinin dini ve etik açıdan durumu, embriyonun araçsallaştırılması ve tedavide kullanımının helallığı gibi meseleler etrafında şekillenmiştir.⁹³ Hayvan kök hücresinin kullanılması ise fikhî açıdan klonlama başlığı altında kısmen tartışılmıştır. Bu tartışmalar neticesinde; hastalıkların tedavisi, ürün veriminin artırılması, kalitenin yükseltilmesi gibi hususlarda aşırıya kaçmadan ve ekolojik dengeyi bozmayacak şekilde hayvan kök hücresinin kullanılmasına izin verilmiştir.⁹⁴

Yapay et üretiminde kullanılan hayvan kök hücresi, daha önce zikredildiği üzere embriyonik ve erişkin kök hücre olmak üzere iki çeşittir. Dolayısıyla her iki kök hücrenin de fikhî açıdan değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

3.1.1. Embriyonik Kök Hücre Kullanımının İncelenmesi

Embriyonik kök hücre, memeli embriyosunda bulunan kök hücrelerden elde edilmektedir.⁹⁵ Embriyonun ceninin büyüme aşamalarından biri olması sebebiyle hayvana ait embriyonik kök hücrenin fikhî açısından incelenmesi cenin kuralları bağlamında olmalıdır.⁹⁶ Nitekim cenine dair genel çerçeve çizildikten sonra mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına yer verilecektir.

Ceninin istilâh anlamı, sözlükteki⁹⁷ anlamıyla paralellik arz etmekte ve istilâhta; “*henüz doğmamış, doğum vaktine kadar ana rahminde saklı olan çocuğa verilen isim*” olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla cenin ifadesi; *nutfe* (dölleniş yumurta), *alaka* (rahim çeperine asılı hücreler topluluğu), *mudga* (belli belirsiz et parçası) aşamalarını içermektedir.⁹⁸ Hadislerde hayvanın karnındaki yavru için de cenin ifadesi kullanılmaktadır.⁹⁹ Bu sebeple, anne hayvanın karnındaki yavrudan elde edilen embriyonik kök hücrenin kullanımı ile ilgili olarak fıkıhta hayvanın yavrusuna dair verilen hükümleri tespit etmek yerinde olacaktır.

Literatürde hayvanın karnında bulunan yavrunun hükmü ile ilgili farklı görüşler ortaya konmuştur. Cumhurun görüşü, yavrunun hükmünün annesinin hükmüne bağlı olduğu yönündedir. Annenin etinin yenmesi hakkındaki hüküm helal ise yavrunun eti hakkında da aynı hüküm verilmelidir.¹⁰⁰ Ancak bu hükmün verilmesinde çeşitli durumlar söz konusudur. Kesim sırasında hayvanın karnından canlı yavru çıkması halinde; anne karnında oluşumunu tamamlamış yavrunun bağımsız bir hayat sahibi olduğu kabul edilir ve annesinin boğazlanması yavrusu için yeterli olmayıp onun ayrıca kesilmesi gerekir. Hayvanın karnından çıkan yavrunun organlarının gelişimi tamamlanmamış ise eti helal kabul edilmemektedir.¹⁰¹ Organlarının oluşumu tamamlanmış bir yavrunun, anne karnından ölü olarak çıkması durumundaysa yavrunun ölümünün annenin kesiminden önce olduğu biliniyorsa yavrunun yenmesi ittifakla haramdır; ölümünün annesinin kesilmesiyle olduğuna kanaat getirilmesi halinde ise farklı görüşler söz konusudur. Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Züfer’e (ö.158/775) göre yavrunun canlı olarak çıkması ve kesilmesi gerektiği için bu durumda yavru meyte hükmündedir.¹⁰² Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhepleri ve Hanefîler’den İmameyn ise yavrunun da boğazlanmış hükmüne tâbi olduğu görüşünü benimsemiştir.¹⁰³ Zira bu hayvanın boğazlanması, bütün vücuduna şamildir ve yavru da vücudun içinde bulunması sebebiyle bu hükme dâhil olmalıdır.¹⁰⁴ Nitekim “*Ceninin kesimi*

⁹³ Görgülü, "Fikhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları", 290.

⁹⁴ Ahmet Yusuf Gıynaş, *İslam Hukukunda Klonlama ve Kök Hücre* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 68.

⁹⁵ Hüseyin Avcılar vd., "Embriyonik Kök Hücreler ve İndüklenmiş Pluripotent Kök Hücreler", *Astım Alerji İmmünoloji* 16 (2018), 3; Hakan Sağsöz-M. Aydın Ketani, "Kök Hücreler", *Dicle Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 1/2 (2008), 31.

⁹⁶ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2198.

⁹⁷ Sözlükte, “*gizli olan şey, gizlenmiş, örtünmüş, gözle görünmeyen, üstü gömülü, örtülü, gecenin örtmesi, gizlemesi*” gibi anlamlara gelmektedir. Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu’l-Fadl Cemaluddin İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: 1414/1994), 8/93-95.

⁹⁸ İsmail Bilgili, "İslam Hukukunda Cenin Hakkı ve Onuruya İlgili Hükümler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 223.

⁹⁹ Tirmizî, "Sayd", 10.

¹⁰⁰ Maverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 15/150; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/13; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1386/1966), 6/304; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/304.

¹⁰¹ Mustafa Boran, *Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçütleri*, 93.

¹⁰² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/13; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 8/312.

¹⁰³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/13; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 8/312.

¹⁰⁴ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* (Lübnan: Dârü’l-fikr, 1389/1970), 9/498; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 8/312; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2002), 446; İsmail Narin, *Kur’an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 329-330.

*annesinin kesimidir*¹⁰⁵ hadisinin umumu da buna işaret etmektedir.¹⁰⁶ Sonuç olarak; anne karnında olması sebebiyle boğazlanması mümkün olmayan yavrunun durumu, anneye bağlanmış ve onun kesimiyle yavrunun eti helal hale gelmiştir. Öyle ki kesilmiş bir hayvanın parçalarının yenmesinin helal niteliği haiz olması gibi cenin yemenin de helal olması gerekmektedir. Çünkü onun hayatı annenin hayatına bağlıdır.

Bu tartışmada çalışmamızı ilgilendiren kısım, yavrunun organlarının tamam olmaması durumunda helal kabul edilip edilmediğidir. Çünkü embriyonik kök hücre, kas lifi hücreleri gibi farklılaşmamış vaziyette bulunan nutfe veya alakadan elde edilmektedir. Nutfe ve alaka vücudtaki kana benzemektedir ve kanın doğrudan tüketilmesi ayette açıkça haram olarak belirtilmiştir.¹⁰⁷ Embriyonun bir sonraki aşaması olan mudgada ise kas lifi hücreleri farklılaşmıştır ve Şafii mezhebindeki bir görüşe göre mudganın yenmesi helal kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Buna bağlı olarak yapay etin üretilmesinde kullanılan kök hücre alaka olması itibarıyla helal değildir. Ancak kök hücre laboratuvar ortamında fiziksel olarak mudgaya dönüşmekte ve özü itibarıyla değişmektedir. Bu değişim neticesinde, mudganın temiz ve yenilebilir olduğunu takdir edenlere göre alakadan alınan kök hücrenin kullanılmasıyla üretilen et parçası helal kabul edilebilmelidir. Mudganın temiz olmadığı görüşünde¹⁰⁹ olanlara göre ise ancak ceninin organları tamam olduktan sonra alınan kök hücreyle üretilmiş olan et, helal kabul edilmelidir.

Modern araştırmacılar; embriyonik kök hücrenin doğası itibarıyla kan olmaktan çıkıp et olmaya geçtiğini yani istihaleye uğradığını ve bu üretimin İslam'ın temiz anlayışına uygun olduğunu öne sürmüşlerdir. Ayrıca bu görüşü savunanlara göre muhakkak gerçekleştirilmesi gereken bir diğer koşul embriyonik kök hücrenin hayvan kesildikten sonra alınması gerektiğidir.¹¹⁰ Hayvanın kesilmesi ile ilgili durum bir sonraki başlıkta detaylı olarak ele alınacaktır.

3.1.2. Erişkin Kök Hücre Kullanımının İncelenmesi

Erişkin kök hücre, hayvan canlıyken veya öldükten sonra vücudundan alınan bir parçadan elde edilebilir ve yapay et üretim sürecinde kullanılır.¹¹¹ Canlı hayvandan bir parça alınmasının hükmü hadiste şöyle belirtilmiştir: Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Medine'ye geldiği zaman, Medine halkı; diri olan devenin hörgücünü kesiyor, koyunları da butlarından koparıp yiyordu. Bu durum karşısında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Hayvan diri iken ondan kesilen bir şey, meyte hükmündedir*".¹¹² Dolayısıyla diri hayvandan alınan parça haram hükmündeyken İslamî kurallara uygun bir biçimde kesilmiş ölü hayvandan alınan parçanın yenmesi helaldir.¹¹³ Bu bağlamda, yapay et üretimi için kök hücre elde etmek amacıyla alınan parça, hayvan İslamî kurallara uygun bir biçimde kesildikten sonra alınıyorsa üretilen et temiz ve helal kabul edilebilir. Canlı bir hayvandan alınması durumunda ise istihale geçirip geçirmediği kesin olarak bilinmediği için şüpheli olmaktadır.

Kök hücre üretimi için kullanılan hayvanın kesiminin de İslamî kurallara uygun olması beklenmektedir. Bu kurallar; kesilen hayvanın cinsi ve nitelikleri ile kesen kişinin ve kesim aletinin özelliklerini kapsamaktadır.¹¹⁴ Bu şartlara riayet edilmeksizin yapay et üretildiği takdirde üretilen etin hükmünün helal olmadığı söylenebilir. İslamî kurallara uygun kesilmiş hayvandan alınan erişkin kök hücre ile üretilen et, mekrûh olmasını gerektirecek başka bir durum bulunmadığı takdirde temiz kabul edilebilir.

3.2. Serumun Fikhî Açından Değerlendirilmesi

İslam hukukuna göre normal şartlarda helal kabul edilen gıdaların, üretim süreçleri gibi dış etkenler dolayısıyla haram hale gelebileceği daha önce belirtilmişti. Bu sebeple yapay etin üretiminde kullanılan hücrenin kaynağının incelenmesinin yanı sıra kök hücrenin kültürlenmesinin gerçekleştiği serum ortamı da incelenmelidir.

Serum; kan hücrelerinin, trombositlerin ve pıhtılaşma faktörlerinin ayrıştırılmasıyla kandan çıkarılan, çeşitli protein kaynaklarını ve büyüme faktörlerini içeren bir sıvıdır. Bu sıvının elde edilebilmesi için kanın, anne hayvanın kesiminden önce

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/31, 39, 45, 53; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Mustafa Dib el-Buga (Dımaşk: Darû'l-Mustafa, 1428/2007), "Edâhî", 17; İbn Mâce, "Zebâih", 15; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 18; Tirmizî, "Zebâih", 2.

¹⁰⁶ Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, 331.

¹⁰⁷ Maide 5/3.

¹⁰⁸ Maverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 15/152.

¹⁰⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/344.

¹¹⁰ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2200.

¹¹¹ Kadim vd., "Cultured Meat from Muscle Stem Cells: A Review of Challenges and Prospects", 225.

¹¹² Tirmizî, "Sayd", 12.

¹¹³ Mehmet Dilek, "Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 204.

¹¹⁴ Kudûrî, *el-Muhtasarü'l-Kudûrî*, 206-207. Detaylı bilgi için bk. Vecdi Akyüz, "Fikhî Açından Kurban", *Uluslararası Kurban Sempozyumu* (İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi-Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008), 30-42.

alınmış olması gerekmektedir.¹¹⁵ Serumun kandan ayrılması işlemi incelendiğinde, bu işlemin sadece bir ayırtırmadan ibaret olduğu, kimyasal bir değişikliğe uğramadığı ve dolayısıyla istihale gerçekleşmediği görülmektedir.¹¹⁶ Bu sebeple serumun ilk hali için kanın durumuyla aynı olduğu ve doğrudan tüketilmesinin helal olmadığını söylemek mümkündür.¹¹⁷

Serum, et üretim sürecinde kök hücreler tarafından besleyici olarak kullanılmaktadır. Bu kök hücreler, kültürlenme esnasında serumun içindeki besinleri diğer hücrelere çevirerek çoğalmaktadır. Böylece kök hücreler tarafından emilerek başka hücre yapılarına çevrilen serumun yapısı farklılaşmaktadır. Serumun ilk halinin farklılaşmasıyla hükmünün de farklılaşması söz konusu olduğu için serum yeniden değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Bu noktada, hücrelerin kan hükmündeki serumdan beslenmesi, klasik dönemde ulemanın tartıştığı *cellâle* hayvanına benzemektedir.¹¹⁸ Cellâle; “*pislik yiyen tavuk, koyun, sığır gibi hayvanlara verilen isim*” olarak tanımlanmıştır.¹¹⁹ Hücrelerin helal olmayan serumla beslenmesi tıpkı helal hayvanların pislik ile beslenmesi gibidir. Bu benzerlik dolayısıyla cellâlenin hükümlerini incelemek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber’in; cellâle’nin yenilmesini, sütünün içilmesini ve üzerine binilmesini nehyettiği rivayet edilmektedir.¹²⁰ Bu rivayetlere referansla bazı fakihler; bu tür hayvanların etinin yenmesinin haram olduğu görüşünü benimserken çoğunluğu teşkil eden fakihler bu hayvanlarda yedikleri necasetlerin etkisi kayboluncaya değin onlardan elde edilen et, yumurta ve sütün tüketilmesini tenzihen mekruh kabul etmişlerdir. Zira burada etkili olan, hayvanın necis bir maddeyle beslenmesi değil; beslenme biçiminden ötürü et, süt ve terinin pis kokup insanlara rahatsızlık vermesidir.¹²¹ Hanefî ve Şafîi mezhebine göre sadece necis maddelerle beslenen ve bu beslenme biçiminden dolayı etine kötü koku sirayet eden hayvanın etini tüketmek haram kabul edilmektedir. Devamlı pislikle beslendiği için etinde kötü koku olan hayvanın, kokusu gidinceye değin hapsedilmesi gerekmektedir.¹²² Bu hayvanlar eti kokmayacak miktarda pis şeylerden yedikleri takdirde hapsedilmeleri gerekmemekte ve etleri mekruh olmamaktadır.¹²³ Ayrıca Hanefiler, domuz sütü ile beslenen bir buzağının etinin helal olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Zira onun eti bozulmamakta ve gıda olarak tükettiği şey *müstehelek* olmaktadır.¹²⁴ İçki içirilen hayvana da aynı hüküm verilmiş ancak kokusuna etki ediyorsa etinin mekruh olacağı ifade edilmiştir.¹²⁵ Sonuç olarak cumhur ulemanın bu konudaki kıstası; necasetle beslenen hayvanda eseri görülüyorsa o hayvanı yemenin mekruh olduğu, eseri görülüyorsa yemenin mübah olduğu yönündedir. Yapay et üretimi için de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir.

Serumun durumu ile ilgili tartışılması gereken bir başka husus ise serumun istihale geçirmesi hakkındadır. Serumun kana ait olan bir sıvı olması sebebiyle doğrudan tüketimi haram olsa dahi emilim sonucunda yapısının değişmesi mümkün gözükmemektedir. Öyle ki serum olarak kullanılan kan sıvısı, kimyasal bir değişimle etin bir parçası haline gelmektedir. Meydana gelen kimyasal değişim sonucunda serumun durumu yeniden değerlendirilmelidir. Zira bu değişimin istihale olarak değerlendirilmesi halinde başlangıçta haram kabul edilen şeyin mübah hale dönüşmesi söz konusu olmaktadır.

Yapay et üretiminde kullanılan serumun istihale geçirmesi ile ilgili olarak klasik dönemde tartışılan, ceylan kanından miski amber üretilmesi meselesi incelenebilir. Ancak bu meselede de mezhepler arası farklı görüşler mevcuttur. Hanefî ve Mâlikî mezhepleri ölü bile olsa ceylan kanından elde edilmiş olan miskin, güzel bir kokuya dönüşmüş olması sebebiyle temiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü miskin aslı kandan ibaret olsa da özünde bulunan kan, miske dönüşürken istihâlâ geçirerek bütün niteliklerini kaybetmekte ve önceki isminden (kan olmak halinden) ayrılıp kendine has yeni bir isme sahip olmaktadır.¹²⁶

¹¹⁵ Carlo E. A. Jochems vd., "The use of Fetal Bovine Serum: Ethical or Scientific Problem", *Alternatives to Laboratory Animals* 30/2 (2002), 223; Farhoomad vd., "Yapay Et Üretimi ve Gelecek Vizyonu", 265.

¹¹⁶ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2200; Farhoomad vd., "Yapay Et Üretimi ve Gelecek Vizyonu", 265.

¹¹⁷ Kan tüketmenin Bakara 2/173 ve diğer ayetlerde haram olduğu hükmü bulunmaktadır.

¹¹⁸ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2201.

¹¹⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 69.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 47; "Et'ime", 24, 33; "Eribe", 14; Tirmizî, "Et'ime", 24; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988), "Dahâyâ", 43, 44.

¹²¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/340, 732; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 445; Yahya Şenol, *Kur'an'a Göre Hayvansal Gıdalarda Helallik Ölçütleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 154-156.

¹²² Maverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 15/147-148; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/201,207; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/340-341. Mâlikî mezhebinde, etin kokusuna bakılmaksızın cellâle hayvanının tüketilmesinde sakınca olmadığı; Hanbelî mezhebinde ise eğer hayvanın besin maddesinin çoğu necis ise etini yemek haram olduğu görüşü benimsenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihale ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Mazlemelerinin Hükümlerine Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2331.

¹²³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/340; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 445.

¹²⁴ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/340-341.

¹²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/250.

¹²⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/209, 1/328. Ayrıca Şafîî mezhebinde; canlı ceylan kanından yapılan miskin temiz olduğu, ölü ceylan kanından elde edilen miskin ise kılıfıyla birlikte necis olduğu; Hanbelî mezhebinde ölü veya canlı olması zikredilmeksizin ceylandan elde edilen miskin temiz olduğu

Şurası muhakkak ki ceylan kanı ve serumda kullanılan kan sıvısı arasında; ceylan kanının kullanılan bir ürüne serumun ise tüketilen bir ürüne dönüşmesi göz önünde tutulduğunda tamamen denklik bulunmamaktadır. Ancak izah edildiği üzere, esasında haram olan ceylan kanının istihale geçirmesi onu helal hale getirmektedir ki bu da kanın, istihale ile helal olmasının mümkün olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Yapay etin üretim sürecinde kullanılan serumun, istihale geçirdiği ve yapısının tam anlamıyla değişerek ete dönüştüğü iddiası bulunmaktadır. Bu iddia doğrultusunda üretim sürecinde etin içinde kalan ve istihale geçirmeyen serumun temizlenmesi için üretilen etin yıkanması gerekmektedir. Ancak bu görüş sahipleri, serumun ete değmesiyle onun yapısının değişmeksizin ete nüfuz edip etmediği, yıkandığında ise tam olarak arınıp arınmadığı şüpheli olduğu için ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemenin daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Buna karşın, hayvan helal kesim şartları gözetilerek kesilmişse kesimden sonra etin tamamen kandan arındırılmadığı ve etin içinde kalan kanın tüketilmesinin helal olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.¹²⁸

3.3. Fikhî İlkeler Işığında Yapay Etin Değerlendirilmesi

Yenilikçi gıdaların fikhî durumlarının tespit edilmesinde birtakım ilkeler söz konusudur. Bu ilkeler ışığında gıda sektöründe ortaya çıkan yeni ürünler değerlendirilmektedir. Bununla birlikte murâd-ı ilâhî'nin anlaşılması ve yenilikçi gıdaların bu amaca uygun olup olmadığının da tartışılması gerekmektedir.

Yapay et incelenirken gıdaların helal-haram oluşunu tespit etmede kullanılan temiz-pis olma kriteri ve "*Haram hükmü bir şeyin zararlı oluşuna göredir.*" ilkesi göz önünde bulundurulmalıdır.¹²⁹ Zira dünyada ve ahirette insanın çıkarını korumaya ve zarar görmesini engellemeye yardımcı olan makâsîdü'ş-şerî'a'nın yaklaşımı, maslahatı mefsedete karşı korumaktır.¹³⁰ Maslahat, "*kendisiyle salâhın doğduğu fiil yani toplum veya bireyler için devamlı veya çoğunlukla yararın bulunması*" olarak tanımlanmaktadır. Tanımdaki devamlı ibaresi salt yarara, çoğunlukla ibaresi ise üstün yarara işaret etmektedir. Toplum veya kişiler için ibaresi ise yararın iki yönü olduğuna dikkat çekmektedir.¹³¹ Mefsedet ise "*Kendisiyle fesadın doğduğu fiil yani toplum veya bireyler için daima veya ekseriyetle zarar olan şey*" olarak tanımlanmaktadır.¹³² Bununla birlikte yarar ve zarardan üstün olana göre hükmün değerlendirileceği ifade edilmiştir.¹³³ Zira İslam hukuku insanların dünyevi ve uhrevi faydalarının üzerine bina edilmiştir.¹³⁴ Yarar ve zarar sınırı beş durumdan birinin gerçekleşmesiyle belirlenir. Bu durumlar; yarar veya zararın gerçekleşmiş ve sürekli olması; yarar veya zararın, gâlib ve açık olması; yararın sağlanması ve zararın meydana gelmesinde başkasını ikame etmenin mümkün olmaması; yarar ya da zarar yönlerinden birinin zıddıyla eşit olmakla birlikte, tercih edilmesini gerektiren başka bir unsurla desteklenmesi; birinin sürekli ve gerçekleşmiş, ötekini düzensiz olmasıdır.¹³⁵ Bu bağlamda konuyla ilgili yapılan çalışmalar, yapay etin yapısındaki yağ oranlarının değiştirilmesi ve birtakım vitaminlerin eklenmesiyle geleneksel etten çok daha yararlı hale gelebileceğini göstermektedir.¹³⁶ Dolayısıyla yapay et üretiminin, yarar-zarar dengesi açısından fikhin gerekli gördüğü yararın ağır basması kriterini sağlaması beklenmektedir. Ancak yapay etin kısa ve uzun vadede insan sağlığına etkileri bilinmemektedir. Bu sebeple yapay etin yarar-zarar dengesindeki durumu ilk bakışta müspet gözükse dahi bilinmezliğini korumaktadır.

Makâsîd'da korunması hedeflenen yararlar *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹³⁷ Zarûriyyât en üst düzeydeki yararları içerir ki hayat, nesil, akıl, can ve malın korunması bu kapsamdadır. Hâciyyât, zarûret derecesinde olmamakla birlikte toplum ve kişiler için hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan, karşılanmaması sıkıntıya sebebiyet veren faydalar olarak tanımlanmıştır. Tahsîniyyât ise hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren faydaları içerir.¹³⁸ Yapay et bu bağlamda değerlendirildiğinde, helal gıdanın bulunmadığı veya tarım faaliyetlerinin yürütülmediği bölgelerde zarûriyyât

ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Maverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/334; Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihale ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Mazlemelerinin Hükümlerine Etkisi", 2332.

¹²⁷ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2202.

¹²⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, "Kan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Ekim 2023).

¹²⁹ Abdullah Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 466-469.

¹³⁰ Muhammed Tâhir bin Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 192.

¹³¹ Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 194; Necmüddin et-Tûfî, "Nas ve Maslahat (Risale fi'l-mesâlih'i'l-mürsele)", *Makâsîd ve İctihad*, çev. Kâşif Hamdi Okur, ed. Ahmet Yaman (Konya: Yediveren, 2002), 277.

¹³² Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 195.

¹³³ Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 196.

¹³⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, "Maslahat, Niyet, Şart, Ortam ve Zamanın Değişmesine Göre Fetvanın Değişmesi", *Makâsîd ve İctihad*, çev. Pehlul Düzenli, ed. Ahmet Yaman (Konya: Yediveren, 2002), 317

¹³⁵ Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 199.

¹³⁶ Post, "Cultured Meat from Stem Cells: Challenges and Prospects", 299.

¹³⁷ Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 221.

¹³⁸ Ertuğrul Boyunkalın, "Makâsîdü'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2023).

bağlamında değerlendirilecektir. Yetersiz gıda kaynağına sahip (savaş alanı, mülteci kampları vb.) mecralarda alternatif bir protein kaynağı olması, önümüzdeki yıllarda beklenen gıda kıtlığına çözüm olması gibi durumlarda yapay et hâciyat kapsamında değerlendirilebilir. Kişisel durumlar göz önünde bulundurularak (kalp yetmezliği, diyabet vs.) hastalık riskini azaltacak ürünlerin üretilebilmesi bakımından ise yapay et tahsîniyyât kapsamında değerlendirilmektedir.¹³⁹

Yapay etin üretimi, yaratılışın bozulması/değiştirilmesi bağlamında da ele alınmalıdır. Yaratılışın değiştirilmesinin üç veçhesi vardır: Canlıların oluşum sürecine müdahale edilerek tabii yaratılış yönteminin değiştirilmesi; aslı suretini almış olan canlılar üzerinde değişiklik yapılması; canlıların temel yapısının ve karakteristik özelliklerinin bozulmasıdır.¹⁴⁰ Bu değişiklikler, geçici/kalıcı olması, amacı ve sonucu bakımından değerlendirilmelidir.¹⁴¹ Yapay etin, ilk veçhede değerlendirilmesi mümkündür. Bu surette yapılan bir değişiklikte etin üretim şekli yani tabii yaratılış usulü değiştirilmiş olmaktadır. Söz konusu değişiklik neticesinde et üretiminde kalıcı bir değişim meydana gelmemekle birlikte bu teknolojinin geliştirilmesiyle alternatif bir protein kaynağı üretilmesi amaçlanmaktadır. Yapay et üretiminin sonuçlarının ne olacağı ise belirsizliğini korumaktadır. Bu alanda değişiklik yapılması tamamıyla yasaklanmamış olmakla birlikte hayvanların soyuna zarar verecek ve ekosistem dengesini bozacak fiillerden kaçınılması gerekmektedir. Zira üretimde aşırıya kaçılması ekolojik dengenin bozulmasına sebebiyet verebilir.¹⁴² Bununla birlikte artan et talebini karşılamak için gıda teknolojisindeki alternatif kaynaklardan faydalanılması gerekliliği ve sanayileşmenin etkileri göz ardı edilmemelidir. Bu konuda örf oluşmadığı için örfeye ilişkin yorum yapılamamaktadır. Ancak örf oluştuğundan sonra örf kriterinin de göz önünde bulundurulması gerektiği ihmal edilmemelidir.

Yapay etin “*Eşyada aslolan ibâhadır.*”¹⁴³ kaidesi çerçevesinde incelenmesi de söz konusudur. Bu kaideye göre asıl olan ibâhaya engelleyecek bir şeyin eşyaya ârız olup olmadığına bakılması gerekmektedir. Yapay et için ibahayı engelleyecek durumlar şu şekilde tespit edilmiştir: Kök hücrenin dinen helal kabul edilmeyen bir hayvandan alınması, kök hücrenin canlı hayvandan alınması, kök hücre alınan hayvanın kesiminin İslamî kesim kurallarına uygun olmaması, laboratuvar ortamında üretim için kullanılan serumun helal kabul edilmeyen bir hayvandan elde edilmesi ve serumun kimyasal değişime uğramaksızın ete nüfuz etmesidir. Tespit edilen bu durumlar yapay et üretiminde bulunduğu takdirde haram olması söz konusuyken¹⁴⁴ bulunmadığı takdirde zikredilen kaide gereği yapay etin mübah olması beklenmektedir. Ancak ihtiyat ilkesi gereği yapay etin bu kaide çerçevesinde ele alınmaması daha uygun olacaktır. Zira söz konusu ilkeye, birbiriyle denk ve çelişen iki rivayet bulunması halinde başvurulur ki bu durumda rivayetlerin tearuz ettiği ve birbirini nakzederek eşyada aslolan ibâhadır kaidesine delalet ettiği kabul edilir. Bu suretle, incelenen meselenin mübah hükmüne tabi olacağı ifade edilir.¹⁴⁵ Ancak yapay et hususunda birbirine denk ve çelişen iki durumun ortaya çıkma ihtimalinden ziyade maslahat ve mefsedete ilişkin farklı sonuçların ortaya çıkma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla maslahat ve mefsedetın baskınlığı konusunda tartışma bulunan yapay et hususunda söz konusu kaideye başvurulmaması yerinde olacaktır.

Günümüz araştırmacıları ise yapay et konusunda üç farklı yaklaşım sergilemiştir. İlk yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, yapay eti Allah'ın yarattıklarını değiştirme olarak değerlendirmiş ve yaratılışı bozacağı için tamamen reddetmiştir. Bu yaklaşıma göre yapay et şüpheli kabul edilmekte, Müslüman tüketicilerin tartışmalı ve şüpheli bulunan durumlardan kaçınması gerekmektedir.¹⁴⁶ İkinci yaklaşımda, yapay et hakkında bir yorumda bulunmak için çok erken olduğunu savunulmuş ve tevakkuf edilmiştir.¹⁴⁷ Üçüncü yaklaşımı benimseyen araştırmacılar ise yapay etin helal kabul edilebilmesi için iki koşuldun emin olunması gerektiğini ifade etmiştir. Bu şartlardan ilki; kök hücrelerin, İslam'ın helal kabul ettiği hayvanlardan, hayvanın helal kesime uygun bir şekilde kesilmesinin ardından alınması gerekliliğidir. İkincisi ise; serumla temas eden etin yapısının

¹³⁹ Reza Adnan vd., "Cultured Meat as *Halalan Toyyiban* Food: A *Maqasid* Review in the Preservation of Life (*hifz an-nafs*)", 177.

¹⁴⁰ İsmail Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılış Değiştirme Fitratı Bozma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 155.

¹⁴¹ Mohammad Naqib Hamdan vd., "Cultured Meat: Islamic and Other Religious Perspectives", *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8/2 (2021), 14.

¹⁴² Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılış Değiştirme Fitratı Bozma*, 158.

¹⁴³ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 56; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/338.

¹⁴⁴ Konuyla ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı Başkanlık Müşaviri Muhlis Akar'ın konuyla ilgili yorumu; yapay et üretiminde kullanılan kök hücrenin hayvan canlı haldeyken hayvandan alınması ve kök hücrenin büyütüldüğü besi yerinin helal standartlarını taşıması sebebiyle helal olmayacağı yönündedir. Helal kesim yapıldıktan sonra alınan kök hücrenin helal standartlara sahip besi yerinde büyütülmesiyle yapay et üretilmesi halinde ise üretilen etin fitrata aykırı olarak değerlendirileceği ve yine helal hükmünü taşımayacağı ifade edilmiştir. Bk. Muhlis Akar, "Yapay Et 3 Sebepden Dini Açıdan Problemlidir" (Anonim: Video Kaydı, Görüşme 15 Haziran 2022).

¹⁴⁵ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü Serâhsî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/22.

¹⁴⁶ Mohammad Shahadat Hossain, "Consumption of Stem Cell Meat: an Islamic Perspective", *IJUM Law Journal* 27/1 (2019), 255-256.

¹⁴⁷ Yetim-Tekiner, "Alternatif Protein Kaynaklarından Yapay Et Üretimi Kavramına Eleştirel Bir Bakış", 99.

değişmeyeceğinden emin olunması gerektiğidir. Araştırmacılar özellikle ikinci şart hakkında yapılan çalışmaların çok kısıtlı olduğunu da ifade etmişlerdir.¹⁴⁸

SONUÇ

Müslümanların, yeni teknoloji ürünlerini detaylı araştırmaları ve helallikle ilgili sorunları analiz etmeleri gerekmektedir. İlgili konuda uzman kişilerin görüşlerinden faydalanmaları, daha isabetli hüküm vermelerini sağlayacaktır. Buna ek olarak, bu ürünlerin helal ve haram arasında tam anlamıyla yerinin tespit edilememesi söz konusudur. Helal ve haram arasında kalınan durumlarda ihtiyata uygun olan harama düşmemek için şüpheli şeylerin terkedilmesidir. Şüpheli şeyleri tespit etme ve bunlardan kaçınma konusunda bazı çözüm yollarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Hükmü bilinmeyen meselede araştırma yapmak, konuya dair işaret ve karinelere yola çıkarak ihtiyatlı bir tavırla ihtilaflı meselelere mesafeli durmak ve yine istishaba uygun hareket etmek bu çözüm yollarından bazılarıdır. Ancak bu tür tartışmalı konularda bireylerin benimsemesi gereken tavra ilişkin objektif ve kesin kıstaslardan bahsetmek zordur. Şüpheli şeylerin tespiti ve bunlardan uzak durma biçiminde, kişilerin şahsi araştırmaları, bilgileri ve kanaat-i vicdaniyeleri önemli bir rol oynamaktadır.

Araştırmanın konusunu teşkil eden ve yeni gıda teknolojilerinin bir ürünü olan yapay et hakkında yapılan çalışmalar çok kısıtlıdır. Nitekim günümüzde yapay etin üretiminde kullanılan kök hücrelerin canlı hayvandan alınmasının yanı sıra hücrenin kültürlenmesinde esas besleyici olan serumun üretilen ete nüfuzu ve istihale geçirmesi gibi hususlarda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bu sebeple yapay etin üretim süreçlerinin birtakım şüpheleri içinde barındırdığını söylemek mümkün olup helal ve haram arasındaki yeri tam olarak tespit edilememektedir. Ayrıca yapay etin kısa ve uzun vadede çevreye ve insan sağlığına etkilerinin henüz bilinmiyor oluşu maslahat-mefsedet açısından da belirsizliği beraberinde getirmektedir. Sonuç itibarıyla henüz sınırlı araştırmalar yapılmış olan ve pek çok belirsizliği bünyesinde barındıran yapay et hakkında fikhî bir hüküm serdetmek için erken olup tevakkuf etmek uygun gözükmektedir. İleri seviye çalışmalar yapılması neticesinde hükmünün yeniden değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Çalışmanın hazırlanma sürecinde makalemi okuyarak katkı sunan Prof. Dr. Süleyman Kaya'ya şükranlarımı arz ederim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgment: I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Süleyman Kaya for contributing by reading my paper during the preparation process of the study.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akar, Muhlis. "Yapay Et 3 Sebep Dini Açıdan Problemlî". (Anonim: Video Kaydı, Görüşme 15 Haziran 2022). <https://www.haberler.com/yerel/dib-baskanlik-musaviri-muhlis-akar-yapay-et-3-15017790-haberi/>
- Akyüz, Vecdi. "Fıkhi Açıdan Kurban". *Uluslararası Kurban Sempozyumu*. 25-42. İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi-Diyabet İşleri Başkanlığı, 2008.
- Allan, Scott J., Paul A. De Bank-Marianne J. Ellis. "Bioprocess Design Considerations for Cultured Meat Production With a Focus on the Expansion Bioreactor". *Frontiers in Sustainable Food Systems* 3/44 (2019), 1-9.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukuna Göre İstihale ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Mazlemelerinin Hükümlerine Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2326-2345.
- Âşur, Muhammed Tâhir bin. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Avcılar, Hüseyin, Berkay Saraymen, Okan Özgür Özturan-Mustafa Yavuz Köker. "Embriyonik Kök Hücreler ve İndüklenmiş Pluripotent Kök Hücreler". *Astım Alerji İmmünoloji* 16 (2018), 1-10.
- Aydın, Merve, Derya Arslan-Selman Türker. "Gıda Teknolojisinde Yenilikçi Yaklaşımlar". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2021), 19-36.

¹⁴⁸ Hamdan vd., "Cultured Meat in Islamic Perspective", 2202.

- Balasubramanian, Balamuralikrishnan, Wenchao Liu, Karthika Pushparaj-Sungkwon Park. "The Epic of In Vitro Meat Production-A Fiction into Reality". *Foods* 10/1395 (2021), 1-21.
- Benjaminson, M. A., J. A. Gilchrist-M. Lorenz. "In Vitro Edible Muscle Protein Production System (MPPS)". *Acta Astronautica* 51/12 (2002), 879-889.
- Bhat, Z. F.-Hina Bhat. "Animal-free Meat Biofabrication". *American Journal of Food Technology* 6/6 (2011), 441-459.
- Bhat, Zuhair F., Hina Bhat-Sunil Kumar. "Cultured Meat- a Humane Meat Production System". *Tissue-engineered Food*. ed. Robert Lanza vd. 1369-1388. Academic Press, 5. Basım, 2020.
- Bhat, Zuhair F., Sunil Kumar-Hina Fayaz Bhat. "In Vitro Meat: A Future Animal-Free Harvest". *Critical Reviews in Food Science and Nutrition* 57/4 (2017), 782-789.
- Bhat, Zuhair F., Sunil Kumar-Hina Fayaz. "In Vitro Meat Production: Challenges and Benefits over Conventional Meat Production". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 241-248.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Cenin Hakkı ve Onuruyla İlgili Hükümler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 219-240.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2002.
- Bonny, Sarah P. F., Graham E. Gardner, David W. Pethich-Jean-François Hocquette. "What is Artificial Meat and What does it Mean for the Future of the Meat Industry?". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 255-263.
- Boran, Mustafa. *Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçütleri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü'ş-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>
- Cardoso, T. C., H. F. Ferrari, A. F. Garcia, J. B. Novais, C. Silva-Frade-M. C. Ferrarezi. "Isolation and Characterization of Wharton's Jelly-derived Multipotent Mesenchymal Stromal Cells Obtained from Bovine Umbilical Cord and Maintained in a Defined Serum-free Three-dimensional System". *BMC Biotechnol* 12/18 (2012).
- Cell Based Tech. "Lab Grown Meat Companies". Erişim 24 Ekim 2023. <https://cellbasedtech.com/lab-grown-meat-companies>
- Cevziyye, İbn Kayyım. "Maslahat, Niyet, Şart, Ortam ve Zamanın Değişmesine Göre Fetvanın Değişmesi". çev. Pehlul Düzenli. *Makâsid ve İctihad*. ed. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren, 2002.
- Datar, I.-Mirko Betti. "Possibilities for an in vitro Meat Production System". *Innovative Food and Emerging Technologies* 11 (2010), 13-22.
- Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dîmaşık: Darû'l-Mustafa, 1428/2007.
- Dilek, Mehmet. "Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 201-210.
- Ebcim, Büşra Çakaloğlu, Emine Nakilcioğlu-Semih Ötleş. "In Vitro Etin Üretimi ve Besleyici Değeri". *Sinop Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 6/2 (2021), 189-201.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Darû'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Edelman, P. D., D. C. McFarland, V. A. Mironov-J. G. Matheny. "In Vitro-Cultured Meat Production". *Tissue Engineering* 11/5-6 (2005), 659-662.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.
- Farhoomad, Darya, Aybüke Okay, E. Sümer Aras-İlker Büyük. "Yapay Et Üretimi ve Gelecek Vizyonu". *Food and Health* 8/3 (2022), 260-272.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations. "Major Gains in Efficiency of Livestock Systems Needed". Erişim 24 Ekim 2023. <https://www.fao.org/news/story/en/item/116937/icode/>
- Gıynaş, Ahmet Yusuf. *İslam Hukukunda Klonlama ve Kök Hücre*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Görgülü, Ülfet. "Fıkhi Perspektiften Embriyonik Kök Hücre Araştırmaları". *Darulfunun İlahiyat* 29 (2018), 287-307.
- Gültekin, Nazmi -Emine Küçükateş. "Biyoteknolojik Tedavilerin Bilimsel Arka Planındakiler". *İstanbul Üniversitesi Kardiyoloji Enstitüsü Dergisi* 9/3-4 (2010), 87-101.
- Hamdan, Mohammad Naqib, Mark J. Post, Mohd Anuar Ramli-Amin Rukaini Mustafa. "Cultured Meat in Islamic Perspective". *J Relig Health* 57 (2018), 2193-2206.

- Hamdan, Mohammad Naqib, Mark Post, Mohd Anuar Ramli, Mohd Khairy Kamarudin, Mohd Farhan Md Ariffin-Nek Mohd Farid Zaman Huri. "Cultured Meat: Islamic and Other Religious Perspectives". *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8/2 (2021), 11-19.
- Hong, Tae Kyung, Dong-min Shin, Joonhyuk Choi, Jeong Tan Do-Sung Gu Han. "Current Issues and Technical Advances in Cultured Meat Production: A Review". *Food Science of Animal Resources* 41/3 (2021), 355-372.
- Hopkins, Patrick D. - Dacey, Austin. "Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters?". *J Agric Environ Ethics* 21 (2008), 579-596.
- Hossain, Mohammad Shahadat. "Consumption of Stem Cell Meat: an Islamic Perspective". *IJUM Law Journal* 27/1 (2019), 233-257.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşki. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1386/1966.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Halîl Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1416/1996.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: 1414/1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-i 'İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Misrî el-Hanefî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1389/1970.
- Jochems, Carlo E. A., Jan B. F. van der Valk, Frans R. Stafleu-Vera Baumans. "The Use of Fetal Bovine Serum: Ethical or Scientific Problem". *Alternatives to Laboratory Animals* 30/2 (2002), 219-227.
- Kadim, Isam T., Osman Mahgoub, Senan Baqir, Bernard Faye-Roger Purchas. "Cultured Meat from Muscle Stem Cells: A Review of Challenges and Prospects". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 222-233.
- Kahraman, Abdullah. "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 453-478.
- Karâşahin, Tahir. "Embriyonik Kök Hücreler". *Erciyes Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 9/1 (2012), 65-71.
- Kardâvi, Yusuf. *İslam'da Helal ve Haram*. çev. Mustafa Varlı. İstanbul: Hilal Yayınları, 1970.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Langelaan, Marloes L. P., Kristel J. M. Boonen, Roderick B. Polak, Frank P.T. Baaijens, Mark J. Post-Daisy W. J. van der Schaft. "Meet the New Meat: Tissue Engineered Skeletal Muscle". *Trends in Food Science & Technology* 21 (2010), 59-66.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- Mevsili, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1356/1937.
- Muslu, Mücahit. "Sürdürülebilir Beslenme ve Protein İhtiyacı İçin Alternatif Bir Kaynak: Sentetik Et (Kültür Eti)". *Akademik Gıda* 20/2 (2022), 189-193.
- Muslu, Mücahit. "Yapay Et (Sentetik Et-Kültür Eti), Küresel Protein Gereksinimi için Alternatif Bir Kaynak Olabilir mi?". 4. *Uluslararası Sağlık Bilimleri ve Yaşam Kongresi*. ed. Mümin Polat vd. 1/339-348. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi 2021.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire : Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-75/1955-56.
- Narin, İsmail. *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İstihâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihale--fikih>
- Orzechowski, Arkadiusz. "Artificial Meat? Feasible Approach Based on the Experience from Cell Culture Studies". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 217-221.
- Pakseresht, Ashkan, Sina Ahmadi Kaliji-Maurizio Canavari. "Review of Factors Affecting Consumer Acceptance of Cultured Meat". *Appetite* 170/(2022), 105829.
- Post, Mark. "Cultured Beef: Medical Technology to Produce Food". *J Sci Food Agriculture* 94 (2014), 1039-1041.

- Post, Mark J. "Cultured Meat from Stem Cells: Challenges and Prospects". *Meat Science* 92 (2012), 297-301.
- Post, Mark J., Shulamit Levenberg, David L. Kaplan, Nicholas Genovese, Jianan Fu, Christopher J. Bryant, Nicole Negowetti, Karin Verzijden-Panagiota Moutsatsou. "Scientific, Sustainability and Regulatory Challenges of Cultured Meat". *Nature Food* 1 (2020), 403-415.
- Reiss, Jacob, Samantha Robertson-Masatoshi Suzuki. "Cell Sources for Cultivated Meat: Applications and Considerations throughout the Production Workflow". *International Journal of Molecular Sciences* 22/14 (2021), 7513.
- Reza Adnan, M.R.A, S.D.N Mohd Fadzil, A.S. Baharuddin-M.A. Wan Harun. "Cultured Meat as *Halalan Toyyan* Food: a *Maqasid* review in the Preservation of Life (*hifz an-nafs*)". *Food Research* 5/5 (Ekim 2021), 174-178.
- Sağsöz, Hakan-M. Aydın Ketani. "Kök Hücreler". *Dicle Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 1/2 (2008), 29-33.
- Schneider, Zachary. "In Vitro Meat: Space Travel, Cannibalism, and Federal Regulation". *Houston Law Review* 50 (2013), 991-1024.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü Serâhsî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Shapiro, Paul. *Clean Meat: How Growing Meat without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*. New York: Gallery Books, 2018.
- Sürek, Ece-Pinar Uzun. "Geleceğin Alternatif Protein Kaynağı: Yapay Et". *Akademik Gıda* 18/2 (2020), 209-216.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 25. Basım, 2017.
- Şenol, Yahya. *Kur'an'a Göre Hayvansal Gıdalarda Helallik Ölçütleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996.
- Treich, Nicolas. "Cultured Meat: Promises and Challenges". *Environmental and Resource Economics* 79 (2021), 33-61.
- Tuimosto, Hanna L.-M. Joost Teixeira de Mattos. "Environmental Impacts of Cultured Meat Production". *Environmental Science & Technology* 45 (2011), 6117-6123.
- Tûfî, Necmüddin. "Nas ve Maslahat (Risale fi'l-mesâlihi'l-mürsele)". çev. Kâşif Hamdi Okur. *Makâsîd ve İcâhid*. ed. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren, 2002.
- Ünal, Necdet. "Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2011), 149-182.
- United Nations (UN). "World Population Prospects". Erişim 24 Ekim 2023. <https://www.un.org/en/global-issues/population#:~:text=The%20world%27s%20population%20is%20expected,billion%20in%20the%20mid%2D2080s>.
- Verbeke, Wim, Pierre Sans-Ellen J. Van Loo. "Challenges and Prospects for Consumer Acceptance of Cultured Meat". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 285-294.
- Wagers, Amy J.-Irving L Weissman. "Plasticity of Adult Stem Cells". *Cell* 116/5 (2004), 639-648.
- Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değişirme Fıtratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Kan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kan>
- Yetim, Hasan-İsmail Hakkı Tekiner. "Alternatif Protein Kaynaklarından Yapay Et Üretimi Kavramına Eleştirel Bir Bakış". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020), 85-100.
- Yüksek, Ali. "İslami Perspektiften Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar". *Uluslararası Frontiers in Life Sciences and Related Technologies* 4/S1 (2023), 29-37.
- Zaraska, Marta. "Lab-grown beef taste test: 'Almost' like a burger". *The Washington Post*. Erişim 24 Ekim 2023. https://www.washingtonpost.com/national/health-science/lab-grown-beef-taste-test-almost-like-a-burger/2013/08/05/921a5996-fdf4-11e2-96a8-d3b921c0924a_story.html

EXTENDED SUMMARY

This study aims to examine legitimacy of cultured meat in Islamic Law. Within the scope of this examination, first of all, the basic elements of the halāl and harām approach of Islamic law are presented. Subsequently, the cell types used for production, the production techniques and the advantages/disadvantages of cultured meat are explained. Finally, the provided information on cultured meat is overviewed in terms of the Islamic law perspective. The list of problematic steps encountered as follows: The animal species from which the stem cells used in the production of cultured meat must be an animal that is considered halāl in Islamic law. The stem cells must be taken after the animal is slaughtered in accordance with Islamic conditions. The components of the serum used to multiply the cells in the culture medium must be halāl. If the components of the serum are harām, it must be determined whether they have undergone an istihāla (metamorphosis) process.

Embryonic and adult stem cells can be used in the production of cultured meat. Modern scholars have stated that the use of embryonic stem cells is permissible and that istihāla process has taken place. There are also classical scholars who argue that the mudghah, one of the stages of the embryo, is clean and edible. As for the use of adult stem cells, it is permissible if the stem cell is taken after the animal has been slaughtered in accordance with Islamic conditions. But if it is obtained from a live animal, it is doubtful because it is not known for sure whether it has undergone istihālah or not.

Serum, which is another controversial issue in terms of cultured meat, is not considered legitimate to consume because it is essentially blood. However, serum is similar to jallālah (dung eating animal) animals because it has the role of nourishing the cells in the production of cultured meat. In this regard, the opinion of the majority of the scholars is that consumption is permissible if there is no trace of dung on the animal, otherwise it is makrūh. It is possible to evaluate serum on the same criteria. The serum used in cultured meat has also been interpreted through the example of producing musk ambrette from gazelle blood. This example is important in terms of the transformation of blood into a legitimate odor. Lastly, the view that blood undergoes istihāla process is given and it is pointed out that when the animal is slaughtered in accordance with Islamic conditions, not all of the blood in the meat can be cleaned, but it is permissible to consume the remaining part after the blood is drained.

Finally, cultured meat is discussed in terms of fiqh principles. When cultured meat is evaluated within the framework of maslaha and mafsada, it is found that although many positive aspects are mentioned, in the end, one of the two is not dominant. At this point, it is particularly striking that the long-term effects of cultured meat on human health and the environment are unknown. When cultured meat is evaluated in terms of maqāsid, it is shown that it can be included in each of the scopes of darūriyāt, hājiyāt, and tahsīniyāt through various examples.

In the conclusion, it is stated that the uncertainties regarding the content of the serum, the penetration of the serum into the meat, and the state of uncertainty regarding its istihāla process should be taken into consideration. In addition to the fact that the effect of cultured meat on human health and the environment in the long term is unknown, there is no opinion as to which of the benefits and disbenefits outweighs. Therefore, it is considered that it is more appropriate to be tawaqquf (non-expressing an opinion) at this stage.

Antik Mısır, Antik Yunan ve Yahudilikte Köken, Yasa ve Düzen: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Origin, Law and Order in Ancient Egypt, Ancient Greek, and Judaism: A Comparative Examination

Tanju TOKA 

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum,
Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Tanju TOKA
E-mail: tanju.toka@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 20.09.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 04.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 24.04.2024

Atıf: Toka, Tanju. "Antik Mısır, Antik Yunan ve Yahudilikte Köken, Yasa ve Düzen: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 61-78.

Cite this article as: Toka, Tanju. "Origin, Law, and Order in Ancient Egypt, Ancient Greek, and Judaism: A Comparative Examination". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 61-78.

ÖZ

Toplumun ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren düzen, köken ve yasa farklı bağlamlarda sürekli olarak tartışılmıştır. Çünkü bütün toplumlar kendi kökenlerine dair geliştirdikleri açıklama modellerine bağlı kalarak toplumsal düzenlerini kurmuşlardır. Bununla birlikte toplumlar bütün dinî inanış, kültür, gelenek ve görenek gibi unsurların temelinde yer alan yasalarını toplumsal düzenlerine dayandırırılar. Bu çalışmanın amacı toplumsal köken, yasa ve düzen bağlamında antik Mısır, antik Yunan ve Yahudilik özelinde bir inceleme gerçekleştirmektir. Araştırma sınırının bu düşünce sistemleriyle çizilmesinin gerekçesi, antik Mısır ve antik Yunan düşüncesinin mitolojik anlatıyı sunarken Yahudiliğin ise tek Tanrı inançlı bir yapıyı sunmasıdır. Çalışmada antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerinde *köken* mitolojik anlatıyla, *yasa* ma'at ve themis kavramlarıyla, *düzen* ise bu kavramların yönetimin temel ilkesini oluşturmasıyla açıklanmıştır. Bunun yanı sıra, mitolojik anlatının ve bununla ilişkili olan kavramların yerini Yahudilikte kutsal kitap, ahit ve peygamberin aldığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Düşüncesi, Antik Yunan, Yahudilik, Köken, Düzen, Yasa.

ABSTRACT

Since the first period of society, order, origin, and law have been constantly discussed in different contexts. That is because all societies have established their social order by adhering to the explanation models they have developed regarding their origins. In addition, societies base their laws on their social order, which are the basis of all religious beliefs, culture, traditions, and customs. This study investigates the thought of ancient Egypt, ancient Greece, and Judaism in the context of social origin, law, and order. The reason for drawing the research boundary with these worlds of thought is that while ancient Egyptian and ancient Greek thought presented mythological narratives, Judaism presented a structure with a belief in monotheism. In the study, in ancient Egyptian and ancient Greek thought systems, the *origin* is explained with mythological narrative, the *law* is explained with the concepts of ma'at and themis, and *order* is explained with these concepts forming the basic principle of management. In addition, it has been argued that the mythological narrative and its related concepts have been replaced by the holy book, covenant, and prophet in Judaic thought.

Keywords: Political Thought, Ancient Egypt, Ancient Greece, Judaism, Origin, Order, Law.



GİRİŞ

İnsanın bu dünyadaki kökeni ve varlık amacı ile evrensel düzen ve toplumsal düzen arasında kurulan ilişkinin sistematik olması ve bunun kurumsal yapı içinde süreklilik arz etmesi bakımından antik dönemde öne çıkan önemli düşünce sistemlerinden birisi antik Mısır düşüncesidir. Her ne kadar *mit*¹ temelli evren tasavvuruna sahip olması bakımından bu düşünce sistemiyle benzerlikler teşkil etse de antik Yunan düşüncesi, insan merkezli evren tasavvurunu kurması bakımından farklı özellikler sergilemektedir. Antik Mısır ve antik Yunan düşünceleriyle yakın tarihsel dönemde vücut bulan Yahudilik ise tek Tanrı² inancını benimsemesi nedeniyle mezkûr düşünce sistemlerinden farklı özellikleri haizdir. Ancak Tevrat'ın *Tekvin* kitabında tasvir edilen Yahve'yi herhangi bir Mısır, Yunan ya da Asur-Babil tanrısından ayırt etmek de pek mümkün görünmemektedir;³ çünkü burada Tanrı, büyük ölçüde antropomorfik özelliklerle tasvir edilmektedir.⁴ Bu nedenle tüm farklılıklara karşın Yahudilik toplumsal köken, toplumsal yasa ve toplumsal düzen noktasında antik Mısır ve antik Yunan düşüncesiyle önemli benzerliklere sahiptir. Fakat mit temelli bir evren tasavvurunun karşısında tek Tanrı inancının benimsendiği Yahudilikte Tanrı, insan ve evren kavramları arasındaki ilişkinin *yasa* temelinde açıklanması, onu antik Mısır ve antik Yunan'dan önemli ölçüde ayırmaktadır.

Alan yazınında antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerini ve Yahudiliği toplumsal köken, toplumsal yasa ve toplumsal düzen kavramları bağlamında birbirinden bağımsız bir şekilde inceleyen birçok çalışmaya rastlanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Maulana Karenga'nın *Maat: The Moral Ideal in Ancient Egypt* (2004) başlıklı çalışması örnek verilebilir. Bu eserinde Karenga, *ma'at*'in kavramsal çerçevesini oluşturduktan sonra bunun siyaset, din, ontoloji ve antropoloji alanlarına yansımalarını incelemektedir. Benzer bir çalışma, antik Yunan düşüncesi bağlamında Martin Ostwald tarafından yapılmıştır. Ostwald'ın *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (1969) başlıklı eserinin merkezinde, *nomos* kavramının oluşumu ve bunun Atina demokrasisinin oluşum süreciyle olan ilişkisi bulunmaktadır. Yahudilik için ise Martin Hengel'in kaleme aldığı, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (1973) başlıklı eser zikredilebilir. Burada bilhassa Filistin'de Helenistik kültür ve düşüncenin Yahudilik üzerindeki etkisi ve aralarındaki çatışma noktaları odağa alınmaktadır. Görüldüğü üzere, antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerini ve Yahudiliği bahsi geçen kavramlar bağlamında karşılaştırmalı olarak inceleyen müstakil bir çalışma, bildiğimiz kadarıyla, bulunmadığı gibi var olan çalışmaların önemli bir kısmının da toplumsal yasa düşüncesine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır.

- 1 İlk insan toplumlarında doğa olayları üstün ya da doğaüstü bir güce dayandırılarak açıklanmaktadır. Bu durum *kutsal anlatıların* doğuşunu bir nebze olsun anlaşılır kılmaktadır; çünkü bunlar insanın, kendini ve dünyayı tanımak için anlattığı öykülerdir. Ancak bu öyküler, ortaya çıktığı toplum için yalnızca *kurmaca* anlamına gelmeyip gerçeklikleri ifade etmesinden dolayı en üstün *hakikati* dile getirmektedir. Bu anlayış çerçevesinde dünyanın nasıl oluştuğu ya da insanın ölümlü, cinsiyetli, toplum içinde örgütlü ve en nihayetinde yaşamak için çalışmakla yükümlü bir varlık oluşunu anlatmasından dolayı bu tarz öyküleri, *hakiki bir hikâye* ve *kutsal* bir gerçeklik olarak görmek mümkündür. Böylece üstün ya da doğaüstü bir gücü merkeze alan anlatıların, *kurmacadan* çıkıp *hakikate* dönüşmesi; insana, kendini ve evreni anlayabileceği duygusunu ya da onları anladığı varsayımını vermesinden kaynaklanmaktadır. Farklı bir anlatımla, duygusal düzeyde ortaya çıkan *kutsal anlatılar*, insanların anlam dünyasını belirlemeye başlamasıyla birlikte bilinç düzeyine yükselmektedir. Fakat bu dönüşüm kendiliğinden oluşmadığı gibi ancak belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. bk. Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 88; Mircea Eliade, *Mitolojiler Sözlüğü*, haz. Levent Yılmaz, çev. Nusat Çıka (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), "Mit: Bir Tanım Denemesi", 2/783-784; Joseph Campbell, *Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001), 1/30.
- 2 Yahudiliğin temelinde yer alan tek Tanrı inancı kutsal kitapta şu şekilde dile getirilmektedir: "*Rab benim, başkası yok. Benden başka Tanrı yok. Beni tanımadığın halde seni güçlü kılaçağım. Öyle ki, doğudan batıya dek benden başkası olmadığını herkes bilsin. Rab benim, başkası yok.*" bk. Kutsal Kitap: Tevrat-Zebur-İncil (İstanbul: Kutsal Kitap Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yeşaya 45:5-6.
- 3 Carolina López Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 120, 168. Bu çerçevede antik dönemde Yahudiliğin, bu dönemin kültür ve medeniyetlerin mirasını tevarüs ettiği anlaşılmaktadır. Mendenhall, bu dönemde Yahudilik için Babil'den ziyade Amorî kültürünün daha belirleyici olduğuna işaret etmektedir; bk. George E. Mendenhall, *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi: Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*, çev. Mia Pelin Özdoğru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 49. Ayrıca krş. John Bright, *A History of Israel* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000), 14. Bunun yanı sıra, Mezopotamya kökenli ay kültürünün Yahudilikteki yansımaları için ayrıca bk. Nurgül Çelebi, "Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 449-451.
- 4 Tevrat'ta Tanrı'nın antropomorfik özelliklerle sunulması, Yahudilikteki Tanrı anlayışına yöneltilen temel eleştirilerden birisini oluşturmaktadır. Bu çerçevede *Targum Onkelos*'ta, Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen antropomorfik özelliklerin düzeltilmesi için çaba gösterilmiştir ve Tanrı'nın "yürümesinden, inmesinden, gezmesinden, yaklaşmasından" bahseden ifadelerin önüne "şan, izzet, şeref, onur, tecelli" ifadelerinin eklenmesiyle Tanrı'nın insanî özelliklerden uzaklaştırılmasına gayret edilmiştir. *Targum Onkelos*'taki bu hassasiyetin Yahudi âlim İbn Meymûn tarafından da sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Meymûn, Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen insanî özelliklerin mecazî olduğunu savunmuştur. Ona göre Tevrat'ta Tanrı, insanların kavrayabileceği bir dil ve anlam düzeyiyle ifade edilmiştir ve kullanılan bu mecazî tasvirler, Tanrı'nın gerçek doğasını değil, insanların Tanrı'yla ilişkisini anlamalarına yardımcı olmak amacıyla taşımaktadır. Ayrıca İbn Meymûn'un, Tanrı'yı bütün insanî özelliklerden uzaklaştırması, bu yolla Tanrı'nın hiçbir sûretle cismanî olamayacağını savunması ve bunu da iman esasları arasına yerleştirmesi büyük ölçüde dönemin Müslüman kültürden etkilenmesinin bir sonucu olarak yorumlanmaktadır. bk. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal, 2021), 77, 79; Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 91.

Alan yazında yer alan bu boşluktan hareketle çalışmanın amacı, antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerini ve Yahudiliği mezkûr kavramlar bağlamında incelemektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için öncelikle, antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemleri ve Yahudilik özelinde toplumsal köken, toplumsal yasa ve bu iki ilke üzerine inşa edilen toplumsal düzen fikri tartışılacaktır. Bu çerçevede çalışmanın araştırma sorusu, “*Antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerinde ve Yahudilik geleneğinde toplumsallık temelinde köken, yasa ve düzen kavramları bağlamında -benzer ve farklılıklar göz önünde bulundurularak- nasıl bir düşünsel yapı ortaya çıkmaktadır?*” şeklinde belirlenmiştir. Bu araştırma sorusu doğrultusunda yapılan çalışma neticesinde toplumsal düşüncenin merkezinde yer alan köken, yasa ve düzen kavramları için söz konusu iki düşünce sistemi ve dinî düşünce geleneği özelinde genel bir çerçeve sunulacaktır.

1. ANTİK MISIR, ANTİK YUNAN VE YAHUDİLİK TEMELİNDE TOPLUMSAL KÖKEN FİKRİ

Kozmosun ve varlığın kökenini açıklayarak insan zihninde bir evren tasavvurunu oluşturan kozmogoni mitleri, mitolojik öğelerle şekillenen düşünce sistemlerinde merkezî bir yer almaktadır. Bu türden mitler, dünyanın oluşumunu ve aynı zamanda yok olmasını sağlayan kurumların, geleneklerin ve mekanizmaların ortaya çıkışını sağlamaktadır.⁵ Dolayısıyla kozmogoni mitlerinde yalnızca dünyanın nasıl oluştuğu değil, aynı zamanda varlığın nasıl gerçeklik ve düzen hâline geldiğinden, bunun nasıl yok olacağından ve en nihayetinde yeniden nasıl var olacağından da söz edilmektedir. Farklı bir anlatımla kozmogoni mitlerinde, varlığın yok oluşundan sonra yeniden varlığa nasıl geleceği anlatılmaktadır; çünkü buradaki anlatıda “*hem Dünyanın yeniden yaratılmasına hem de insanlığın yeniden canlanmasına*” dair açıklamalar yer almaktadır.⁶ Bu çerçevede ilk sistematik kozmogoni anlatımları, basitten mükemmel bir varlığa yani *kaostan düzene* doğru gerçekleşen değişim ile birlikte bu mükemmel *düzensizden kaosa* doğru giden süreci ve insanın kökenine yönelik cevapları da ihtiva etmektedir. Esas itibarıyla köken mitleri, “biz kimiz?”, “nereden geliyoruz?” ve “bizim evrendeki yerimiz neresi?” şeklindeki sorulara cevaplar verirler. Bu açıdan köken anlamında sabitleştirilen ve içselleştirilen gerçek ya da kurgusal her geçmişin bir mit olduğu söylenebilir.

Ayrıca kozmogoni mitleri, yalnızca hayvanların, bitkilerin ve bütün dünyanın kökenine dair açıklayıcı bilgiler sunmamaktadır, aynı zamanda varlık sisteminin bir parçası olması itibarıyla insanın kökenini de açıklamaktadır. Dolayısıyla mitolojilerde insanın kökenine ilişkin sorular antropogoni mitlerinin yanı sıra, kozmogoni mitlerinde de cevaplandırılmaktadır. Ancak antropogoni veya kozmogoni olmaları fark etmeksizin, bütün mitlerin insan ya da daha sarıh bir ifadeyle toplumsal düzenin kökeni hakkındaki açıklamaları, tek Tanrılı dinî düşünce ve felsefeye kıyasla, farklı bir niteliğe sahiptir.

Antropogoni mitlerini de içeren kozmogoni mitlerinin ilk önemli örneklerini antik Mısır’da görmek mümkündür; burada tür olarak insanın kökenine ilişkin ilk açıklama, insanın topraktan yaratıldığına yönelik anlatıyla benzerlik göstermektedir. Buna göre antik Mısır’da su ve doğurganlıkla ilişkilendirilen tanrı Khum, insanı bir çömlekçi tezgâhında yaratmıştır.⁷ Tür olarak insanın kökenine ilişkin oluşturulan bu tanrısal temel, toplumun kökeninin açıklanması için de kullanılmaktadır. Bu çerçevede antik Mısır toplumunun köken anlatısının önemli bir kısmını, Horus ve Seth mitleri oluşturmaktadır. Birbirinden farklı anlamları temsil eden Horus ve Seth, sürekli olarak mücadele hâlinde olan tanrılardır. Horus *medeniyet, adalet ve düzeni* temsil ederken; Seth ise *yabanıllık, şiddet ve düzensizliği* temsil etmektedir.⁸ Toplumsal düzen ve adalet, bahsi geçen tanrıların birbirlerine karşı verdikleri mücadelenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Nitekim evrensel düzen ve onun birecessümü olan toplumsal düzen ve adalet, Horus’un Seth’e galip gelmesi sonucunda tesis edilmiştir. Ancak bu mücadelede her ne kadar Horus galip olsa da onun bu galibiyeti, düzensizlik ve kaosu temsil eden Seth’in varlığını bütünüyle ortadan kaldırmaz; çünkü evrensel düzen ile toplumsal düzen, birbirine karşıt iki farklı gücün mücadelesi sonucunda ortaya çıkan tanrısal bir dengeye dayanmaktadır.⁹

Mitler aracılığıyla, tür olarak insanın kökenini ve toplumsal düzenin kurulması ve sürdürülmesini evrensel düzen ile ilişkilendirilerek yapılan açıklama denemeleri, antik Yunan dünyasında da yer almaktadır. Burada tür olarak insanın kökeni büyük ölçüde Prometheus tarafından kırmızı bir kilden yaratıldığı anlatısıyla açıklanmaktadır.¹⁰ Tanrısal temelde insanın kökenine ilişkin olan bu anlatı biçimi, benzer şekilde, toplumsal köken ve anlatısı için de geçerlidir. Öyle ki toplum ve insanın

⁵ Assmann, *Kültürel Bellek*, 84.

⁶ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 77-78.

⁷ Robert Graves-Raphael Patani, *İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 101. Sümer mitolojisinde insanın yaratımını konu alan antropogoni mitleri için bk. Abdullah Altuncu, “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2014), 147-148.

⁸ Albert Champdor, *Eski Mısır’ın Ölümler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984), 18.

⁹ Campbell, *Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001), 2/87.

¹⁰ Graves-Patani, *İbrani Mitleri*, 101.

anlaşılması için öncelikle kozmogoni mitleri üzerine inşa edilen büyük ve düzenli kozmosun anlaşılması gerekir; çünkü mitolojik anlatı temelinde kurulan toplumsal düzen düşüncesi, toplumsal ihtiyaçlara paralel olarak ilerlemektedir; daha sarif bir ifadeyle, mitoloji toplumsal düzenin kökenine dair sorulara çözüm getirmektedir. Antik Yunan düşüncesinde yaygın olarak kabul edilen bu anlayış, felsefî düşüncede toplumun doğal bir varlık ve insanın da sosyal bir varlık olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu açıdan felsefede, insanın iyi ve erdemli bir hayat sürmesinin ancak toplumla mümkün olduğu görüşü vurgulanmaktadır.¹¹

Antik Yunan dünyasında şehir devletleri (polis), surlarla çevrili bir yapıdan çok daha fazlasını ifade etmektedir, içinde yaşayan insanları ve etrafında yer alan toprakları da içine alan geniş bir toplumsal düzendir.¹² Ayrıca her şehir devletinin köken, düzen ve kimlik anlayışı birbirinden farklıdır. Bilhassa toplumsal köken çerçevesinde şehir devletlerinin kuruluş mitlerinde bir tanrı ya da tanrıça yer almaktadır. Tanrı/Tanrıça adına inşa edilen görkemli tapınakların şehir merkezlerinde yer almaları köken mitini belirgin kılmaktadır.¹³

Bağımsız bir siyasî yapıya sahip olmaları ve birbirleriyle sürekli olarak mücadele etmeleri, şehir devletleri arasında ortak kimlik bilincinin oluşmasını engelleyememiştir. Herodotos'un da işaret ettiği üzere, *Yunanlılık* üst kimliğinin oluşmasını sağlayan en önemli etkenler din, dil ve gelenek noktasındaki ortaklıklardır.¹⁴ Bu unsurları hazırlayanlar arasında ise öncelikle Homeros ve Hesiodos öne çıkmaktadırlar; çünkü onlar bir ulusun ortak bilinç ve kimliğini oluşturan tarihsel köken, kültürel değerler, gelenek ve göreneklerin taşıyıcıları olmuşlardır. Nitekim Herodotos, Homeros ve Hesiodos'un bütün bunların temelinde yer alan ortak dinî inancın oluşmasındaki rolünü "*Yunanlılar için tanrıların soy zincirini tertipleyen, tanrıların sıfatlarını, görevlerini, kendine özgü niteliklerini belirten, görünüşlerini anlatan onlardır*" şeklinde ifade etmektedir. Bu itibarla Homeros ve Hesiodos, birbirlerinden bağımsız siyasî yapılar şeklinde örgütlenen toplumun sınırlarını aşarak, bütün Yunanlıları içine alan bir ortak kimliğin oluşmasına zemin hazırlamışlardır.¹⁵

Antik Mısır ve antik Yunan'daki tür olarak insanın ve toplumun kökenine ilişkin aktarılan anlatı modelleri, tek Tanrı inancı merkezinde gelişen Yahudilikte de karşılık bulduğu gibi önemli ortak özelliklere de sahiptir. Bu inanç sisteminde tür olarak insanın kökenine yönelik açıklama, ilk insanın yaratılışı ve onun yeryüzüne gönderilmesi anlatısıyla ilişkilidir. Tanrı, ilk olarak bütün insanların ortak atası olan Âdem'i kendisinin bir imgesi olarak topraktan yarattı; ona yardımcı olması için de kaburga kemiğinden Havva'yı var etti. Ancak Âdem ile Havva, yasak meyveyi yiyerek Tanrı'yla yaptıkları sözleşmeyi bozdular ve bunun sonucunda Aden'den yani tanrısal alandan çıkarılarak dünyaya gönderildiler.¹⁶ Bu anlatıda her ne kadar insanın tanrısal alandan uzaklaştırılması merkezde yer alsada Tanrı'nın "suret"inden yaratılması varlıklar arasında ona özel bir değer ve haysiyet kazandırmaktadır. Bu da özü itibarıyla insanın bu dünyaya ait olmadığını ve temel gayesinin niçin tekrar tanrısal âleme geri dönebilmek olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca bu varlık amacı, yaratılıştan ve dünyaya gönderilmesinden sonra bile insanın tanrısal âlemlerle olan ilişkisinin sürekli olarak devam ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede insan olmanın temel ilkelerini tanrısal alan ile ilişki içinde olmasına bağlayan Yahudilik inancında, insan ile tanrısal alan arasındaki bu ilişkiyi kuran ve sürdüren kişiler ise peygamberlerdir. Farklı bir anlatımla, insanın kökenine ilişkin anlatılar ortaya koymaları ve toplumsal düzen ve adaleti sağlayan yasaları ihdâs etmeleri yönüyle peygamberler, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin sürekliliğini sağlamaktadır.

Yahudilikte, tür olarak insanın köken sorununun açıklanmasına benzer şekilde, toplumsal köken sorunu da yine tanrısal alanla ilişki kuran peygamber tipolojisi temelinde çözümlenmektedir. Buna göre İsrail toplumunun kökeni sırasıyla İbrahim, İshak ve Yakup gibi *avot* yani *ata-peygamberler* ve onların liderlik ettiği toplumlara dayandırılmaktadır.¹⁷ Bunun yanı sıra, öne çıkan bir diğer önemli anlatı ise Yahudilerin antik Mısır'dan çıkışıyla ilintilidir. Mısır'daki kölelikten kurtulan Yahudiler Sina'da

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 296-297; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), "Kósmos", 202.

¹² Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 107.

¹³ Bu inanışa göre Atina ve Sparta'da Athena, Somos'ta Hera, Eretria ve Korinthos'ta ise Apollon kurucu Tanrı olarak kabul edilmektedir; bk. Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), 114.

¹⁴ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), Urania/VIII 144.

¹⁵ Herodotos, *Tarih*, Eurepe/II 53.

¹⁶ Tekvin, 1: 26-31, 2:4-24, 3: 1-24. Tevrat'ın Tekvin kitabında insanın yaratılması ve onun varlıklar arasındaki konumu şu şekilde açıklanmaktadır: "*Tanrı, "Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım" dedi, "Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun."* bk. Tekvin, 1: 26.

¹⁷ Aynur Çınar, "Yahudiliğin Ata Yakup ve Şeriat Algısı Işığında Medineli Müslümanlar ile Yahudiler Arasındaki Nesih Tartışması", *Divan: İlmî Araştırmalar Dergisi* 22/43 (Şubat 2017), 92.

Tanrı'yla ahitleştiler;¹⁸ Musa'nın, İsrail toplumunun ahlâkî ve toplumsal yasalarının temel ilkelerini oluşturan Tevrat'ı burada aldığına inanırlar.¹⁹ Böylece İsrail toplumunun kökeninin, ata-peygamber anlatısına ve Sina'da Tanrı ile Yahudiler arasında yapılan ve bir yönüyle "toplumsal sözleşme" hüviyetine sahip bir antlaşmaya dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbranicede *berit* olarak ifade edilen bu ahidleşme,²⁰ yasanın Yahudilik inancında merkezî bir yer almasını sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Yahudiler yalnızca İsrail Tanrısı Yahve'ye itaat etmeleri ve kendilerine gönderilen Tevrat'taki yasalara uymaları durumunda, Tanrı'nın seçilmiş kavmi olma imkânına sahip olacaklardır.²¹ Çünkü İsrailoğullarının bu seçilmişliği, kendi öz varlıklarından değil, Tanrı'nın kelimine muhatap olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre Tanrı, Tevrat'ı İsrailoğulları dışında birçok kavme teklif etmiş ancak onlar bu teklifi reddetmişlerdir. İşte İsrailoğulları, Tevrat'ın hükümlerini kabul etmeleri neticesinde Tanrı'nın seçilmiş kavmi oldular.²² Farklı bir anlatımla, İsrail toplumunu diğer toplumlardan ayıran özellikleri veren ve Yahudi kimliğini kazandıran en önemli unsurlar öncelikle ata-peygamberlerin kurduğu toplumun devamı oldukları inancı, sonrasında Sina'daki ahitleşme ve Tevrat'tır.²³

Toplumların birbirlerinden farklılaşmasını sağladığı gibi özgün evren tasavvurlarının oluşmasına da imkân sunan *ortak kimlik bilinci*, özgün evren tasavvurlarının korunması ve sürdürülmesi noktasında da önemli bir role sahiptir. Nitekim İsrail toplumunun ortak kimlik bilinci, bu duruma örnek gösterilebilir. Yahudilik inancının hâkim olduğu bu toplulukta ortak kökene bağlılık, tarihlerinde birçok defa karşılaştıkları sürgün ve yıkımlara rağmen varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlamıştır. Assmann'ın ifadesiyle "demir duvar" işlevini gören Yahudilik inancı, "çevresindeki öteki kültürel ve politik yapıya karşı özerk anlam alanı içinde direnişin aracı ve temeli hâline geldi."²⁴ Bu çerçevede Yahudilik dinî düşünce geleneğinde toplumsal yaşamı her yönüyle kuşatan dinî yasaların bulunmasının temel nedeni, Tanrı'nın kelimine muhatap olmalarından ötürü seçilmiş kavim olan Yahudilerin diğer toplumlarla karışmasının engellenmesi ve böylece kutsallıklarının korunmasıdır.²⁵ Dolayısıyla burada toplum düşüncesine yönelik geliştirilen teoriler büyük ölçüde devlet yönetimine ilişkin değildir. Öyle ki bu düşünce geleneğinde, devletin doğası ve yapısına yönelik tartışmaların sayısı çok azdır. Devlet temelli tartışmaların yerine, homojen bir toplum hâlinde yaşayan Yahudilerin kendi aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesine yönelik tartışmalar önemli bir yer edinmiştir. Bu açıdan demir duvar işlevini gören Yahudilik şeriatının en önemli işlevlerinden birisinin Yahudi olanlar ile Yahudi olmayanları birbirinden ayırmak olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Ayrıca demir duvarın etkili olmasını sağlayan en önemli unsur ise Yahudilik inancının merkezinde değiştirilemez, yazılı bir kutsal kitabın yer almasıdır. Bu durum onların diğer toplumlarla karışmasını engellediği gibi köken sorularına kesin cevaplar verilmesine de imkân sağlamıştır. Her ne kadar tarihi süreç içinde Yahudiler arasında farklılaşmalar ortaya çıksa da en nihayetinde bütün farklılıklar Yahudi ortak kimlik ve kökeni etrafında birleşmektedir. Dolayısıyla inanç merkezli köken ve düşünce birliğinden neşet eden ortak kimlik bilinci, İsrail toplumunun

¹⁸ *Tevrat'ın Yasa'nın Tekrarı* kitabında, Yahve ile İsraililer arasındaki bu ahitleşme şu şekilde dile getirilmektedir: "Bugün Tanrınız Rab'bin ant içerek sizinle yaptığı bu antlaşmayı geçerli kılmak için burada duruyorsunuz. Öyle ki, bugün sizi kendi halkı olarak belirlesin ve size söylediği gibi, atalarınız İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a içtiği ant uyarınca Tanrınız olsun. Antla yapılan bu antlaşmayı yalnız sizinle, bugün burada bizimle birlikte Tanrımız Rab'bin önünde duranla değil, yanımızda olmayanlarla da yapıyorum." bk. Yasa'nın Tekrarı, 29:12-15.

¹⁹ Robert M. Cover, "Obligation: A Jewish Jurisprudence Of The Social Order", *Law, Politics, And Morality In Judaism*, ed. Michael Walzer (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 4-5.

²⁰ Yahve ile Yahudiler arasındaki bu ahidleşme Hıristiyanlık inancında da karşılık bulmaktadır. Ancak buradaki ahidleşmenin yalnızca Yahudileri değil bütün insanları da içine alacak şekilde genişlediği anlaşılmaktadır. Nitekim Matta incilinde söz konusu ahidleşmenin İsa'nın kanı ile yeniden düzenlendiğine işaret edilmektedir. bk. *Matta İncili: İncil-i Şerif'in Yüce Anlamı* (İstanbul: Sabeel Media, 2011), 26:28.

²¹ Çıkış, 19:5-6. Yahudilik inancına göre İsrail'in seçkinliği ve kutsallığı, kendileri dışındaki diğer milletlerin Tevrat'ı kabul etmeye layık olmadıkları gibi Tevrat'ın da yalnızca kendileri için gönderildiği inancına dayanmaktadır. Ayrıca bu görüş vaat edilmiş topraklar (arz-ı mev'ud) düşüncesinin temelinde de yer almaktadır. Tevrat'ta bu durum şu şekilde anlatılmaktadır: "O gün Rab Avram'la (İbrahim'le) antlaşma yaparak ona şöyle dedi Mısır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları -Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını- senin soyuna vereceğim." bk. Tekvin, 15:18-21.

²² Abdullah Altuncu, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022). Tevrat'ta diğer kavimler arasında Yahudilerin seçilmişliği şu şekilde ifade edilmektedir: "Benim için kutsal olacaksınız. Çünkü ben Rab kutsalım. Bana ait olmanız için sizi öbür halklardan ayrı tuttum" (Levililer, 20:26). "Siz Tanrınız RAB için kutsal bir halksınız. Tanrınız Rab, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti" (Yasanın Tekrarı, 7:6). "Tanrınız Rab sizi övgüde, ünde, onurda yarattığı bütün uluslardan üstün kılacağını, verdiği söz uyarında kendisi için kutsal bir halk olacağınızı açıkladı" (Yasanın Tekrarı, 26:19). Ayrıca Ezra'nın etkisiyle birlikte Babil Sürgünü sonrasında Yahudiliğin etnik temelli bir dine dönüşmesi için bk. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 93.

²³ Suzanne Last Stone, "Judaism and Civil Society", *Law, Politics, And Morality In Judaism*, ed. Michael Walzer (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 14.

²⁴ Assmann, *Kültürel Bellek*, 206-207.

²⁵ Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Jerusalem: Magnes Press, 1959), 296-297. İsrail toplumunun kutsallığının korunması meselesi, kutsal kitapta "Yabancılar kız verip kız almayacaksınız" şeklindeki kesin bir emirle sürdürülmektedir. Öyle ki bunun devamında yabancı kadınlarla birlikte olmasından dolayı Süleyman peygamber azarlanmaktadır. bk. Nehemya, 13: 23-31.

²⁶ Stone, "Judaism and Civil Society", 12.

kendilerine ait devletten yoksun ve bin yıllara yayılan sürgünlük dönemi sırasında temas ettikleri kültürlerin içinde kaybolmamalarını sağlayan en önemli unsurlardan birisidir. Farklı bir ifadeyle, birey ve aileden başlayıp ticaret ve hukukî sisteme doğru uzanan ve toplumsal yapıyı oluşturan bütün unsurların tanrısal kökenli yasaya tabi olması, İsrail toplumunun birliğini sağlayan en önemli etmendir.²⁷ Ancak Helenistik dönemde demir duvarın bu koruyuculuğunun zayıfladığı anlaşılmaktadır, çünkü bu dönemde Yahudiler bilhassa Yunanca kültür ve düşünce dünyasıyla ilişkiye geçerek buradan önemli ölçüde etkilenmişlerdir.²⁸ Kaldı ki Büyük İskender ve takipçilerinin, fethettikleri yerlerdeki alt kültürleri de içine alacak bir politika takip etmeleri ve bunun neticesinde iç içe devam eden bir yaşamın ortaya çıkması göz önünde bulundurulduğunda kültürlerin, düşüncelerin ve dinlerin birbirinden etkilenmediğini söylemek doğru olmaz.²⁹

Helenistik dönemdeki bu temas sürecine, Yunan kültür ve düşünce dünyasının benimsenmesi bakımından İskenderiye Yahudileri ile Filistin coğrafyasındaki Yahudiler arasında farklı tutumlar sergilendiği anlaşılmaktadır. Filistin Yahudileri - bilhassa alt tabakadaki Yahudiler- bu yeni “yabancılara” mesafeli yaklaşırken İskenderiye Yahudileri ise çok daha menfi bir tavır takınmışlardır.³⁰ Ayrıca bu durum, Filistin Yahudileri özelinde artık farklı bir boyut kazanmıştı; burada Yunan dünyasıyla temas yalnızca etkilenme düzeyinde sınırlı kalmayıp Yahudi toplumunda iç karışıklıkların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu düzensizliği başlatan en önemli unsur, M.Ö. 170 dolaylarında, IV. Antiokhos Epifanes’in izlediği Yahudi politikasıdır. Antiokhos, Yunan kültürünü benimsemeye istekli olan Kudüs’teki Yahudi aristokratlara yardım etmek amacıyla askerlerini gönderdi. Onun bu desteğiyle, Helenizm yanlısı Yahudi gruplar ile geleneksel Yahudiler arasında çeşitli çatışmalar ortaya çıktı.³¹ En nihayetinde Antiokhos’un orduları Kudüs Tapınağı’nı ele geçirdi ve sunağında domuz kurban ederek Zeus’un bir heykelini diktiler.³² Bunun yanı sıra, Şabat Günü ortadan kaldırıldı, çocukların sünnet edilmesi ve Tevrat yasaklandı. Bütün bu yasaklar ve asimilasyon politikaları Makkabi isyanına neden oldu ve bunun sonucunda Antiokhos’un birlikleri kutsal topraktan uzaklaştırıldı.³³

2. ANTİK MISIR, ANTİK YUNAN VE YAHUDİLİK TEMELİNDE TOPLUMSAL YASA FİKRİ

Mitolojik öğelerle şekillenen düşünce sistemlerinde -belli bir süreç içerisinde olursa dahi- toplum ve onu oluşturan kurumsal yapının değişmesine ilişkin olumlu bir yaklaşım bulunmamaktadır; çünkü bu düşünce sistemlerine göre yaratılışın başında en mükemmel düzene sahip evren, yaratılış kökeninden uzaklaşmaya bağlı olarak mükemmellik derecesi tedrici olarak düşmeye başlamaktadır. Mükemmelliğin korunması ise başlangıçta ortaya çıkan yasaların ve onların oluşturduğu ideal toplumsal düzenin korunmasıyla ilişkili bir durumdur. Mit temelli toplumlarda bozulmanın giderileceğine ve yapılan çeşitli ritüellerle yeniden ilk yaratılıştaki mükemmellik seviyesine dönüleceğine inanılmaktadır. Bu düşüncenin merkezinde “*her sınıf varlığın ve her türden insanın erdemi tanrı tarafından belirlenen doğal yapısının sürdürülmesi*” gerektiği anlayışı yer almaktadır.³⁴ Dolayısıyla bu tür toplumlardaki temel gaye, ilk yaratılıştaki ortaya çıkan mükemmelliğin korunması ve sürdürülmesidir. Farklı bir anlatımla, ibadet ve ritüellerin temel odak noktası yeryüzünde devam eden tanrısal yani iyi yaşamın korunmasıdır.³⁵

Toplumsal köken mitlerinde ortaya çıkan söz konusu mükemmelliğin korunmasına ve sürdürülmesine yönelik yapılan bu vurgu, tanrısal kökenli yasalar temelinde oluşturulan düzenin sürdürülmesinin gerekliliğine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca mit temelli kültürlerde ortaya çıkan bu anlam, Hindistan’da *dharma*, *atman* ve *maya*, Uzakdoğu’da *tao* ve *yin-yang*, Sümer’de *me* kavramlarıyla ifade edilirken, antik Mısır’da *ma’at*, antik Yunan’da *themis* ve *dike* ve Yahudilikte ise *Tevrat* kavramlarıyla karşılık bulmaktadır.³⁶ Çalışmanın sınırları bağlamında *ma’at*, *themis*, *dike* ve *Tevrat* kavramlarının oluşturduğu yasa düşüncesi incelenecektir.

Antik Mısır’da doğruluk ve adalet tanrıçasıyla ilişkili olan *ma’at* kelimesi *adalet* ve *gerçek* anlamlarına sahiptir. Bunların yanı sıra, “*hakikatin, adaletin, dürüstlüğün ve yaratılmış düzenin -kısacası evrenin kutsal biçimde düzenlenmiş örüntüsü*”ne de

²⁷ Stone, “Judaism and Civil Society”, 14.

²⁸ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 270-271, 294-295.

²⁹ Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 15.

³⁰ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia: Fortress Press, 1973), 1/50.

³¹ Mendenhall, *Antik İsrail’in İnancı ve Tarihi*, 246; Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 9.

³² *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2003), 1. Makabeler, 1/44-48.

³³ Mendenhall, *Antik İsrail’in İnancı ve Tarihi*, 247.

³⁴ Campbell, *Tanrının Maskeleri*, 2/116.

³⁵ Altuncu, “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler”, 143.

³⁶ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Yapısı ve Sorunları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 20-21.

işaret etmektedir.³⁷ Bu doğrultuda *ma'at*, evrenin “yönetici temel ilkesi olması niteliğiyle hem kozmik düzenin hem de toplumsal düzenin” bir teminatı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁸ Farklı bir anlatımla, tanrısal dünyadaki düzen ve yasalılığın sürdürülmesini sağlayan ilke olarak *ma'at*, tanrısal dünyanın yanı sıra, beşerî dünyayı da biçimlendiren bir güçtür. Bu çerçevede antik Mısır’da *ma'at*, siyasetin, dinin, ekonominin, hukukun, ahlâk sisteminin ve sosyal yaşamın dayandığı en temel kavramı ifade etmektedir.³⁹ Bir tanrıçanın kişiliğinde kendisine yer bulan bu düzen ve yasalılık fikrinde “günlük tüm doğru düşünce ve davranışlar kozmik uyum ve düzen ile iç içe” geçmektedir.⁴⁰ Böylece ahlâkî, toplumsal ve evrensel/kozmetik düzenin birbirinden ayrılması mümkün değildir. *Ma'ata* uygun doğru yaşamın oluşması, insanın bilinçli bir yönelişle buna uygun eylemlerde bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca bir yönüyle bu durum, toplumsal bilincin oluşmasını da sağlamaktadır.⁴¹

Antik Mısır düşüncesinde -toplum ve evreni de içine alacak şekilde- her şeye içkin olan bir düzen vardır; evreni ve onun tecessümü olan toplumu mükemmel kılan şey de bu düzenlilik anlayışıdır. Bu yönüyle *ma'atı* toplumsal düzenin oluşturulmasını ve onun sürdürülmesini sağlaması bakımından ahlâk ve hukuk alanlarıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü *dharma*, *tao* ve *me* kavramlarında olduğu gibi *ma'at* kavramı da evrene ve topluma içkin olan yalnızca fizikî düzeni değil aynı zamanda ahlâkî düzeni de ihtiva etmektedir.⁴²

Antik Mısır dilinde hukuk anlamını ifade etmek için kullanılan *hep* kavramı yalnızca yasal sisteme değil, aynı zamanda tanrısal düzene yani *ma'at* kelimesine de işaret etmektedir.⁴³ Diğer bir ifadeyle *ma'at* evrenin ideal, ahlâkî ve ezeli düzeninden ortaya çıkan toplumsal yasaları içermesi yönüyle, hukuk sistemini büyük ölçüde belirlemektedir. Nitekim hukuk sisteminin başında yer alan firavun ve diğer ilgili görevlilerin, tanrıça *Ma'at*’ın⁴⁴ rahipleri olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵ Bu nedenle antik Mısır dünyasında insanlar gerek evrensel düzenin gerekse de toplumsal düzenin bir gereği olarak *ma'at* kavramı çerçevesinde, tanrıların kurduğu düzene ve bu düzenin içinde kendilerine verilen göreve uygun yaşamak zorundadırlar. Böylece antik Mısır düşüncesinde hukukun, yöneticilerin de uymak ve eylemlerini dayandırmak zorunda olduğu bir ilkeler alanı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Çünkü halklarını kontrol ettikleri gibi kendileri de tanrıların kontrolü altında olan yöneticiler, tanrılar karşısında toplumu *ma'at*’a uygun bir şekilde yönetmekle yükümlüdürler.⁴⁷ *Ma'at*’ın kurallarını korumak ve onların uygulanmasını sağlamak ise yine firavunun en aslî görevleri arasındadır; böylece o, “yaptıklarıyla, evrenin ve devletin istikrarını, dolayısıyla hayatın sürekliliğini sağlamaktadır.”⁴⁸ Ancak her ne kadar firavunlar *ma'at*’a uygun olarak hükmetmek zorunda olsalar da firavunlar ile yönettikleri arasındaki ilişki göz önüne alındığında, antik Mısır hukuk sisteminde yasaların, en yüksek otorite olarak kabul edilen firavunların söz ve eylemlerine dayandığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

Antik Mısır’da yasalılık ve adaletin sağlanması, devlet teşkilatıyla da doğrudan ilişkilidir. Buna göre yasalılık ve adaletin

³⁷ Toby Wilkinson, *Eski Mısır: M.Ö. 3000’den Kleopatra’ya Bir Uygarlığın Tarihi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 105; Assmann, *Kültürel Bellek*, 181, 242-243. Antik Mısır düşüncesinde *ma'at* yalnızca bu dünya için geçerli olan bir şey değil, aynı zamanda öteki hayat için de bağlayıcıdır. Buna göre ölümlerin bekçisi ve koruyucusu olan çakal başlı tanrı Anubis, bir kefesinde *ma'at*’ı simgeleyen *ma'at* Tüyü diğer kefesinde ise ölünün kalbinin bulunduğu bir terazide ölünün yaşamını *ma'at*’a uygun olarak yaşayıp yaşamadığını tespit etmektedir. *Ma'at*’a uygun olarak yaşamayanların kalplerini *Kalpleri-Yiyen-Canavar* tarafından yenilerek cezalandırılırlar. Terazi ile imgelenen yargılama ve buna bağlı olarak gelişen öteki dünyada mükâfat ya da cezanın olacağı inancı daha sonraki dönemlerde farklı formlarda varlığını sürdürmüştür; bk. Maulana Karenga, *Maat: The Moral Ideal in Ancient Egypt* (New York - London: Routledge, 2004), 156; Giorgio A. Livraga, *Teb*, çev. İnci Kut (Ankara: Yeni Yüксеktepe, 1996), 90.

³⁸ Philippe Derchain, “Mısır Ritüelleri”, *Mitolojiler Sözlüğü*, haz. Levent Yılmaz, çev. İbrahim Elden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 2/779; Douglas J. Brewer-Emily Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, çev. Nihal Uzun (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011), 87.

³⁹ Mukadder Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 67.

⁴⁰ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 111.

⁴¹ Vincent Arieh Tobin, “Ma’at and ΔIKH: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 24 (1987), 113.

⁴² Karenga, *Maat*, 9.

⁴³ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 91.

⁴⁴ *Ma'at* kavramının ifade ettiği mefhum, antik Mısır mitolojisinde tanrıça *Ma'at* karakterinde karşılık bulmaktadır ve bu kullanım şekli eski Mısır Krallığı’ndan itibaren varlığını sürdürmüştür. Tanrıça *Ma'at*, tanrı *Ra*’nın kızı olarak tasvir edilmektedir. Bu çerçevede, *Ra*’nın oğlu olarak kabul edilen firavunların kız kardeşi konumunda yer alan *Ma'at*, *Mısır kralının sevgilisi* olarak da isimlendirilmektedir. Ayrıca Tanrıça *Ma'at*, genellikle başında bir deve tüyü bulunan insan figürüyle tasvir edilmektedir. Bu deve tüyü, ölümden sonra insanların kalbinin tartılması sahnesinde önemli bir rol oynar. Buna göre deve tüyünün hafif gelmesi durumunda kurtuluş, ağır gelmesi durumunda ise cezalandırma gerçekleştirilirdi. Tartma işlemi sırasında bazen tanrıçanın çömelen tasviri veya küçük bir figürü de kullanılırdı. bk. Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı*, 68.

⁴⁵ Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı*, 69.

⁴⁶ Tobin, “Ma’at and ΔIKH”, 121.

⁴⁷ Amelie Kuhrt, *Eski Çağ’da Yakındoğu*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 1/192-193.

⁴⁸ Bıçak, *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 101.

⁴⁹ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 91-92, 111.

sağlayıcısı devlettir, devletin yıkılması durumunda ise kaos yani *ma'at*'in karşıtı bir durum ortaya çıkacaktır; çünkü devlet, *ma'at*'in yasalarını toplumsal düzene uygulanmasına imkân sağlayan bir kurumdur. Kaosun *ma'at*'ı, yani ideal düzen ve adaleti ortadan kaldırması, dünyanın da sahip olduğu anlam ve düzeninin ortadan kalkmasına neden olacaktır.⁵⁰ Farklı bir ifadeyle adalet, hukuk, din ve ahlâkı bir araya getirerek ideal toplumsal düzenin temelini oluşturur; bu nedenle onun ortadan kaldırılması, ideal düzenin sürdürülmesini imkânsız hale getirecektir. Bunun yanı sıra her kültürel ve sosyo-politik yapı, karakteristik olarak inşâ ettiği düzeni idealize edip evrenselleştiren bir anlayışa sahiptir. Bu bağlamda antik Mısır düşüncesi de kendi toplumsal düzenini idealize ederek merkeze yerleştirmiştir. Böylece adaletin merkezî bir konumda yer aldığı anlaşılan antik Mısır düşüncesinde, kozmosa hâkim olan düzenin sürdürülmesi ancak *ma'at* temelinde kurulan toplumsal düzenin korunması ve sürdürülmesine bağlanmıştır.

Ma'at'ın içerdiği ilâhî ve beşerî yasalılık düşüncesinin en iyi ifadesi, tapınaklarda ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde antik Mısır tapınakları, tanrısal yasaların gerçekleştirilmesi ve yaşam biçiminin mekânını, diğer bir ifadeyle göksel bir kitabın yeryüzündeki uygulanmasını temsil etmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bütünüyle dünyanın bir *temsili* addedilen tapınaklar, tanrısal konut oldukları için onlara “gökyüzü” de denmiştir. Ayrıca tapınakların bu kritik konumlarından dolayı sıradan insanların, onu kirletecekleri gerekçesiyle, belli dinî festivaller dışında, tapınaklara girmeleri yasaklanmıştı. Bunun yanı sıra, Eski İmparatorluk döneminden itibaren mevcut görevlileri ile birlikte tapınaklar vergiden de muaf tutulmuştu.⁵²

Antik Mısır tapınaklarıyla ilişkili olarak Platon, *Yasalar*'da, Mısırlıların güzel figürleri ve güzel ezgileri belirleyip bunları tapınaklarına astıklarını ve hiçbir sanatçının belirlenmiş olan bu biçimlerin dışında çıkamadıklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

“...bizim şimdi konuştuğumuz konuyu, yani kentlerdeki gençlerin çalışmalarında güzel figürler ve güzel ezgiler uygulamaları gerektiğini, anlaşılan onlar çok eskiden biliyorlardı; bunların neler olduklarını ve nasıl olduklarını belirleyip tapınaklara asmışlar, ne ressamlar ne de figür ve bunun gibi şeyler yaratan başka sanatçılar bunun dışında bir yenilik getiremezler, geleneksel olandan başka bir şey tasarlayamazlar, bugün de hem bu alandan hem de müziğin kapsamına giren bütün alanlarda böyledir; incellersen orada on bin yıllık resim ya da yontular bulacaksın -sözün gelişi değil, gerçekten on bin yıllık- ve aynı sanatla yapılan bu eserler şimdi yapılanlardan daha güzel de değil, daha çirkin de değil.”⁵³

Dolayısıyla antik Mısır'daki tapınaklar yalnızca dinî düşüncenin odağını değil, aynı zamanda toplumsal yapının temel dinamiklerini de büyük ölçüde belirleyen bir kurumdur. Tapınak merkezli bu anlayışta, güzele ait olan yasaların belirlenmesi ve bunun değiştirilmesinin yasaklanması belli bir yasal sistemi gerekli kıldığı gibi sosyo-politik sistem tarafından da bağlayıcı olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıdaki bu pasajın devamında Platon, tapınaklarda korunan yasaların tanrısal kökenli olduğunu belirterek antik Mısır düşüncesi için sahip olduğu önemi vurgulamaktadır.⁵⁴ Böylece tapınaklar dünyanın anlamlı ve bu yüzden tanrısal bir bütünlüğü ifade etmesinden dolayı *kozmeteizm* düşüncesini yansıtmaktadır.⁵⁵

Platon'un yukarıdaki sözlerinden hareketle, iyiye ve güzele dair ölçüleri belirleyen antik Mısır'daki tapınak anlayışı ile Yunanca kökenli *kanon* kavramı arasında ilişki kurulabilir. Buna göre *kanonun* “*geleneğin, en yüksek içeriksel bağlayıcılık ve en ileri düzeyde resmî belirlenmişlik kazandığı biçim*”⁵⁶ şeklindeki tanımı, antik Mısır'daki tapınaklarının kanonik bir özelliğe sahip olduklarını göstermektedir. Başka bir deyişle, diğer antik toplumlara benzer şekilde antik Mısır'da tapınaklar, yalnızca dinî bir mimari yapı olmanın ötesinde toplumsal düzeni sağlayan temel dinamikleri içeren ve koruyan yapılardır.

Herodotos, Mısırlıların yasalarını ve geleneklerini ifade etmek için *nomos* kavramının çoğulu olan *nomoi* kavramını kullanmaktadır; ancak onun bu kavramdan kastettiği şey, ideal yaşam biçiminin işlendiği tapınaklarda yer alan yasalardır.⁵⁷ Bu itibarla, antik Mısır tapınaklarının temelindeki düşüncenin “*Tanrı'nın yarattığı ve tanrılar tarafından sürdürülen ve korunan*

⁵⁰ Assmann, *Kültürel Bellek*, 244, 302; Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 111.

⁵¹ Assmann, *Kültürel Bellek*, 195; V. Diakov - S. Kovalev, *İlkçağ Tarihi: Ortadoğu, Uzakdoğu, Eski Yunan*, çev. Özdemir İnce (İstanbul: Yordam Kitap, 2010), 1/126.

⁵² Derchain, “Mısır Ritüelleri”, 779; Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 115.

⁵³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 656d-e.

⁵⁴ Platon, *Yasalar*, 657b.

⁵⁵ Assmann, *Kültürel Bellek*, 189, 193, 195.

⁵⁶ Assmann, *Kültürel Bellek*, 112.

⁵⁷ Herodotos'un bu kullanımının yanı sıra, *nomos* kavramını Antik Mısır'daki bölgesel yönetimleri ifade etmek için de kullanmaktadır; bunun için antik dönem Mısır dilinde ise *sepat* kelimesi kullanılırdı. Bu kelimenin Yunancadaki karşılığı ise eyalet anlamına gelen *nom/nomed*dir. Ancak buna karşın Herodotos söz konusu bölgesel yönetimleri ifade etmek için *nomos* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Herodotos'un bu tercihinde *nomosun* Yunancada yazılı politik yasa anlamını taşıması ve antik Mısır'daki söz konusu bölgelerin ise *ma'at* anlayışıyla düzenlenen politik bir karaktere sahip olmalarının etkili olduğunu söylemek mümkündür; bk. Herodotos, *Tarih*, Thalia/III 164.

gerçeğin biçimlerinin kanonlaştırılması ve yazılması” olduğu söylenebilir.⁵⁸ Böylece antik Mısır düşüncesinde, evrenin merkezine Mısır’ın, Mısır’ın merkezine ise tapınakların yerleştirilmesi suretiyle kültürel ve sosyo-politik manadaki köken ve yasalılık sorununa çözüm getirildiği anlaşılmaktadır.

Antik Yunan düşüncesinde yasalılık fikri, antik Mısır düşüncesine benzer şekilde, mitoloji temellinde gelişmektedir. Bu çerçevede antik Yunan düşüncesine ait *themis* ve *dikenin* ifade ettiği anlam dünyası, *ma’atla* tam anlamıyla örtüşme de önemli benzerlikler göstermektedir.⁵⁹ *Demos* ya da *deme* olarak ifade edilen küçük aile birliklerinden oluşan şehir devleti öncesi antik Yunan toplumunda yasa, *themis* ya da *thesmoi* (çoğulu *themistes*) kavramıyla karşılanmıştır. Şehir devletlerinin henüz oluşmadığı antik Yunan dünyasında genel olarak aristokrat çıkarları merkeze alan *themis* ile ifade edilen tanrısal kökenli sözlü yasalar bulunmaktaydı; *themis*, yasa koyma gücünün daha çok aile reisinin elinde bulunan bir aile hukuku niteliğindedir.⁶⁰

Koymak, yerleştirmek ve belirlemek gibi anlamlara sahip olan *tithemi* fiilinden türeyen *themis*, gelenek anlamının yanı sıra *tanrının takdiri, emri, buyruğu, yasa* veya *tanrısal yasa* anlamlarına da sahiptir. Bu çerçevede *themis*in çoğulu olan *themistes*, *hüküm* ve *ferman* anlamları çerçevesinde tanrıların, kâhinler veya krallar aracılığıyla beyan ettikleri iradelerini temsil etmektedir. Nitekim bu durum *themis*in neden tanrısal kökenli hukukî sistem olarak ifade edildiğini açıklamaktadır.⁶¹

*Themis*in tanrısal kökenli yasa olduğunu gösteren bir diğer önemli örnek ise mit temelli düşüncenin yapısı içinde aranmalıdır. Bu düşünce sisteminde toplumsal yasa gibi unsurlar imgeleştirilerek açıklanmaktadır. Bu manada antik Yunan mitolojisinde önemli bir karakter olan tanrıça Themis⁶² figürü öne çıkmaktadır. Antik Yunanca’da *doğal olan şey, yol, yordam* ve *usul* gibi kavramlarla ilişkilendirilen tanrıça Themis, Ouranos ile Gaia’nın kızıdır.⁶³ Mitolojik anlatılarda tanrıça Themis sıklıkla tanrısal yasa, yani hiçbir koşul altında değişmesi mümkün olmayan ve hükmü zaman üstü olan bir tanrısal hukukî sistemle ilişkilendirilmektedir.⁶⁴ Ayrıca henüz büyük aile birlikleri hâlinde yapılan antik Yunan dünyasında geçerli olan tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminin *themis* kavramıyla ifade edilmesi, buradaki yasal düzenin tanrılar arasında geçerli olan ideal hukuk sisteminin yeryüzündeki tecessümü olarak kabul edilmesini sağladığı gibi bu hukukî sisteme belli bir meşruiyet alanı da kazandırmaktadır.

Tanrısal kökenli sözlü hukuk sisteminin hâkim olduğu antik Yunan dünyasında yasal düzenin açıklanması bağlamında *themis*in yanı sıra, antik Yunanca’da *adalet* anlamında kullanılan *dike* (çoğulu *dikai*) kavramı da önemli bir konumda yer almaktadır. *Themisten* farklı olarak, aileler arası hukuk sistemini ifade eden *dike*, zamansal olarak daha sonra ortaya çıkmıştır. Bu durum, *dikenin* ifade ettiği yasal düzenin *themisten* çok daha geniş bir geçerlilik alanına sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁵

Toplumsal yasal düzeni oluşturan kavramların mitolojik anlatılarla ilişkilendirilme çabası, *themiste* olduğu gibi *dikedede* de görülmektedir. Buna göre *dike* kavramının ifade ettiği hukukî sistem tanrıça Dike anlatılarıyla açıklanmaktadır. Dike, Themis ile Zeus’un evliliğinden doğan Horalar’dan birisidir; diğer Horalar ise disiplini ve ölçülülüğü simgeleyen Eunomia ve barışı temsil eden Eirene’dır.⁶⁶ Esas olarak bu mitolojik anlatı, ilk önce adalet, sonrasında düzen ve en nihayetinde barış ve

⁵⁸ Assmann, *Kültürel Bellek*, 200.

⁵⁹ Tobin, “Ma’at and ΔΙΚΗ”, 113.

⁶⁰ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 113-114; Martin Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener (New York: Scribner’s, 1973), 2/682.

⁶¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), “Dikê”, 71; Özgüç Orhan, “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”, *FLSF* 13 (Mayıs 2012), 18.

⁶² Antik Yunan söylencelerinde aktarıldığına göre tanrıça Themis, Olimpos’taki tanrıların toplantılarına başkanlık etmektedir. Bu anlatı, Themis’in tanrılar arasında dâhi düzeni koruyan karakter olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda onun Zeus ile evliliğini, tanrıların bile belli bir yasal düzenle ilişkili oldukları şeklinde değerlendirmek mümkündür. Böylece antik Yunan dünyasında gerek tanrılar arasında gerekse de insanlar arasındaki düzeni sağlayan yasaların niçin Themis karakteriyle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır; bk. Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law”, 675; Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997), “Zeus”, 823.

⁶³ Thomas Bulfinch, *Bulfinch Mitolojileri*, çev. Aysun Babacan-Bora Kamcez-Berk Özcangiller (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 947; Orhan, “Homeros ve Hesiodos’da Adalet”, 13. Bu anlatının yanı sıra, antik Yunan mitolojisinde tanrıça Themis’in kökeni hakkındaki söylenceler çeşitlilik göstermektedir. Buna göre Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*’ta Themis, Gaia ile özdeşleştirilmekte ve Prometheus’un annesi olarak işlemektedir; bk. Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 10.

⁶⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), “Temis”, 282.

⁶⁵ Peters, “Dikê”, 71-72.

⁶⁶ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997), “Horalar”, 298. Hesiodos, *Theogonia*’da, Themis’in Zeus ile evliliğinden doğan Horalar’ı şu sözlerle dile getirmektedir: “Sonra Themis’le evlendi Zeus, /Işık saçan Yasalar tanrıçasıyla. /Bu tanrıçalardan doğdu Horalar: /Eunomia, en iyi yasaların tanrıçası, Dike, en haklı yargılar veren tanrıça, /Eirene, o bereketli Barış tanrıçası, /Ki korur insanların ekip biçtiklerini.” bk. Hesiodos, “Theogonia”, *Theogonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 901-904.

ölçülülüğün ortaya çıkmasıyla kozmolojik düzenin kemâle erdiğine işaret etmektedir. *Dike* -dolaylı olarak *themis*- ile kozmolojik düzen arasındaki bu ilişki, düzen ve yasalılığın sürdürülmesini sağlayan güç olması bakımından *ma'ata* benzerlik göstermektedir. Ancak toplumsal yaşamın belirlenmesi noktasında *themis* ve *dikenin*, *ma'atta* olduğu şekilde, kesin olarak belirleyici bir konumda yer aldığını söylemek güçtür.⁶⁷

Antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerine benzer şekilde Yahudilikte de toplumsal yasa fikri, tanrısal olanla yakından ilişkili bir durum arz etmektedir. Fakat antik Mısır'da tanrısal kökeni ifade etmesi bakımından tapınaklar ve antik Yunan'da söylenceler öne çıkarken, Yahudilikte ise kutsal kitap belirleyici olmuştur. Kutsal kitabın değiştirilemezliği ve hükmünün zaman üstü bir düzlemde geçerliliğe sahip olduğu inancı, onun kanonik bir hüviyet kazanmasının en önemli nedenlerinden birisidir. Bu anlayışa göre kutsal kitaba hiçbir şey eklenemediği gibi ondan herhangi bir şey çıkartmak da mümkün değildir.⁶⁸ Kutsal kitabın bu denli merkezî bir konumda yer alması, Musa'nın yasası veya din adamlarının herhangi bir kararının dinî inancın yanı sıra, yaşamın her alanı için yol gösterici bir ilke olarak kabul edilmesini sağlamıştır; bu da yasaların Tevrat'a dayandırılmasıyla geçerlilik ve bağlayıcılık kazandığını göstermektedir.⁶⁹ Daha sarıh bir ifadeyle Yahudiler için Tevrat, hükümlerin temel kaynağı olmanın ötesinde Tanrı'nın iradesinin ve kutsalın yansıması olarak kabul edilir.⁷⁰ Bu nedenle Tevrat, zaman üstüdür ve gelecek bütün nesiller için kesin olarak bağlayıcıdır; çünkü Tanrı Sina'da bulunanları ve "yanımızda olmayan"⁷¹ herkesi antlaşmaya dâhil etmiştir. Öyle ki İsrail toplumuyla bütün ilişkilerini kesen bir Yahudi bile ahitleşmeyle doğan yasaları uygulamakla yükümlüdür.⁷² Diğer bir anlatımla İsrail toplumunu oluşturan her bireyinden, *yasayı* hayatına eksiksiz bir şekilde uygulaması ve böylece bütün yaşamını buna göre yönlendirmesi beklenmektedir.⁷³

Yahudi hukuk sisteminde yasanın, düzenin ve adaletin temelinde yer alan kutsal kitapta İsrailoğullarının tabi oldukları dinî ya da örfî sistemi ifade etmek maksadıyla *tora* (öğreti, yasa), *mişpat* ve *huka* (yasa, kural, düzenleme) kelimeleri kullanılmaktadır.⁷⁴ Bunun yanı sıra, dinî ve toplumsal yasaların bütünü için ise *takip edilen* ya da *gidilecek yol* anlamına gelen *halaha* terimi bulunmaktadır. *Halaha*, Yahudi kutsal kitabı ve onun çevresinde tarihi süreç içinde oluşan gelenek ve göreneklere de içine alan, dinî hukuk külliyyatının önemli bir kısmını ihtiva etmektedir. Bu anlamı itibarıyla Yahudilikte *halahanın*, geniş anlamıyla *Yahudi şeriatı* anlamında kullanıldığı söylenebilir.⁷⁵

Tevrat kelimesi için İbranicede *Sefer ha-Berit*, *ha-Sefer*, *Sefer Moşe* ve *Tora*, Aramicede *Orayta*, Yunancada *Pentatök* ve *Nomos*, Arapçada ise *Suhufu Musa*, *Elvah*, *el-Kitab*, *Kitabu Musa* ve *Tevrat* isimleri kullanılmaktadır. Bu isimlendirmeler arasında -çalışmanın konusu bağlamında- öncelikle *Tora*, *Pentatök* ve *Nomos* öne çıkmaktadır. Etimolojik olarak *Tora* kelimesi, *atmak*, *ateş etmek* anlamına gelen *Yarah* fiilinin Hif'il kalıbından olan *Horah*'dan türemiştir. *İşaret etti*, *emretti* ve *öğretti* anlamlarında kullanılan *Horah*'dan türetilen *Tora*'nın sözlük anlamı ise *eğitim*, *öğretim* ve *doktrindir*.⁷⁶ *İsrailoğullarının dini* veya *örfü* ve *Musa'nın öğretisi* (Torat Moşe) anlamlarına gelen *Tora* kelimesi ise *öğreti*, *doktrin*, *kılavuz*, *teori*, *hüküm*, *kanun* ve *din* anlamlarını içermektedir. Aynı zamanda Musa'ya verilen kutsal kitabın ismi olarak kullanılan *Tora*, Yahudi kutsal kitap külliyyatı, yani Tanah için de kullanılmaktadır.⁷⁷ Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki bu kullanım Tevrat'ı/Tora'yı teknik bir

⁶⁷ Tobin, "Ma'at and ΔIKH", 114, 121.

⁶⁸ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 85. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Yahudi dini literatürü Yazılı Tora ve Sözlü Tora olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır. Yazılı Tora, *Tora*, *Neviim* ve *Ketuvim* olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Yahudilikte *Tora*, Sina'da Musa Peygamber'e verildiğine inanılmaktadır ve Yazılı Tora'nın en kutsal ve en önemli kısmı olarak kabul edilmektedir. Sözlü Tora ise Yahudi dinî hukukuna ilişkin temel ilkeler ve Yazılı Tora'nın yorumlarını içermektedir. Yazılı Tora'nın yorum ve açıklanması dinamik bir süreç olduğu için gelecekte oluşturulacak hüküm ve açıklamalar da bu kapsama girebilmektedir. Sözlü Tora'nın en önemli kısımları ise *Mişna* ve *Talmud*'ur. Bu bağlamda Yahudi geleneği içerisinde yazılı ve sözlü literatürden birincisi sabit ve değişmezdir ve bunlar sadece yazılı metinden okunup aktarılmaktadır; ikincisi ise değişken ve metin olmaksızın ezber belleğinden şifahen nakledilmiştir. Ayrıca Yahudi tarihi boyunca Yazılı ve Sözlü Tora'nın hangi kısımlarının temel alınacağına yönelik çeşitli fikir ayrılıkları da ortaya çıkmıştır. bk. Ömer Faruk Yıkar, "Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme", *Danışname* 5 (Eylül 2022), 36-37; Yasin Meral, "Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Haziran 2017), 167; Safiye Merve Özkaldı, *Tanah'ın Neviim Ve Ketuvim Bölümü Kitaplarının Kanonizasyonu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38-40.

⁶⁹ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jew*, 84.

⁷⁰ Altuncu, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni", 46.

⁷¹ Yasa'nın Tekrarı, 29:14-15.

⁷² Stone, "Judaism and Civil Society", 14, 16.

⁷³ Hengel, *Judaism and Hellenism*, 170.

⁷⁴ Çınar, "Yahudiliğin Ata Yakup ve Şeriat Algısı", 97.

⁷⁵ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 4.

⁷⁶ Adam, *Yahudi Kaynakları*, 34; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 84-85.

⁷⁷ Baki Adam, "Tevrat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/41; Çınar, "Yahudiliğin Ata Yakup ve Şeriat Algısı", 97-98.

terim hâline dönüştürmüştür; bu da Tora'nın Tesniyecî/Deuteronomi kullanımdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu durum, süreç içerisinde -bilhassa Helenistik dönem Yahudiliğinde-Tora ile *nomos*⁷⁸ arasında ilişki kurulmasına zemin hazırlayacaktır.⁷⁹

Yunancadaki *Pentatök*, İbranicedeki Tevrat'ta yer alan beş kitabı ifade etmek için kullanılan *Beş Kitap* anlamındaki *Hamişa Humaşim*'in karşılığı iken; *nomos* kelimesi ise Tora'yı ifade edip İbranicedeki *kanun* ve *yasa* anlamlarının karşılığıdır.⁸⁰ Ancak buna karşın *nomosun*, Tora'nın anlam dünyasını bütünüyle karşıladığını söylemek güçtür; çünkü Tora, toplumsal yasanın ötesinde insanların yaşamlarına yön veren bir öğreti ya da rehberliği ifade etmektedir.⁸¹ Buna karşın antik Yunan dünyasında toplumsal yapıda düzeni sağlayan temel ilkeleri/yasaları ifade eden *nomos*, özellikle Helenistik dönem Yahudileri tarafından kutsal kitapları olan Tevrat'ın yanı sıra Yahudi kutsal metin külliyyatının bütünü için de kullanılmaktadır. Tora'nın *nomos* şeklindeki tercümesi, ilk olarak *Septuagint*⁸² olarak bilinen Yunanca çevirisinde kullanılmıştır.⁸³ Ayrıca Helenistik dönemde Tora'nın Yunancaya tercüme edilmesi, Yunan kültür ve düşüncesinin baskın olduğu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü bu dönemde İskenderiye'de Yahudilere ait olup günümüze ulaşan eserlerin hemen hemen hepsi Yunancadır. Farklı bir anlatımla Helenistik dönemde İskenderiyeli Yahudiler için Yunanca temel dil konumundaydı.⁸⁴

Helenistik dönemde İskenderiye Yahudileri, İsrailoğulları ile Tanrı arasında yapılan ahidleşme ve bunun neticesinde ortaya çıkan Yahudi yasalarını, yani Tora'yı, Yunanca *nomos* ile karşıladılar.⁸⁵ Ayrıca kutsal kitabın -ilahi yasa anlamında- *nomos* şeklinde tercüme edilmesi, bu kavramın Helenistik dönemde semantik bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Nitekim *nomos* kelimesi, Yunancada yazılı beşerî toplumsal yasaları ifade ederken Helenistik dönemde ise doğrudan tanrısal kökenli yasaları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda -özellikle antik Mısır düşüncesini çağrıştıracak şekilde- Helenistik dönem Yahudilik dinî düşünce geleneğinde beşerî yasalar ile tanrısal kökenli yasaların birbirinden ayrı düşünülmediğini söylemek mümkündür. Farklı bir ifadeyle, Yahudilikte tanrısal kökenli yasalar ile toplumsal yasalar arasında herhangi bir kategorik ayırım bulunmamaktadır. Tevrat merkezinde oluşan Yahudi şeriatı *halaha*, yalnızca dinî inanç ve ritüellerde Yahudilere rehberlik etmekle kalmaz, aynı zamandan onların günlük yaşamlarının büyük bir kısmını da düzenlemektedir. Bu itibarla Tevrat ve *halaha* terimlerinin İsrail toplumunda, antik Mısır'daki *ma'at* ve nispeten antik Yunan'daki *themis* ve *dikenin* taşıdığı anlamı -farklı bağlam ve düzlemlerde de olsa- ihtiva ettiklerini söylemek mümkündür. Nitekim bu kapsayıcılığın dolaylı Rabbani gelenek içinde Tevrat, *evrensel yasa* ve bununla ilişkili olarak *Tanrı'nın evrendeki kanunları* manasında kullanılmaktadır.⁸⁶

İsrail tarihinde, her dönemin ihtiyaçları doğrultusunda gelişerek günümüze kadar ulaşan Yahudi hukukuna kaynaklık eden Tevrat, bir boyutuyla *şeriat kitabı/Musa'nın şeriatı* anlamına da gelmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla İsrail topluluğu için Tevrat, kutsal bir kitap olmanın ötesinde bu toplumun kültür, tarih ve geleneklerini de içine alan bir genişliğe sahiptir. Tevrat'ın Yahudilik inancındaki bu merkezî otoritesi Musa'dan sonra gelen peygamberlerin söylem kapsamını da önemli ölçüde belirlemiştir. Tevrat'ın vahyedilmesinden sonra İsrail toplumuna gönderilen peygamberler yalnızca Tevrat'ın hükümleri çerçevesinde uyarılarda bulunabilmektedirler. Bu nedenle Musa'dan sonra gelen peygamberler, yeni bir öğreti ya da hüküm koymadıkları gibi Tevrat'ta bildirilen öğreti ve hükümleri insanlara hatırlatıp yorumlamakla görevlidirler.⁸⁸ Değiştirilemez olarak kabul edilen Tevrat, kutsallıktan kesinliğe ve buradan da bütün toplumsal yasaların ihdâs edildiği temel kaynak olma imkânına ulaşmıştır. Böylece Tevrat, bu toplumsal düzenin temel karakteristik özelliği olan Yahudiliğin yerleşmesini ve ihdâs edilen

⁷⁸ Antik Yunan siyaset düşüncesinin önemli kavramlarından biri olan *nomos*, düzensizliğin hâkim olduğu bir ortamda sınırlar belirlemek ve böylece insanlar arasında düzeni, yasallığı ve adaleti kurmak anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda *nomos*, toplumsal yapıda düzen ve adaleti sağlayan temel ilke ya da yasal düzlemde şekillenen yaşam tarzını ifade etmektedir; bk. Martin Ostwald, *Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), 33.

⁷⁹ Stephen Westerholm, *Law and Ethics in Early Judaism and the New Testament* (Germany: Mohr Siebeck, 2017), 46-47, 49.

⁸⁰ Adam, *Yahudi Kaynakları*, 15-33.

⁸¹ John H. Walton - J. Harvey Walton, *The Lost World of the Torah: Law as Covenant and Wisdom in Ancient Context* (Illinois: Inter Varsity Press, 2019), 41, 125. *Nomos* kavramının Tora'yı ifade edip etmediği hususunda ayrıca bk. Westerholm, *Law and Ethics*, 39-50.

⁸² Tevrat'ın tam olarak ne zaman Yunancaya tercüme edildiğine yönelik kesin bir tarih olmamakla birlikte, M.Ö. III. yüzyıl ile M.S. I. yüzyıl ve hatta M.S. II. yüzyıla kadar tarihlendirilmektedir; bk. James K. Aitken-Marieke Dhont, "The Septuagint within the History of Greek: An Introduction", *Journal for the Study of Judaism* 54 (Eylül 2023), 434.

⁸³ H. Walton - J. Walton, *The Lost World of the Torah*, 219; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 84. Tevrat'ın *nomos* şeklinde ifade edilmesi yalnızca Yahudi geleneği için geçerli değildir. Erken dönem Hıristiyan âlimler tarafından da hem Tevrat kelimesi hem de Musa'nın şeriatı *nomos* kavramı ile karşılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Matta İncil'*nde Tevrat için doğrudan *nomos* kelimesi kullanılırken, aynı şekilde Musa'nın şeriatını da *nomos* kelimesi ile ifade edilmektedir. bk. *Matta*, 5:18-11:13-12:5-22:40.

⁸⁴ Aytık, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 21-22.

⁸⁵ Westerholm, *Law and Ethics*, 48.

⁸⁶ Çınar, "Yahudiliğin Ata Yakup ve Şeriat Algısı", 98.

⁸⁷ Adam, *Yahudi Kaynakları*, 34.

⁸⁸ Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* içinde, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 50.

yasaların meşrulaştırılmasını sağlamıştır.

Tevrat'ın merkeziliğine yapılan yukarıdaki vurgu, 70 yılında mabedin yıkılması ve akabinde kurban ibadetinin ortadan kalkması neticesinde vücut bulmuştur.⁸⁹ Farklı bir anlatımla, mabedin yıkılması, Ahit Sandığı ve taş levhaların kaybolması, Yahudilerin çeşitli dönemde yaşadıkları sürgünler, Yahudi toplumunda büyük bir yıkıma yol açmasına karşın, Tevrat'ın varlığı, onların Tanrı ile olan ilişkilerini ve dini geçmişlerini hatırlama ve koruma açısından her zaman önemli bir rol oynamıştır.⁹⁰ Bazı Yahudi kaynaklar, bu merkeziliğini güçlendirmek amacıyla Tevrat'ın Sina dağında vahyedilişinden önce de var olduğunu savunmaktadır. Öyle ki bu kaynaklarda -Talmud'da- Tevrat'ın, yalnızca Musa'ya vahyedilişinden önce değil, dünyanın yaratılışından önce de Tanrı'nın katında var olduğu iddia edilmektedir.⁹¹ Nitekim Kabala'da Tevrat yaşayan bir varlık olarak kabul edilmektedir ve Yahve'nin ebedi kelamı olduğu ve O'nun isminin anlamlarını ifade ettiği vurgulanmaktadır.⁹²

*Ma'at*ın tapınaklarda ifade edilmiş olduğu gibi Tevrat'ın da zaman üstü olması nedeniyle *kanon* kavramıyla benzer anlamlar içermektedir. Nitekim Tevrat hem Musa'nın şeriatı hem de "*kainattaki her şeyin kendisine dayandığı esas ya da ölçü*" anlamına gelmektedir.⁹³ Bu bağlamda *ortopraksi* kavramını kullanan Assmann, Tevrat'ın Yahudiler için Tanrı'ya uyum sağlamak yani yasaya göre yaşamak anlamını taşıdığını düşünmektedir.⁹⁴

Yasayla ilişkili olarak *kanon* -antik Mısır ve Yahudilikteki bu yansımasının aksine- geleneğin korunması ve sürdürülmesi işlevinden farklı olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde Yunan kültürüne dışarıdan eklenen şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır. Yunanca kökenli olan bu kelime, *kanna*, yani *boru* kelimesiyle ilişkili olmanın yanı sıra *düz sıırık*, *sopa* ve *ölçekli cetvel* anlamlarında da kullanılır. Çalışma bağlamında bu anlamlar arasında en çok *ölçekli cetvel* anlamı öne çıkmaktadır. Bu çerçevede *kanon* kelimesini ilk defa kullanan heykeltıraş Polyklet, M.Ö. V. yüzyılda insan vücudunun ideal orantılanmasının ölçülerini içeren *Kanon* başlıklı bir metin yazmıştır. Ona göre bu ölçütler temel olması nedeniyle insan heykellerinin yapımı için bir *model* olmalıdır.⁹⁵

Polyklet'in yanı sıra Demokritos ve Epikuros da aynı başlıkta metinler kaleme almışlardır. Bu metinlerde *kanon* kelimesi *ölçü* ve *ölçüt* anlamları bağlamında doğru bilgi ile yanlış bilgi ve iyi davranış ile doğru davranış arasındaki farkın ölçüsü olarak vurgulanmıştır.⁹⁶ Bunun yanı sıra *kanon*, antik Yunan'da güzel konuşmanın ölçütleri anlamında Sofistler tarafından da kullanılmıştır. Benzer bir kullanım şekli Helenistik dönem İskenderiye'sinde de görülmektedir; burada *kanon*, kaleme alınan eserlerin "tamliğini ve mükemmelliğini" ölçmek için kullanılırdı.⁹⁷

Kanonun antik çağdaki bahsi geçen kullanımları göz önünde bulundurulduğunda, *ölçekli cetvel* anlamının temel alınarak kullanıldığı söylenebilir. Bu manası itibarıyla *kanon* kelimesi, antik Yunan'da, öncelikle belli bir amaca hizmet eden bir araç anlamındadır. Ancak en nihayetinde *kanon* sadece olanı değil, aynı zamanda değiştirilemez temel ölçütlerle belirlenmiş olanı da göstermektedir. Bu yönüyle *kanon*, antik Yunan'daki "*mitolojik düşüncenin çeşitlilik içeren düzensizliklerine karşı, güvenilir düzen kavramı olarak ve aynı dönemdeki demokraside oligarşinin ve tiranların keyfiliğine karşı yasalara dayalı hukuksal süreklilik*" kavramı olarak kullanılmıştır.⁹⁸ Bu noktadan hareketle antik Yunan'daki kanonlaşmanın, antik Mısır ve Yahudilikte olduğu gibi geleneğin güçlendirilerek sabitleştirilmesi ve var olan kültürün kutsallaştırılması şeklinde değil, yeni yasaların ve yeni temel öğretilerin keşfedilmesi biçiminde kullanılmıştır. Nitekim Polyklet'in bu kavramı kullanması kendi döneminde ortaya çıkan gelenek ile yenilik arasındaki tartışmalara dayanmaktadır. Bu itibarla antik Yunan'daki *kanonun*, antik Mısır ve Yahudilikteki *kanon* düşüncesinden farklı anlam ve işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

3. ANTİK MISIR, ANTİK YUNAN VE YAHUDİLİK TEMELİNDE TOPLUMSAL DÜZEN FİKRİ

Mitolojinin temel alındığı düşünce sistemlerinde düzen ve yasalılık fikri, evrenin yaratılışının başından itibaren var olagelmıştır. Bu doğrultuda antik Mısır düşüncesine göre insanın yaratılışından önce tanrılar arasında var olan düzen, insanlar arasındaki toplumsal düzene kaynaklık etmiştir. *Tanrılar Çağı* olarak isimlendirilen bu dönemde tanrılar, sudan yaratılan

⁸⁹ Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 35.

⁹⁰ Altuncu, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni", 46.

⁹¹ Adam, *Yahudi Kaynakları*, 47-51; Altuncu, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni", 46-47.

⁹² Moshe İdel, "Kabbalah", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Thomson Gale, 2007), 11/659.

⁹³ Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy", 52.

⁹⁴ Assmann, *Kültürel Bellek*, 208.

⁹⁵ Assmann, *Kültürel Bellek*, 116-117.

⁹⁶ Anthony Preus, *Historical Dictionaries of Ancient Greek Philosophy* (USA: The Scarecrow Press, 2007), "Kanon", 151.

⁹⁷ Özkaldı, *Tanah'ın Neviim ve Ketuvim Bölümü Kitaplarının Kanonizasyonu*, 28.

⁹⁸ Assmann, *Kültürel Bellek*, 131, 133.

dünyayı düzenler ve yaşanılır hale getirirken aynı zamanda iktidarlarını da kurarlar.⁹⁹ Dolayısıyla bu düşünce sisteminde düzen ve yasalılık yalnızca insan toplumuna özgü değildir, *tanrılar toplumuna* da aittir. İnsanların kurduğu toplumsal düzen, ancak bu tanrısallığa dayandırılarak anlam ve meşruiyet kazanmaktadır. Ancak tanrılar arasındaki düzenin insan toplumuna yansımaları ise ontolojik anlamda tanrılar ile insanlar arasında yer alan yarı tanrısallık aracılığıyla gerçekleştirilmiştir; çünkü tanrısallığın insanlar tarafından doğrudan kavranması mümkün olmadığından aracı varlıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu aracı varlıklar sayesinde iktidar, tanrılardan insana geçmiş ve böylece tanrılarla başlayan düzen ve yasalılık temelli kozmogonik süreç tamamlanmıştır.¹⁰⁰

Tanrısallık kökeni ile açıklanan siyasal iktidar anlayışı, devletin kutsallaştırılmasına ve kralların tanrısallığa sahip varlıklara dönüşmesine neden olmuştur. Çünkü toplumsal düzenin sağlanmasını ve sürdürülmesini sağlayan en önemli kurum devlettir ve temel görevi çeşitli kurumlar aracılığıyla insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumsal düzeni korumak ve sürdürmektir. Bu anlayış, kralların yönetiminin yalnızca hayatta oldukları dönemde değil, ölümlerinden sonra da devam ettirildiğini göstermektedir. Öyle ki kralın varlığa gelmesi ve ölümünden sonraki yaşamı ile toplumdaki herhangi bir bireyin varlığa gelmesi ve ölümünden sonraki yaşamı aynı nitelikte değildir. Tanrısallık kökenine eklenerek açıklanan evrensel krallık düşüncesi, Hindistan, Çin ve Japonya gibi çeşitli uygarlıklarda görülmekte birlikte bu anlayışın en sistematik hâlinin antik Mısır uygarlığında ortaya çıktığı kabul edilmektedir.¹⁰¹

Sıradan insanlardan farklı olarak hüküm sürdüğü süre içinde Tanrı Horus'un canlı imgesi olarak kabul edilen firavun, ölümden sonra bitki örtüsünün her yıl yeniden canlanmasını simgeleyen ve ölümlerin hükümdarı olan Osiris'e dönüşmektedir.¹⁰² Böylece ölümsüz tanrısallık bir öz ile ölümlü ve sıradan bir öz, ilkesel olarak birbirinden ayrılmaktadır. Bu sayede kral ile *sıradan bireyler* arasındaki fark kesin olarak belirlenmiş ve buna bağlı olarak hükmetme hakkının krala ait olduğu düşüncesi de pekiştirilmiştir. Bu düşünce sisteminde tanrısallık bir soya eklenen firavunların kutsanması, politik düşüncenin meşruiyet kazanmasında ve sürdürülmesinde dinî düşüncenin kaynaklık ettiğini göstermektedir. Burada dinin meşruiyet kaynağı olması, siyasal sisteme yönelik itaatin, dinî görevlerin önemli bir parçası olarak kabul edilmesini sağlamıştır.¹⁰³ Nitekim eski Mısır inancına göre firavun, yeryüzündeki düzenin sağlanması ve sürdürülmesinden sorumlu olduğu gibi dinî yaşamın da en önemli temsilcisi konumundadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla yaşadığı süre içinde devlet lideri, hukukî sistemin başkanı, ordu komutanı, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ve başrahip olması itibarıyla Mısır'ın tek mutlak gücü olan firavunlara itaat etmek, bireylerin en önemli görevidir.¹⁰⁵ Bu bakımdan dinî inancı siyasal yönetimle bütünleştiren antik Mısır'da, yasalar ahlâk alanıyla ilişkilendirilmiştir, bunların ihlal edilmesi ise günah ve ahlâksızlık olduğu kabul edilmiştir.

Dinî düşünce ve buna bağlı olarak gelişen evren tasavvuru gibi alanlarda antik Mısır düşüncesi, Girit adasında bulunan Minos kültürü aracılığıyla antik Yunan dünyasını etkilemiştir. Antik Mısır'daki *Tanrılar Çağı* inancına benzer şekilde antik Yunan mitolojilerinde de toplumsal düzenin tanrılar arasındaki düzen düşüncesini öncellediği anlaşılmaktadır. Tanrılar arasındaki bu düzen fikrini sürdüren Hesiodos'a göre insanların yaratılması ise belli bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bu süreci *beş soy* temelinde açıklayan Hesiodos, ilk nesil insanları *altın soy*, bunu takip eden nesilleri ise sırasıyla *gümüş soy*, *tunç soy* ve *tanrısallık kahramanlıklar soyu* olarak nitelendirmektedir. Ancak söz konusu insan soyları, süreç içinde belli gerekçelerle Zeus tarafından

⁹⁹ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 86.

¹⁰⁰ Assmann, *Kültürel Bellek*, 194.

¹⁰¹ Campbell, *Tanrının Maskeleri*, 2/62-63.

¹⁰² Diakov-Kovalev, *İlkçağ Tarihi*, 1/147; Wilkinson, *Eski Mısır*, s 340; Derchain, "Mısır Ritüelleri", 779.

¹⁰³ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 111.

¹⁰⁴ Tobin, "Ma'at and ΔIKH", 115-116.

¹⁰⁵ Brewer-Teeter, *Mısır ve Mısırlılar*, 87; Wilkinson, *Eski Mısır*, 303. Tanrısallık kökenli yönetim anlayışının diğer bir örneğini *Hammurabi Kanunları*'nda görülmektedir. Hammurabi, Tanrı Enlil ve Annum tarafından yönetme gücünün kendisine verildiğini şu şekilde ifade etmektedir: "O günde öğülmüş (methedilmiş) prens tanrı korkusu olan ben Hammurabi'yi, memlekette adâleti tecelli ettirmem için, şikâyet ve kötüyü yok etmem için kuvvetlinin zayıfı yok etmemesi için güneş gibi kara başların (insanların) üzerinde yükselmem için memleketi aydınlatmam için insanların bedenini hoş etmem için (onların refahı için), Annum ve Enlil adımları andılar." bk. Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı, çev. Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), Kol. I, 30-49. Böylece yönetme erkini tanrısallık kökeni dayandıran Hammurabi, bu kökene bağlı kalarak toplumsal yasaları oluşturmaktadır. Ayrıca yönetimin meşruiyet kaynağının tanrısallık olması, burada oluşturulan yasalara da tanrısallık bir yön kazandırmaktadır. Nitekim Hammurabi, ihdâs ettiği yasalara uyulup uyulmamasını doğrudan dinî inancın alanına dahil etmektedir. Buna göre yasaların çiğnenmesi tanrılarının lanetine neden olurken, uyulması ise tanrılar tarafından takdir gerçekleştirilmektedir. İnsanlar arasında yönetme erkini Hammurabi'ye verilmesi toplumsal düzenin tesis edilmesiyle ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Halkını dağılmış koyun sürüsüne, kendisini ise bu sürüyü toplayıp ona yeniden düzen kazandıran bir çobana benzeten Hammurabi, hükümdarlığı sürecinde halkını düşman saldırılarına karşı korumak için kaleler inşa etmek ve kitlelerin son bulması için sulama kanallarını açmak gibi toplumsal maslahatı temel alan hizmetler sayesinde, bozulmuş olan toplumsal düzen ve adâleti yeniden kurduğuna inanmaktadır. bk. Sumer, Babil, Assur Kanunları, Kol. I., 50-53-Kol. V., 20-23; Marc Van De Mierop, *Babil Kralı Hammurabi*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 80-81.

ortadan kaldırılmalarına rağmen, yine Zeus tarafından, bunların yerine mevcut insanlar yani *demir soy* yaratılmıştır.¹⁰⁶

Antik Yunan dünyasında mitoloji temellinde şekillenen düşüncede yer alan bu görüş, felsefede de karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda Platon, *Kritias*'da şunları ifade etmektedir:

“Vaktiyle tanrılar bütün dünyayı, yer yer, kendi aralarında paylaşmışlardı. Kavgasız, gürültüsüz bir paylaşma, çünkü ne tanrıların kendilerine uygun düşecek şeyleri bilmeyeceklerine inanmak doğru olur, ne de bildikleri halde anlaşmazlıktan faydalanarak ötekilerinin elinden almaya kalkışacaklarına.”¹⁰⁷

Ancak antik Yunan düşüncesi her ne kadar mitoloji ve felsefe temelli açıklayıcı yapılarda antik Mısır düşüncesiyle söz konusu ortak noktalara sahip olsa da çeşitli boyutlarda farklılıklar bulunmaktadır. Bu çerçevede ilk ayrışma, toplumsal düzen ve meşruiyet anlayışı bakımından şehirleşme ile doğrudan ilişkili olan *nomosun* yani yazılı beşerî yasa anlayışının gelişim süreciyle oluşmaktadır. Bunun yanı sıra öne çıkan bir diğer farklılık ise antik Mısır dünyasına hâkim olan güçlü yönetici tipolojisinin, antik Yunan dünyasında yer almamasıdır; kaldı ki antik Mısır mitlerinden farklı olarak Yunan mitlerinin temel odak noktası toplumsal düzen değildir.¹⁰⁸ Bu nedenle antik Yunan'da toplumsal düzen ve yasa fikri, mitolojik anlatının yanı sıra, şehir devletlerinin gelişim süreci ve felsefenin açıklama modelleriyle birlikte incelenmelidir. Ancak bu durum, çalışmanın sınırlarını aştığı için farklı bir müstakil çalışmanın konusu yapılmalıdır.

Antik Mısır düşüncesinde yer alan, halkı dağılmış bir sürü ve kralı da çoban olarak nitelendiren tanrısal kökenli hükümdarlık anlayışı Tevrat'ta “*siz, ey benim sürüm*” şeklindeki bir ifadeyle karşılık bulmaktadır. Bu anlayışa göre Tanrı, gönderdiği peygamberler aracılığıyla, kendisine sürü olarak seçtiği İsrail toplumunu yönetmektedir.¹⁰⁹ Bu sistemin doğal bir sonucu olarak İsrail toplumunda hükmetme hakkı, öncelikle peygamberlere ya da onlarla doğrudan ilişkili olan kimselere verilmiştir. İsrail'in ilk kralı olan Saul'un kral olma süreci, bu düşünceye önemli bir örnek teşkil etmektedir. Kutsal kitapta anlatıldığına göre, Mısır'dan çıktıktan sonra Tanrı ile olan ahitlerini bozan İsrail halkı arasında düzensizlik ve adaletsizlik hâkim olmuştur. Bu durumun ortadan kaldırılması için toplumun ileri gelenleri, dönemin peygamberi olan Samuel'den, Tanrı'nın kendilerine bir kral vermesini talep ettiler. Bunun üzerine peygamber Samuel, “*Rab seni kendi halkına önder olarak meshetti*”¹¹⁰ şeklindeki sözlerle Saul'un iktidarını insanlara ilan etti ve ona dinî zeminde gelişen bir meşruiyet kazandırdı. Böylece tanrısal iradenin sonucunda yönetimi ilan edilen Saul, yönetimini yine tanrısal ilkelere göre gerçekleştireceğini taahhüt etmiştir.¹¹¹

Yahudilikte toplumsal düzen fikri, Rabbani gelenek içerisinde çok daha yoğun bir şekilde işlenmektedir. Kutsal kitabın yorumlanması temelinde gelişen Rabbani gelenek, İsrail toplumunun hangi ilkelere göre yönetileceğini belirleyen yasalar ihdâs etmiştir. Bu yasalar büyük ölçüde, Mişna ve Gemara olmak üzere iki temel bölümden oluşan ve Rabbani hukuk geleneğinin temel eseri olan Talmud'da yer almaktadır.¹¹² Bu durum, İsrail toplumundaki düzenin kutsal kitabın yorumlanması temelinde kurulduğunu göstermektedir. Ancak buradaki toplumsal düzen fikri, mevcut bir Yahudi devletine işaret edilmeden oluşturulmaktadır. Dolayısıyla Rabbani gelenek, teşkilatlı bir toplumu yani devleti değil, daha çok dinî temelde örgütlenen bir “toplumsal düzen” fikrini geliştirmiştir. Böylece Yahudilikte, vaat edilmiş topraklardan uzakta, Yahudiler arasında birlikteliğin kurulması için gerekli olan unsurlar merkezî bir konumda yer almaktadır.¹¹³ Bu açıdan *politeia* sözcüğünün ifade ettiği mefhum Yahudilikte, devletin kurumunun yapısından ya da bu yapının inşa edilmesinden çok daha geniş bir çerçevede, yani “*ataların yasalarına göre yaşama*” ya da “*kendi yasalarını uygulama serbestiyeti*” şeklinde kullanılmıştır.¹¹⁴

Yahudilikte yönetim ilkelerinin dinî kaygılarla belirlenmesi, antik Mısır'daki *ma'at* anlayışıyla benzerlik teşkil etmektedir. Firavunların tanrılar karşısında sorumlu oldukları gibi Yahudi kralları da Tanrı karşısında sorumludurlar. Bu çerçevede İsrail toplumunda geçerli olan yönetim ilkeleri ile antik Mısır'da firavunların uygulamakla yükümlü oldukları *ma'at* anlayışının, ilkesel olarak aynı anlama sahip oldukları anlaşılmaktadır. Mısır firavunlarına benzer şekilde meşruiyet kaynakları da tanrısal bir kökene dayanan İsrail toplumunun yönetim ilkeleri bu çerçevede şekillenmiştir. Bu bağlamda hükümdar/toplum lideri,

¹⁰⁶ Hesiodos, “İşler ve Günler”, *Theogonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 115-180.

¹⁰⁷ Platon, *Kritias: Atlas Efsanesi*, çev. Erol Güneş-Lütfü Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 11-12.

¹⁰⁸ Vincent Arieah Tobin, “Ma'at and ΔΙΚΗ”, 116.

¹⁰⁹ Hezekiel, 34, 17-23-24.

¹¹⁰ I. Samuel, 10, 1.

¹¹¹ I. Samuel, 10, 25.

¹¹² Salime Leyla Gürkan, “Talmud”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/550.

¹¹³ Stone, “Judaism and Civil Society”, 13.

¹¹⁴ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 300-301.

devletteki/toplumdaki en yüksek yönetim erki olmasına rağmen “evrensel düzene uygun olarak toplumsal düzeni sürdürmekle” yükümlüdür.¹¹⁵ Bu anlayış temelinde Yahudi geleneğinde Tanrı, kralların kralı olarak tasvir edilmektedir; bu durum *Daniel Kitabı*’nda Tanrı’nın krallığı “*Krallığı ebedi krallıktır, Egemenliği kuşaklar boyu sürecek*”¹¹⁶ şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla Yahudi dinî düşüncesinde gerçek yöneticiler krallar değil, onların yönetimlerine temel ilkeleri veren ve meşruiyet kazandıran Tanrı’dır.¹¹⁷

SONUÇ

Antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerinde ve Yahudilik geleneğinde yer alan toplumsal köken, toplumsal yasa ve toplumsal düzene yönelik açıklamalarda yer alan esas ilke, *ortak yaşam fikri*dir. Bu durum, *ortak yaşam fikri* ile insanîleşme süreci arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. İnsanî melekeler, ancak belli yasalar çerçevesinde düzenlenmiş toplumsal bir düzen sayesinde gelişmektedir; bu sistem içinde insanların köken sorularına yönelik cevaplar üretilmektedir. Farklı bir anlatımla, toplumsallaşmayla birlikte başlayan insanîleşme süreci, toplumu oluşturan kurumların belli bir düzen temelinde tasarlanmasına dayanmaktadır; çünkü bu düzen çerçevesinde insanların birbiriyle ilişkilerini belirleyen ahlâk kuralları, töre ve geleneklerin yanı sıra, bütün bunları bir arada tutan yasalar ortaya çıkmaktadır. Böylece insan olmanın temel ilkelerini oluşturan yasal düzlemde orta çıkan toplumsal düzen, insan varlığının bir parçası hâline gelir.

Toplumsal düzen için yasaların zorunlu olduğu fikri, bir yasa koyucu kurumunu zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerinde ve Yahudilikte yasa koyucunun temel görevinin, düzen ve adaleti sürdürecektir yasaları maslahata uygun bir şekilde ihdâs etmek olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca gerek yasa koyucunun gerekse de onun kurduğu toplumsal düzenin meşruiyet kazanabilmesi, temel olarak aşkın bir kökene dayandırılmasına bağlıdır; bu köken -çalışma boyunca tartışıldığı üzere- tarihsel bir açıklama değil, tanrısaldır.

Ortaya çıkan bu tablo, tanrısal temelli açıklama modellerinde yer alan evren ve doğaya nispet edilen düzen ve yasalılık fikrinin, çeşitli boyutlarda, toplumsal düzen ve yasalılığa kaynaklık ettiğini göstermektedir. Böylece evrenin ve doğanın varlığını açıklama ve anlamlandırabilme iddiasına sahip mitolojiler, insanın anlam dünyasını önemli ölçüde belirlediği gibi onun toplumsallık temelinde gelişen köken, yasa ve düzen fikirlerine de kaynaklık etmektedir.

Mitolojik düşüncenin bu boyutu, insanın köken sorusunun cevaplandırılması bağlamında önemli bir konuma sahiptir. Çalışmada serimlendirildiği şekilde, antik Mısır toplumunun köken sorularına karşı verilen cevapların ekseriyeti, sürekli olarak birbiriyle mücadele hâlinde olan Horus ve Seth’e ilişkin mitlerde yer almaktadır. Buna benzer bir açıklama modeli antik Yunan dünyasında da yer almaktadır. Ancak burada birbiriyle mücadele eden mitolojik varlıklar yerine toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar yer almaktadır ki bu çerçevede şehir devleti öne çıkmaktadır. Surlarla çevrili bir yapıdan çok daha fazlasını ifade eden şehir devleti, kozmogonik dünyanın yeryüzündeki tecessümüdür. Nitekim her bir şehir devleti, bilhassa kökenini mitolojik bir anlatıyla ilişkilendirmekte ve bu anlatı temelinde toplumsal yasa düzenini oluşturmaktadır. Antik Mısır ve antik Yunan’daki mitos temelinde açıklanan köken sorunu, Yahudilikte tek Tanrı inancıyla ilişkili olan *peygamberlik* ve ilâhî kelâm kavramları merkezinde açıklanmaktadır. Yahudilik toplumsal köken sorununu, İbrahim ve ondan sonra gelen İshak ve Yakup gibi *ata-peygamberlere* ve onların ihdâs ettiği ilkelere dayandırmaktadır.

Toplumsal kökenin açıklanması bağlamında geliştirilen söz konusu anlatı biçimleri, toplumsal yasaların ihdâs edilmesi meselesinde de karşılık bulmaktadır. Çalışmada tespit edildiği gibi antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerinde ve Yahudilikte toplumsal yasalar ve bunların meşruiyetleri, tanrısal kökene dayandırılmaktadır. Bu bağlamda antik Mısır düşüncesinde *ma’at*, antik Yunan dünyasında *themis* ve *dike* kavramları öne çıkarken, Yahudilikte ise *Tevrat* merkezde yer almaktadır. *Ma’at*, *themis/dike* ve *Tevrat* odağında gelişen toplumsal yasa anlayışları -farklı anlam dünyalarını temsil etmelerine rağmen- köken ve meşruiyet kaynaklarını bütünüyle tanrısal olana dayandırmaları ve ideal olanı, yani tanrısal düzeni temsil etmeleri nedeniyle önemli bir ortak özelliğe sahiptir.

Son olarak çalışmanın sınırlılığı bağlamında şunu belirtmek gerekir. Bu çalışma antik Mısır ve antik Yunan düşünce sistemlerini ve Yahudiliği toplumsallık temelinde köken, yasa ve düzen bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alma gayretini taşımaktadır. Bu durum, çalışmanın bu iki düşünce sisteminin ve dinî geleneğin bahsi geçen kavramlarla sınırlandırılmasına yol açmıştır. Farklı kavram, bağlam ve dönemler temelinde bu düşünce sistemlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi, birbiriyle olan ilişkilerinin daha anlaşılır kılınması noktasında son derece önemli olacaktır.

¹¹⁵ Bıçak, *Devlet Felsefesi*, 93.

¹¹⁶ Daniel 4: 3.

¹¹⁷ Altuncu, “Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni”, 51.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsı

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Adam, Baki. "Tevrat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/40-45. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Aitken, James K. - Dhont, Marieke. "The Septuagint within the History of Greek: An Introduction". *Journal for the Study of Judaism* 54 (Eylül 2023), 432-449.
- Altuncu, Abdullah. "Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2014), 141-165.
- Altuncu, Abdullah. "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 29-62.
- Ayık, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bıçak, Ayhan. *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Yapısı ve Sorunları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Brewer, Douglas J.-Emily Teeter. *Mısır ve Mısırlılar*. çev. Nihal Uzun. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011.
- Bright, John. *A History of Israel*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000.
- Bulfinch, Thomas. *Bulfinch Mitolojileri*. çev. Aysun Babacan-Bora Kamcez-Berk Özcangiller. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Campbell, Joseph. *Tanrının Maskeleri*. çev. Kudret Emiroğlu. 4 Cilt. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001.
- Champdor, Albert. *Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı*. çev. Suat Tahsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984.
- Cover, Robert M. "Obligation: A Jewish Jurisprudence Of The Social Order". *Law, Politics, And Morality In Judaism*. ed. Michael Walzer. New Jersey: Princeton University Press, 2006, 3-11.
- Çelebi, Nurgül. "Sin Kültünde Ay Tutulmasının Politik ve Dini Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2023), 432-454.
- Çınar, Aynur. "Yahudiliğin Ata Yakup ve Şeriat Algısı Işığında Medineli Müslümanlar ile Yahudiler Arasındaki Nesih Tartışması". *Divan: İlmî Araştırmalar Dergisi* 22/43 (Şubat 2017), 89-121.
- Derchain, Philippe. "Mısır Ritüelleri". *Mitolojiler Sözlüğü*. haz. Levent Yılmaz. çev. İbrahim Elden. 2 Cilt. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, 782-784.
- Diakov, V.-Kovalev, S. *İlkçağ Tarihi: Ortadoğu, Uzakdoğu, Eski Yunan*. çev. Özdemir İnce. 2 Cilt. İstanbul: Yordam Kitap, 2010.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Eliade, Mircea. *Mitolojiler Sözlüğü*. haz. Levent Yılmaz. çev. Nusat Çıka. 2 Cilt. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. çev. Necati Aça. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Graves, Robert-Patani, Raphael. *İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*. çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.
- Gürkan, Salime Leyla. "Talmud". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/550-552. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 41-76.

- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 Cilt. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Hesiodos. *Theogonia-İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- İdel, Moshe. "Kabbalah". *Encyclopaedia Judaica*. 11/585-692. USA: Thomson Gale, 2007.
- Karenga, Maulana. *Maat: The Moral Ideal in Ancient Egypt*. New York - London: Routledge, 2004.
- Kuhr, Amelie. *Eski Çağ'da Yakındoğu*. çev. Dilek Şendil. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Kutsal Kitap: Tevrat-Zebur-İncil*. İstanbul: Kutsal Kitap Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2003.
- Last Stone, Suzanne. "Judaism and Civil Society". *Law, Politics, And Morality In Judaism*, ed. Michael Walzer, New Jersey: Princeton University Press, 2006, 12-33.
- Livraga, Giorgio A. *Teb*. çev. İnci Kut. Ankara: Yeni Yüksektepe, 1996.
- Matta İncili: İncil-i Şerif'in Yüce Anlamı*. İstanbul: Sabeel Media, 2011.
- Mendenhall, George E. *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi: Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*. çev. Mia Pelin Özdoğru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MilelNihal, 2021.
- Meral, Yasin. *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Meral, Yasin. "Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Haziran 2017), 167-170.
- Mieroop, Marc Van De. *Babil Kralı Hammurabi*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Orhan, Özgüç. "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları". *FLSF* 13 (Mayıs 2012), 11-38.
- Ostwald, Martin. "Ancient Greek Ideas of Law". *Dictionary of the History of Ideas*. der. Philip P. Wiener. 4 Cilt. New York: Scribner's, 1973, 673-685.
- Ostwald, Martin. *Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.
- Özkaldı, Safiye Merve. *Tanah'ın Neviim ve Ketuvim Bölümü Kitaplarının Kanonizasyonu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Kritias: Atlas Efsanesi*. çev. Erol Güneş-Lütfü Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionaries of Ancient Greek Philosophy*. USA: The Scarecrow Press, 2007.
- Ruiz, Carolina López. *Tanırlar Doğduklarında*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Sipahioğlu, Mukadder. *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*. çev. Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Jerusalem: Magnes Press, 1959.
- Tobin, Vincent Arie. "Ma'at and ΔΙΚΗ: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought". *Journal of the American Research Center in Egypt* 24 (1987), 113-121.
- Walton, John H. - Walton, J. Harvey. *The Lost World of the Torah: Law as Covenant and Wisdom in Ancient Context*. Illinois: Inter Varsity Press, 2019.
- Westerholm, Stephen. *Law and Ethics in Early Judaism and the New Testament*. Germany: Mohr Siebeck, 2017.
- Wilkinson, Toby. *Eski Mısır: M.Ö. 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Yıkar, Ömer Faruk. "Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme". *Danışname* 5 (Eylül 2022), 31-51.

EXTENDED SUMMARY

Since the early periods when society was formed, the concepts of order, origin, and law have been constantly discussed in different contexts. All organizations have established their social orders based on the explanation models they have developed regarding their origins. However, societies have made the laws underlying elements such as religious beliefs, culture, traditions, and customs the basis of their social order. In this context, the primary purpose of the study is to conduct research in the context of the concepts of social origin, law, and order, precisely the thought of ancient Egypt, ancient Greece, and Judaism. This research asks, "What kind of intellectual structure emerges in the thought systems of ancient Egypt, ancient Greece, and Judaism in the context of the concepts of social origin, law, and order - taking into account the similarities and differences?"

There are many studies in the literature that examine the thought systems of ancient Egypt, ancient Greece, and Judaism in the context of social origin, law, and social order. However, there is no independent study that examines these systems comparatively and deals with these concepts. This study is presented as an attempt to fill this gap.

In these systems of thought, the social origin is explained with mythological narratives, the concepts of law are described with *ma'at* and *themis/dike*, and order is defined as the governing principle of these concepts. In addition, in Jewish thought, the mythological narrative and the ideas associated with this narrative have been replaced by the holy book, the covenant, and the prophet.

Ancient Egyptian thought first stands out regarding the relationship between man's origin, his purpose of existence, and the universal order and social order being systematic and maintaining continuity within an institutional structure. Although ancient Greek thought had a universe vision based on mythological narrative, similar to ancient Egyptian thought, it had a human-centered vision of the universe. Although the idea of Judaism differs from these two systems of thinking in embracing the belief in one God, it has important similarities in principle regarding social origin, law, and order.

As a result of the study, it was seen that the basic principle of the concepts of social origin, law, and order in the thought systems of ancient Egypt, ancient Greece, and Judaism was the "idea of ordinary life." This situation shows an inextricable relationship between the "idea of common life" and the process of humanization. Because human faculties develop thanks to a social order regulated within the framework of specific laws, and within this system, answers to the questions of people's origins are produced.

This explanation model also finds its counterpart in the issue of establishing social laws and, therefore, social order. In three systems of thought, social laws and their legitimacy are based on divine sources. In ancient Egyptian opinion, *ma'at* is central; in the ancient Greek world, *themis/dike* and Torah are prominent. Although these concepts represent different worlds of meaning, they all base their source of origin and legitimacy entirely on the divine and represent the ideal, that is, the religious order.

Establishing social order is based on the creation of laws, which necessitates the institution of legislators. In the three thought systems mentioned, the primary duty of the legislator is to create laws that will maintain order and justice in the interests. In addition, the legitimacy of the legislator and the social order he makes depends on being based on a transcendent source, which is not a historical explanation but divine.

Many of the answers that ancient Egyptian society gave to questions of origin are contained in the myths of Horus and Seth, who constantly struggle. A similar pattern of explanation exists in the ancient Greek world; however, here, instead of the struggle of mythological beings, some institutions form the social structure, and in this context, the polis stands out the most. Representing more than a walled structure, the polis reflects the cosmogonic world on Earth. Each polis associates its origin with a mythological narrative and creates its social order based on this narrative. The mythologically based social origin problem encountered in ancient Egypt and ancient Greece is explained through prophecy and divine speech, which are associated with believing in one God in Judaic thought. Judaism bases its explanation of social origin on the ancestor prophets such as Abraham Isaac and Jacob, who came after him, and the principles they brought.

Din Eğitiminde İnsanın Ontolojisine Kierkegaardcı Bir Bakış

A Kierkegaardian Perspective on Human Ontology in Religious Education

Recep UÇAR¹ 

Tuba KURT² 

¹Inönü Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,
Malatya, Türkiye

²Doktora Öğrencisi, Millî Eğitim
Bakanlığı, Konya, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Recep UÇAR
E-mail: recep.ucar@inonu.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 11.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 21.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 24.04.2024

Atif: Uçar, Recep - Kurt, Tuba. "Din
Eğitiminde İnsanın Ontolojisine
Kierkegaardcı Bir Bakış". *İlahiyat
Tetikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024),
79-91.

Cite this article as: Uçar, Recep - Kurt,
Tuba. "A Kierkegaardian Perspective on
Human Ontology in Religious Education".
Journal of İlahiyat Researches 61/1 (June
2024), 79-91.

öz

Ülkemiz din eğitiminde insana bakış, teolojisini İslam'a, felsefesini ilerlemeci-hümanist çizgide olan modern eğitim anlayışına dayandıran yaklaşımlara göre şekillenmektedir. Dolayısıyla din eğitiminde insanın ontolojisinin teorik arka planını, İslam düşüncesi ile ilerlemeci-hümanist geleneğin insan tasavvuru oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temelinde varlık âleminin merkezine cüz'î iradesi oranında özgür ve sorumlu bir insan tasavvurunun yerleştirildiği görülmektedir. İlerlemeci-hümanist paradigma ekseninde yürütülen modern eğitim sisteminde ise insana bakış, onun ilgi, ihtiyaç ve deneyimlerini merkeze alarak, bireyin kendini tanımasını ve kendini gerçekleştirmesini temel amaç olarak görmek şeklindedir. Bu durumda din eğitiminin insana bakışının eklektik bir ontolojiye dayandığı söylenebilir. İslam düşüncesinin ve günümüzün modern eğitim anlayışının insanı anlamaya, tanımaya ve eğitimi insanileştirmeye yönelik çabaları büyük bir bilgi birikimi olarak görülse de insanın kendi varlığına yönelik farkındalığı her iki yaklaşımın da eksik yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda din eğitiminde insanın varoluşuna yönelik farkındalığın nasıl sağlanacağı, temel kaynaklarının, referanslarının ve insana bakışın hangi zemin üzerinden inşa edileceği sorusu, din eğitiminin ontolojisi için temel bir problemdir. Araştırmanın amacı, din eğitiminde insanın ontolojisine bakış, İslam düşüncesinin ve modern eğitim anlayışının eksik yönlerinden yola çıkarak ele almak ve bunu varoluşçuluğun temellerini atan Kierkegaard'ın somut insan anlayışına ulaştıran varoluş süreçleri temelinde şekillendirmeye çalışmaktır. Çalışmada kişinin birey olarak varoluşunun farkına varmasında din eğitiminin nasıl bir ışık tutacağına cevabı da aranmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda din eğitiminde insanın ontolojisini yatay ve bireysel düzeyde değil, dikey ve metafizik olanla ilişkili bir zemin üzerinden oluşturmak gerektiği görülmüştür. Din eğitiminde bunu gerçekleştirmek, bireyin aklını ve kalbini tatmin etmek, öğretilenlerin yaşamda bir karşılığının olmasını sağlamak, öznel ve içsel dindarlık anlayışını oluşturmakla mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kierkegaard, Ontoloji, Varoluşçuluk, İnsan, İlerlemecilik, Hümanizm.

ABSTRACT

The view of the human being in religious education in our country is shaped according to approaches that base their theology on Islam and their philosophy on the progressive-humanist modern understanding of education. Therefore, the theoretical background of the ontology of the human being in religious education is formed by Islamic thought and the human conception of the progressive-humanist tradition. It is seen that Islamic thought places the conception of a free and responsible human being at the center of the world of existence in proportion to his/her individual will. In the modern education system carried out on the axis of the progressive-humanist paradigm, however, the view of the human being is to see the individual's self-knowledge and self-realization as the main goal by focusing on his/her interests, needs and experiences. In this case, it can be said that religious education's view of human beings is based on an eclectic ontology. Although the efforts of Islamic thought beings and humanize education are seen as a great accumulation of knowledge, the awareness of human beings towards their own existence appears as the deficiencies of both approaches. In this case, the question of how to ensure awareness of human existence in religious education, on which grounds the basic sources, references and the view of human beings will be built is a fundamental problem for the ontology of religious education. The aim of the research is to address the view of human ontology in religious education based on the deficiencies of Islamic thought and modern educational understanding and to try to shape it on the basis of the existential processes that lead to the concrete human understanding of Kierkegaard, who laid the foundations of existentialism. In the study, the answer to how religious education will shed light on the realization of one's existence as an individual has also been tried to be sought. As a result of the study, it was seen that in religious education, it is necessary to create the ontology of the human being not on a horizontal and individual level, but on a vertical and metaphysical ground. Realizing this in religious education will be possible by satisfying the mind and heart of the individual, ensuring that what is taught has an equivalent in life, and creating a subjective and intrinsic understanding of religiosity.

Keywords: Religious Education, Kierkegaard, Ontology, Existentialism, Human, Progressivism, Humanism.



GİRİŞ

“Hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz” (Scheler, 1998, 35). Bilimlerin hızla çoğalıp geliştiği ve insana yönelik ortaya konulan düşüncelerin arttığı yüzyılda Max Scheler “insanın neliğine” ilişkin ortak bir kanaatin olmadığına dair görüşünü bu sözleriyle dile getirir. İnsan üzerine düşünme, insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler, insanın varlık dünyasındaki yerini ve amacını sorgulama gibi meseleler, farklı disiplinler tarafından açık veya örtük bir biçimde ele alınan konulardır. Başlangıcından günümüze kadar özellikle antropoloji alanında yapılan bu çalışmaların, insanı teorik ve pratik açıdan ele alması yönüyle önemli olmakla birlikte, insan hakkında her şeyin ne olduğunun bilinmediğine yönelik bütünsel bir kavrayışa ulaşma noktasında eksik kaldığı düşünülebilir. Burada önemli olan insanı anlamaya dair yapılan çeşitlilikte, bütün anlamda insanın ne olduğunu gösterecek bir zemin üzerinde durmaktır. Bu zemini sağlayacak olan ise ontolojidir.

Felsefenin en eski uğraşlarından ve alt disiplinlerinden biri olan ontoloji, varlığın sebeplerini ve ilk esaslarını araştıran bir varlık bilimidir (Erdem, 2000). Kuçuradi’ye göre bu bilim “Olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve göstermeye çalışan” bir anlayıştır (Kuçuradi, 2009, 158). Varlık kavramı insanla iç içe ve insan varlığının en üst düzeyde açığa çıktığı bir yer olmasından ötürü (Alper, 2021), ontolojinin eğitim felsefesindeki karşılığı (Bayraktar, 2022) ve en temel unsuru “bir varlık olarak insan”dır.

Eğitimin söz konusu olabilmesi için, “eğitimci”lerin, “eğitilen”lere, belli koşullar altında, belli bir takım amaçlarla, belli şekillerde değiştirmesi, dönüştürmesi, etkilemesi ve şekil vermesi gerekir (Cevizci, 2021). Öyleyse, eğitim ontolojisinin merkezinde, evrenin ve yaşamın öznesi kabul edilen, ayrıca sürekli oluş halinde ve eğitimeye yatkın bir varlık olan insanı anlamak ve anlamlandırmak yer alır. Bu durumda eğitim, kendiliğinden bir amaç olmaktan öte, bir araç için amaç konumunda olacaktır (Armaner, 1979). İnsanı anlama ve anlamlandırma çabası olan bu amaç da eğitim sistemine, insanın doğuştan getirdiği potansiyeli ortaya çıkarmak, onu biçimlendirmek, farklı unsurlar arasında uyum ve dengeyi sağlamak şeklinde yansımıştır (Tozlu, 2014). Bu süreçte insanın hem fiziksel ve ruhsal yanını bütün olarak geliştirecek hem de bireyin kendisini anlayarak içsel dönüşümüne zemin hazırlayacak nitelikte bir eğitim, ontolojik anlamda insanı bütüncül olarak ele almak adına oldukça önemlidir. Bu durum, eğitim ontolojisinin metafiziği göz ardı etmemesini gerekli kılmaktadır. Zira metafizik ve ontoloji ilişkisi, başlı başına insan kavramını ve insan tasavvurunu merkeze alarak, Tanrı, evren, insan ve eğitim arasındaki akışın, insanın düşünüş ve yaşayış tarzının etkilenmesine yol açmıştır (Bayraktar, 2022).

İnsanın zihinsel, fiziksel ve sosyal yanını olduğu kadar, duygusal ve ruhsal yanını da geliştirmeyi amaçlamak noktasında din eğitiminin önemi yadsınamaz. Din eğitimi temellendirme çabalarının da insandan başladığı ve burada eğitimin insan doğası ile ilişkisine dikkat çekildiği görülmüştür (Tosun, 2017). Eğitim ontolojisi açısından din eğitiminin amacına bakıldığında, belli bir dine ait olan ilkelerin öğretilmesinden ziyade, birey ve Tanrı arasında yaşama değer ve anlam katabilecek bir ilişki sağlamak esastır (Taşdelen, 2021). Daha iyi bir insan ve daha iyi bir dünya hedefinde olan din eğitiminde, vahye muhatap olan insanın vahyin mesajları ışığında kendisiyle, diğer insanlarla ve öteki varlıklarla kurduğu bağlantılar sonucunda birey deneyim kazanacak ve bilgi üretecektir (Selçuk, 2022). Elde edilen bu deneyim ve bilgi sayesinde bireyin dinden gelen mesajları içselleştirmesi, duygularını, eğilimlerini yönetebilir hale getirmesi mümkün olacaktır (Keyifli, 2013). Bu yönüyle din eğitiminin insanın Tanrıyla ve evrenle arasındaki akışı sağlaması noktasında metafizikle iç içe olduğu söylenebilir. Bir bütün halinde insanı ele alabilmek için din eğitiminde teorik zemini oluşturan felsefi arka planla öğretim uygulamalarının ilişkisinin de bütün halinde ele alınması (Ceylan, 2017), din eğitiminin, eğitim ontolojisi ile bağlantısının kurulmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlantının eksik kalması, din eğitiminin amaçlarını sağlıklı biçimde gerçekleştirilmede ve bu amaçlara uygun bir öğrenme ortamının hazırlanmasında eksikliklere yol açabilecektir. O halde din eğitiminde teorik ve pratik bütünlüğü sağlamak için eğitim ontolojisine dayalı bir temellendirme gereklidir.

Yapılan bu çalışmada ülkemizdeki din eğitimi özelinde, teolojisini İslam’a, felsefesini ise ilerlemeci-hümanist bir çizgiye dayandıran modern eğitim anlayışında insana bakış, her iki yaklaşımın birbirleriyle benzeşen ve birbirlerinden ayırışan yönleri ile ele alınacak ve her iki görüş karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilecektir. Her iki düşünce sisteminin de insan tasavvuru hem İslami eğitim anlayışının oluşumuna hem de ilerlemeci-hümanist anlayışın modern eğitim uygulamasına yansımıştır. İslam düşüncesinin ve günümüzün ilerlemeci-hümanist çizgide olan modern eğitim anlayışının insanı anlamaya, tanımaya ve eğitimi insanileştirmeye yönelik çabaları her ne kadar büyük bir bilgi birikimi olarak görülsede insanın kendi varlığına yönelik farkındalığı her iki yaklaşımın da eksik yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki din eğitiminde insanın ontolojisi, onun kendi varoluşu üzerinde düşünmesi ve bu varoluş zeminini metafizik temeller üzerine dayandırması yönünde bir anlam

geliştirmesi için önemlidir. Bu durum, din eğitiminin nelğini ve amacını yeniden düşünmek noktasında bu alanın epistemolojisine de dayanak oluşturacaktır. İnsanın rolünü anlamaya yönelik bu girişim, din eğitiminin hakikat anlayışına da katkı sağlayacaktır. Zira din eğitiminde dini hakikatle insanın rolünün yeniden düşünülmesi, dinin insanlaşma sürecine katkı sağlamasına (Kılıç, 1999) zemin hazırlayabilir. Çünkü din, insanlaşma sürecinin en önemli desteğidir ve din eğitimi bu desteği sağlamaya yönelik bilimsel çabaların adıdır (Selçuk, 2022). Din eğitiminin hedeflerini belirlemek açısından da önemli olan bu özellik (Tosun, 2017), insanın kendini gerçekleştirmesine imkân tanıyarak, onun din konusunda takınacağı tavrı kendisinin bilinçli kararına bırakmasına (Kılıç, 1999) katkı sağlayacaktır. Bu durumda İslami düşünce ile ilerlemeci-hümanist düşüncenin bir kombinasyonundan oluşan din eğitiminde insanın varoluşuna yönelik farkındalığın nasıl sağlanacağı, temel kaynaklarının, referanslarının ve insana bakışın hangi zemin üzerinden inşa edileceği sorusu, din eğitiminde insanın ontolojisi için de temel bir problem alanı oluşturmaktadır.

İnsanın kendi varoluşuna yönelik farkındalığını sağlamak, din eğitiminde insana bütünsel bakış noktasında zihniyet dönüşümünü gerçekleştirme adına en temel ilkelerden biri olabilecektir. Çünkü Karl Jaspers'ın de belirttiği gibi insan sadece bilinçli bir varlık değil, aynı zamanda kendi kendisinin bilincinde olan da bir varlıktır (Jaspers, 1997). Bireylerin zihniyet dönüşümünü kendi kendini de düşünebilmek noktasına çevirebilmek ve içsel hakikati keşfetmek amacıyla din eğitimindeki insan tasavvurunun yeniden şekillendirilmesine ihtiyaç vardır. Ülkemiz din eğitiminde de uygulanan "dinden öğrenme modeli", öğrencilerin aktif bir biçimde öğrenme sürecine katılarak dini ve ahlaki problemlere ilişkin farklı cevaplar üzerinden kendi düşünce sistemlerini oluşturmaları açısından oldukça önemlidir (Kızılabdullah - Yürük, 2008). Bu durum öğrencilerin dini konulara yönelik kendi bakış açılarını geliştirmeleri açısından da dikkat çekicidir (Okumuşlar, 2007). Nitekim bu model sayesinde öğrenciler varoluşsal ve yaşamsal sorulara dinden cevap bulacak, bu cevabı kendi dünyaları için yaşanabilir ve anlamlı kılabilir hale getireceklerdir (Selçuk, 2022,). Ancak günümüz din eğitiminde insanın ontolojisinden bahsedebilmek için, din eğitiminde bireyin varoluşsallığı meselesine İslam düşüncesi ve ilerlemeci-hümanist düşüncenin insan tasavvuruna göre nasıl yaklaşılacağı önemli bir problem alanıdır. Bundan dolayı çalışma, insanın kendi var oluşuna dair farkındalık ve bilinç kazandırmada günümüz din eğitiminin hangi zemin üzerinden konuya yaklaşması gerektiği sorununa, varoluşçu filozoflardan Soren Kierkegaard'ın din ve bireyin sorumluluğu ile ilgili düşünceleri ve ontolojiye dini bakış ve düşünüş tarzını dâhil eden görüşleri ile mülhem bir örnek çözüm arama girişimidir. Literatür incelendiğinde varoluşçu felsefenin temel görüşleri açısından günümüz din eğitiminin varoluşsallığını sorgulayan ve bireyin inancının bir öznesi olacağı din eğitimi ihtiyaç olarak gören (Tunç, 2013), dini duyguda kişisel otonomiye desteklemek için felsefi bakış açısını gerekli gören (Taşdelen, 2021), İslam eğitim anlayışında yetiştirilmek istenen insan modelini iyi vatandaştan öte iyi insan perspektifinde araştıran (Aşlamacı, 2018) çalışmaların olduğu görülmüştür. Ancak İslami ve modern düşüncenin insan tasavvurunu karşılaştırmalı biçimde ele alarak, Kierkegaard perspektifinden din eğitiminde insanın ontolojisini yorumlayan çalışmalara rastlanmamıştır. Varoluşçu felsefenin ortaya çıkmasındaki ve gelişmesindeki önemli katkılarından ötürü çalışma kapsamında Kierkegaard'ın görüşleri temele alınmıştır. Ayrıca Kierkegaard felsefesinin eğitimle ilgili bakışında insan doğası ve eğitimin amacı ile ilgili eğitimde ontolojik tartışmayı sona erdireceğini düşünen bazı görüşlerin de yer aldığı düşünülmesi (Bayraktar - Dombaycı, 2020), bu çalışmada onun görüşlerinin dikkate değer görülmesinin gerekçesidir. İnsanı herhangi bir sistem içinde değil de tekil manada kategorize eden ve onun birey olma sürecini ele alan filozofun görüşlerinin din eğitimi literatürüne önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırma nitel modelde doküman incelemesi ile yürütülmüştür. Bu çerçevede İslam düşüncesi, ilerlemeci-hümanist gelenek, varoluşçuluk ve Kierkegaard'ın insan tasavvuruna dair literatür araştırılmış elde edilen bilgiler karşılaştırılmalı biçimde incelenmiştir.

1. İSLAM DÜŞÜNCESİ VE İLERLEMECİ-HÜMANİST GELENEĞİN İNSAN TASAVVURU

Ülkemizdeki örgün din eğitiminin teolojisini oluşturan İslam düşüncesinin temel kaynakları olan Kur'an'da ve sünnette, insanın muhatap alınışının ön plana çıkarıldığı gözlenmektedir. Bir bütün olarak Kur'an'a bakıldığında, insanın nasıl yaratıldığı, yaratılış gayesi, yeryüzündeki işlevi, biyolojik ve psikolojik özellikleri, inanç bakımından farklı bir yapıya sahip olması gibi özelliklerin çeşitli surelerde farklı yönlerden ele alındığı söylenebilir (Köylü, 2007). Aynı şekilde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine bakıldığında da vahyi insanlara tebliğ ederek Kur'an'ın bakış açısıyla iman, ibadet, amel, bilgi, duygu ve hareketler açısından insanlardaki davranışların olumlu yönden değiştirilmesinin amaçlandığı görülmektedir (Aşlamacı, 2018).

İslam'ın varlık tasavvuru, Tanrı, âlem ve insana dair bakışlarına dayanır. Kur'an ve sünnet bütünlüğü açısından bakıldığında, İslam düşüncesinin insan tasavvuru en az üç temel özellik içerir: Birincisi, insanın yeryüzünde Allah'ın vekili olduğunu belirten ve onun zatına nispet edilen vurgudur. "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdikleriyle sizi denemek için kiminizi kiminizden üstün tutan O'dur." (el-Enam 6/165) ayeti, insanın aşkın yönünü ve var oluş amacını ön plana çıkaran en önemli delildir. Bu anlayışa göre insan bu evrenin mutlak hâkimi değil, sadece yeryüzünü Allah'ın planına göre yönetmek ve geliştirmekle

sorumlu emanetçi bir varlıktır. Aynı şekilde halife olan insan, bu âlemde Allah'ın isimlerinin mükemmelliğini keşfetmeye ve sergilemeye matuf, bir yandan varlığı temaşa etmekle, bir yandan da temaşa edilesi işler yapmakla mükelleftir (İnce, 2021). İnsanın halifeliğine dair bu iki yönlü düşünce, dinamik bir inancın doğmasına imkân sağlar (Özbek, 1990). Böylelikle bu evrensel ilke, insan yaşamının tüm faaliyetlerini Allah'ın iradesine uygun bir şekilde düzenlemek ile O'nun emir ve nehiylerini gerçekleştirmek için bir araç haline gelir. O halde insan "Abdullah" olarak, Allah'a teslimiyeti içeren, onun yükümlülüklerini kabul eden ve O'na yakışanı yapmaya çalışan bir yaşam tarzıyla hareket etmelidir.

İslam düşüncesindeki insan tasavvuruna dair ikinci temel özellik, insanın hem bu dünyada hem de ahirette kemalâta ulaşmasının, en yüksek hedef olarak sunulmasıdır. İnsanın bu kemalâta ulaşması bireysel tatmin anlamında değil, dinin rehberliğinde toplumsal boyutla bütünleşme ile sağlanır. Bu durumda en iyi toplum, Allah'ın kanunlarını yeryüzünde egemen kılan toplum olacaktır. Dinin insanlara sunduğu adalet, eşitlik, paylaşma, yardımlaşma gibi ahlaki ilkeler bireyin karakterini geliştirerek onun insan-ı kâmile ulaşmasının yanı sıra, toplumla bütünleşmesi açısından da oldukça önemlidir. Zira, İslam'da toplumsal varoluş, bireysel varoluş ile aynı amaca hizmet etmektedir (Halstead, 2004). Bu amaç da Allah tarafından belirlenen ahlaki buyrukların yeryüzünde gerçekleştirilmesidir. İnsanlar evrensel olana Allah'ın kanunlarını anlayarak ve ahlaki ilkeleri yaşamının her alanında uygulamayı öğrenerek ulaşacaktır. İslam'ın ilkeleri insanlara mükellefiyetleri konusunda kaynak sağlarken, insana düşen bunlara hangi yollardan ulaşacakları konusunda özgür iradelerini kullanmak olacaktır.

İslam düşüncesindeki insan tasavvuruna dair üçüncü temel özellik, insan-Allah, insan-insan, insan-tabiat ilişkisine yönelik ortaya konulan ilkelere, insanın mutlak anlamda bireyselliğinden öte diğer varlıklarla olan ilişkisinin sağlam bir toplumun gereği olarak ön plana çıkarılmasıdır. Bir başka ifadeyle "insan-ı kâmil" olabilmek, varlığın diğer unsurlarıyla dengeli ve uyumlu bir ilişkinin sonucunda mümkün olacaktır. İslam dini bu anlamda insanı, çevresini ve bütün kâinatı tevhide nispetle tasvir eder (Selçuk, 2022). Bu durum insanların önce Allah'a, buna bağlı olarak da diğer insanlara, doğaya ve canlılara karşı sorumluluk bilinci içinde olmalarını gerekli kılmaktadır. Nitekim kişinin Allah ile kuracağı tevhit odaklı ilişki, onun diğer yaratılmışlarla olan ilişkisinde belirleyici bir unsur olarak günlük yaşamına tezahür edecektir. Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davranarak kendi potansiyelini geliştiren birey, aynı şekilde ahlaki ilkeler doğrultusunda yaşadığı dünyayı imar edebilecektir. Bu durum tevhit anlayışının dikey ve teolojik boyutunun önemini ortaya koyduğu kadar, yatay ve sosyal boyutunu göstermek açısından da önemlidir. Kur'an'da insanın boş yere yaratılmayıp (el-Mü'minun 23/115) kimin amel-i salih gibi güzel ve faydalı iş yapacağına belirlenmesi için insanın var edildiğine (el-Mülk 67/2) yönelik vurgu, insanın yeryüzündeki konumuna ve bireysel anlamda sorumlu bir varlık olduğuna işaret eder.

İslam düşüncesinin insan tasavvurunu oluşturan ilkelere bakıldığında, insanı insan yapan ilkelerin kâinatla kurulacak tevhit merkezli bir ilişki, Allah'ın emirlerini yeryüzünde hâkim kılan bir emanetçi, insan-ı kâmile ulaşmak için ahlaki ilkeleri yeryüzünde egemen kılma dâhil tüm alanlarda en genel anlamıyla insanların faaliyetlerinde en temel ilke, "sorumluluk" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. "İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder." (En-Necm 53/39) "Kim dine veya dünyaya yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur." (El-Fussilet 61/46) şeklindeki ayetler, bu duruma örnek sayılabilir. İnsanın diğer varlık unsurlarına yönelik münasebetinde Kur'an'ın bakış açısından ön planda tutulması gereken husus, insanın sorumluluğunun cüz'i iradesi ile sınırlı tutulmuş olmasıdır. Bir diğer deyişle, insana gücünün yetmeyeceği oranda veya külli irade kapsamına giren alanlarda sorumluluk yüklenmediği Kur'an'da defaatle dile getirilmiştir (Bk. El-Bakara 2/233, El-Araf 7/42, El-Mü'minun 23/62).

Sorumlu insan anlayışına ek olarak İslam düşüncesinde ortaya konulan insan tasavvurlarında bir diğer amaç, bireyi hayra sevk ederek onun hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğunu sağlamaktır. Bundan dolayı insan sadece fiziki yönüyle ele alınmamış, bilişsel, ruhsal, manevi, ahlaki ve sosyal yönü de geliştirilmesi ve yetiştirilmesi gereken bir unsur olarak ön plana çıkmıştır. Tin Suresinde yer alan "Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık." (Et-Tin 95/4) ayeti ile Teğabun suresindeki "Allah gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattı, size şekil verdi, şeklinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O'nadır." (Et-Teğabun 64/3) gibi ayetler, insanın maddi yönünün üstünlüğünü ortaya koymak açısından önemlidir. Aynı şekilde insanın yaratılışına yönelik olarak onun kudret eliyle yaratılması (es-Sâd 38/75), ona Allah'ın ruhundan üflenmesi (Bk. Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72) ve varlıkların isimleri öğretilerek meleklerden ona secde etmelerinin istenmesi (el-Bakara 2/31, 34) de insanın manevi yönünün yüceliğini gösteren ayetler arasındadır.

İlerlemeci-hümanist geleneğin insan tasavvuru incelendiğinde öncelikle temelini "Eskilerin anlayışını reddetme" (Tufan, 2021) üzerine dayandırıldığını belirtmek gerekir. Temeli pragmatist felsefeye dayanan ilerlemeci anlayışın eğitime bakışı ise toplumsallık yerine birey olmaya önem veren, ders kitapları ve öğretmeninin yerine bireyin yaşamsal tecrübelerini ön plana çıkaran, geçmiş ve gelecekte çok şimdiki yaşamaya odaklanan ve değişen dünyaya ayak uydurmaya çalışan bir yaklaşım

şeklindedir (Şişman, 2000). Bireyin öznelliğine ve deneyimlerine önem veren bu yaklaşımda, zaman ve mekân olgusu bireye göre ve ileriye dönük değişim odaklı bir seyir halindedir. Çünkü deneyim, sadece insan dünyasının bir ürünü olan ve sadece insan için sözü edilecek bir kavramdır (İçen - Tuncel, 2018). Ancak bu süreçte geçmiş insanlık tecrübeleri göz ardı edilmekte, her durumda sadece ileriye odaklanılmaktadır. İlerlemeci anlayışın bireyi merkeze alan ve onun önceliğini savunan yönünü, onun kendi kendine yeter olmak ve birey-üstü bir otoriteyi kabul etmemek şeklinde anlaşılabilir. Bu anlayışta insanın doğası durağan değil, ileriye dönük bir değişkenlik halindedir. Bir diğer deyişle, dünya sürekli değişmekte, eğitim de bu değişmekte olan hayatı insanlara öğretmekten ve onları bu değişime ayak uydurmaktan sorumludur (İçen - Tuncel, 2018).

1920’li ve 1930’lu yıllarda John Dewey tarafından geliştirilen ilerlemeci akımın halefi niteliğinde sayılan (Çiçek, 2019) hümanist anlayışta, ilerlemeci anlayışın devamı olarak dönüşüm temelli bir toplum anlayışından, birey merkezli bir toplum anlayışına geçildiği görülmektedir. Bu anlayış, 14. yüzyılda insanın bütün kutsi ve ilahi olanlar yerine kendini koyarak yüceltmesi ve kendi kaderini kendisinin tayin etmesi görüşüne dayanmaktadır (Gündüz, 2013). Bireyin kendi kaderini kendisinin tayin etmesi anlayışını, bireyden başlayıp, kendisini, çevresinde yer alan toplumu ve daha geniş anlamda dünyayı değiştirmesi şeklinde anlamak gerekir. Bu durumda hümanizmin insan tasavvurunu merkeze alarak oluşturulan hümanist eğitim anlayışında merkeze bireyi, kendi kaderini tayin edebilmesinden ötürü de bireyin aklını koymak mümkündür. Böylesi bir anlayış, Tanrı merkezli bir insan tasavvuru yerine, insan merkezli bir evren tasavvurunun yeryüzünde egemen olmasını sağlayacak olan, metafiziği göz ardı eden yeni insan düşüncesinin de devamı niteliğindedir.

Hümanist anlayışta insan doğanın bir parçası olarak kabul edilir. Ancak burada bir tamamlanmışlıktan ziyade, evrimsel anlamda devam eden bir süreç de söz konusudur. Bu özelliğe bağlı olarak insan, çevresel koşullardan etkilenen bir varlıktır. Çünkü bu anlayışta insan belli bir kültür içinde doğar ve bu kültür ile biçimlendirilir (Blumenfeld, 1984). İnsanı içinde bulunduğu çevreden ayrı ele almayan bu anlayışın eğitimdeki karşılığında ise insan, kendini gerçekleştirme, var olan potansiyelini ortaya çıkarma ve geliştirme hedefindedir (İskender, 2011). Ancak hümanist anlayışta insanın içinde doğup biçimlendiği kültür, devlet, yasa, din vb. unsurlar onun kendini gerçekleştirmesinin önünde baskı oluşturan aygıtlardır. Bu baskı unsurlarının aşarak insanın hedeflerini gerçekleştirmesi ise ilerlemeci anlayışın temel özelliğini yansıtan yaparaka-yaşayarak öğrenme ve hümanist anlayışın kurucularından kabul edilen Abraham H. Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisine bağlı olarak bireyin ilgi ve ihtiyaçlarının merkeze alınması ile mümkün olacaktır. Bu çerçevede Maslow çevrenin rolünü, çevresel potansiyellerden ziyade bireyin kendi sahip olduğu potansiyeli geliştirmesine yardımcı olmak şeklinde ifade ederken (Maslow, 1968), eğitimin rolünü bireyin insanlığı bütünüyle geliştirmesine, en yüksek potansiyelinin en üst düzeyde yerine getirilmesi, mümkün olan en iyi kişiliğe sahip olmasına yardımcı olmak şeklinde belirtir. Böylesi bir eğitimin sonucunda birey kendini gerçekleştirerek gittikçe tam bir varlık olma yolunda, tamamlanmışlık seviyesine erişecektir (Maslow, 1994).

İlerlemeci ve hümanist eğitim anlayışlarının insan tasavvurları karşılaştırıldığında, günümüze yansıyan ortak yönlerini görebilmek mümkündür. Öyle ki her iki yaklaşımda da bir kültürün parçası olarak ele alınan birey, değişimin öncüsü konumundadır. Bu durumda kültür de sabit değil, aklın ışığında durmadan ilerleme özelliğine sahiptir. Değişimin ve ilerlemenin gerçekleşmesi için bireyin kendini tanıması ve kendini gerçekleştirmesi öncelikli koşuldur. Her iki yaklaşımda da eğitim bireyin ilgi, ihtiyaç ve deneyimleri temelinde ilerlemeli, öğrenci ise kendini tanıma noktasında sorumluluk sahibi olmalıdır. Bu süreçte öğretmen, bireyin var oluşuna katkı sağlama noktasında ortamı düzenleyip, kolaylaştırıcı ve rehber konumunda yer almalıdır. İnsanı yaşadığı çevreden soyut bir şekilde ele almayan her iki yaklaşımda da süreç odaklı eğitimin amacında, istenilen nitelikte bireylerin yetişmesi durumunda ortaya çıkan çıktı, “iyi vatandaş” nitelendirmesi üzerinedir.

Günümüz modern eğitim anlayışının insan tasavvuru, ilerlemeci-hümanist düşünce ekseninde ve kaynağını anayasaya dayandıran bir çizgidedir. Bir diğer deyişle, eğitim ile devlet arasında nasıl bir insanın yetiştirilmek istendiği noktasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla “yetiştirilmek istenen insan tipi”, günümüz eğitim anlayışına yön veren ana temayı oluşturmaktadır (Erdem - Sarpkaya, 2010). Buna göre 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununda yetiştirilmek istenen insan tipine bağlı olarak, ülkemizdeki eğitim sisteminin insan tasavvurunu yorumlayabilmek mümkündür. Bu kanunda; milli, manevi ve kültürel değerleri benimsemek, topluma yararlı iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olabilmek, kendisine ve içinde yaşadığı topluma değer katacak bir meslek sahibi olabilmek yetiştirilmesi hedeflenen insan tasavvurunun ön plana çıkan özelliklerdendir (MEB, 1973). Burada dikkat çeken husus, evrensel bir içerikten çok “milli” ifadesinin sık vurgulanmasına bağlı olarak, bireyin kendi toplumunu önceleyerek iyi bir insan olmasından ziyade, iyi bir vatandaş olmasının amaçlandığı yönündedir. Ayrıca insanın tekilliğinden ziyade, eylemlerini ve tercihlerini devlete ve topluma sağladığı katkı oranında gerçekleştirilmesine yapılan vurgu, ülkemiz pragmatist eğitim anlayışının bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirmek noktasında eksik kalan yönlerinden sayılabilir. Nitekim bu anlayışta eğitimin rolü, toplumsal bilince sahip ve toplumun öznesi olan bireyler yetiştirmek ile sınırlı olacaktır. Bu durumda ülkemiz modern eğitim anlayışına getirilebilecek en büyük eleştiri, eğitimin

amaçlarını belirlerken kendi varoluşuna yönelik farkındalık için bireyi merkezi ele almak yerine, toplumu değiştirmek için kendini gerçekleştirmek, kendini tanımak ve iyi vatandaş olmak vurgusunun ön plana çıkarılmasıdır.

İslam düşüncesinin ve ilerlemeci-hümanist çizgide yer alan modern eğitim anlayışının insan tasavvurları incelendiğine, ontolojik açıdan ele alınan insanı anlamak ve anlamlandırmak noktasında farklı yaklaşımlara sahip oldukları söylenebilir. Bu farklılıklardan ilki, İslam düşüncesinin insanın varoluşunu anlamlandırması ve hakikate ulaşmasını metafiziğe ve Tanrı ile kuracağı iletişime dayandırmasına karşın, modern düşüncede metafizik boyutun göz ardı edilerek bu misyonun bizzat bireye yüklenmesi şeklindedir. Modern düşüncenin bu tavrında, rasyonel akli merkeze alarak toplumların maddi anlamda ilerlemesini kendisine merkez edinmesi ve insana anlam katan şeyin varlık ile irtibat olduğu düşüncesini idrak edemeyişi yer alırken İslam düşüncesinde akla, var olanın hakikatini anlamlandırmak şeklinde bir misyon yüklenmektedir.

Her iki düşüncede insan tasavvuruna yönelik karşımıza çıkan diğer bir farklılık ise insana yüklenen sorumluluk yönündedir. Buna göre İslam düşüncesinin temel kaynaklarında tevhide merkeze alarak yapıp-eden bir varlık olan insanın özgür, akli ve iradi yapısına paralel olarak ona sorumluluk yüklediği görülürken; ilerlemeci-hümanist düşüncenin toplumu merkeze alan pragmatist bir insan tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca İslam düşüncesinde sorumluluklarını yerine getiren insanın ulaşacağı dünya ve ahiret mutluluğu temel hedef olarak öne sürülürken; ilerlemeci-hümanist çizgide kendini gerçekleştirerek tamamlanmışlık duygusunun ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Ortaya çıkan bu tablo, din eğitiminin eklektik bir ontolojik yapıya dayandığını göstermekle birlikte, insanın varoluşunu açıklama noktasında indirgemeci bir anlayışın olduğunun da göstergesi sayılabilir. Her iki yaklaşım da insanın varoluşunu anlamlandırmaktan öte, eylemleriyle onu sınırlayan ve içinde yaşadığı toplumdan hareketle onu tanımlamaya çalışan bir yapıdadır. Ayrıca her iki anlayış da insanı anlamak ve anlamlandırmak noktasında tek tipçi ve tek boyutlu bir anlayışta olduğu için insanı anlamlandırma çabasında yetersizdir. Bu durum insanda ben bilincinin oluşmasına ve insanın kendi varoluşu üzerinde düşünmesine engel teşkil edebilir. Çünkü insanı, sadece eylemleri ile ya da toplumda yaşayan bir varlık olarak ele almak, doğrudan doğruya insanın varlık yapısını anlamlandırma noktasında eksik kalacaktır. O halde insanın varoluşunu anlamlandırmada akılla birlikte metafiziği de içeren bir anlayış ülkemiz din eğitimi açısından gereklidir. Bu durum din eğitiminde insanı ontolojik bütünlüğü içinde anlamak açısından oldukça önemli olacaktır. Ayrıca ontolojik açıdan din eğitimi, bireyin kendi varoluşsallığının sorumluluğunu üstlenmesi, kendini değiştirmesine ve geliştirmesine katkı sağlaması yönünden de anlaşılabilir (Tunç, 2013).

İnsanın varlığına, varoluş şartlarına ve potansiyeline yer veren ontolojinin kendini açığa çıkardığı alan varoluşçu felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşım bütün halinde insanı ele almak açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı öncelikle varoluşçuluktaki insan anlayışına değinilecek, akabinde bu anlayışta önemli yer tutan Soren Kierkegaard'ın görüşleri din eğitiminde insanın ontolojisini anlamak açısından ele alınacaktır.

2. KIERKEGAARD'IN VAROLUŞ SÜREÇLERİ

Geleneksel ve sistematik felsefe anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkan ve insanı kategorize ederek, akıl aracılığıyla ve nesnel bir biçimde onu açıklamaya çalışan felsefi düşüncenin adı, varoluşçuluktur. Bu düşünce sisteminde eleştirilen şey, insanın önceden belirlenmiş bir özle dünyaya gelmesi ve bu özün değişmez kabul edilmesinden dolayı insanın “nesneleştirilerek” ikinci plana itilmesidir. Bu anlamda varoluşçuluk, geleneksel düşünceler tarafından pasif konuma getirilen, sadece akli ön plana çıkarılarak diğer yönleri değersizleştirilen insanı hak ettiği özne konumuna getirme çabasıdır denilebilir (Manav - Gürdal, 2013). Ayrıca, onun kozmosun, tabiatın, tarihin ve sosyal çevrenin ürünü olarak görülmesine de tepki gösterilir ve insanın başlı başına bir özne olduğu vurgulanır. Dolayısıyla varoluşçuluğun insan anlayışını özgürlük, sorumluluk ve birey olma çerçevesinde anlamak gerekir.

Soren Kierkegaard (1813-1855), varoluşçuluğun öncüsü olarak kabul edilir. Ona göre insan düşünsel kategorilerle ve akılla kavranabilen bir varlık olmasından öte, olgusal açıdan “somut” olarak anlaşılabilen bir varlıktır (Kierkegaard, 1997). Onun bu görüşünden insan varoluşunun salt rasyonel olarak açıklanamayacağı, varoluşun insanın tecrübeleri, duyguları ve tutkuları ile gerçekleşen bir şey olduğu anlaşılabilir. Varoluşçuluktaki öznel ve bireysel insan anlayışı üzerinden Kierkegaard, bireyin varoluşuna ulaşmasında “öznel” vurgusu yaparak, bireyin “ben” olması için toplumun içinde, ama toplumun kargaşasından uzak durması gerektiğini de savunur. Çünkü birey bizzat varoluşun içindedir ve toplumun kargaşası bunun ortaya çıkmasında bir engeldir. O halde toplumdaki bireyin tutumu, iradesi ve kararları onu hem bu kargaşadan kurtarır hem de gerçek benliğine ulaşmasını sağlar. Gerçek manada benliğe ulaşmak, bireyin yeryüzünde erişebileceği en yüksek olgunluk seviyesidir (Kierkegaard, 1997). Kendi eylemleriyle benliğe ulaşan birey, aynı zamanda kendi öznel hakikatini de inşa edebilecektir.

Kierkegaard'ın varoluş anlayışı da bu düşünceye paralel olarak, bireyi dünyada kendine özgü varoluşundan ve kendine özgü bakış açısından soyutlayarak ele alan insan anlayışlarına eleştiri niteliğindedir (Gödelek, 2008). Ancak özgür, hür iradesiyle kararlar alabilen ve Tanrıyla iletişime girebilen otantik insan, varoluşunu ortaya çıkararak yaşamına bir anlam katabilir. O halde Kierkegaard'ın insanın hakikat arayışı ile varoluş anlayışı arasında bir tutarlılık söz konusudur. Burada belirleyici olan ise bireyin Tanrıya ulaşmasında nasıl bir tutum takınacağı, akla veya vahye ne düzeyde yer vereceği veya bunların hangisine öncelik tanıyacağı meselesidir (Çelebi, 2017). Bu meselede Kierkegaard dini ve vahyi merkeze alarak, nesnel varoluşun, aciz ve sonlu olan birey tarafından, mutlak ve sonsuz olan karşısındaki tecrübeleri neticesinde öznel bir hal alacağını savunarak aklın yeterli olamayacağını düşünür. Bu noktada insana düşen görev, yapacağı özgür seçimler ile varoluşunu oluşturmak ve "ben olma ödevini gerçekleştirmek"tir (Taşdelen, 2004).

Kierkegaard'ın özgür, bireysel ve kendi seçimleri ile varoluşunu oluşturan somut insan tasavvurunda, bireye mutlak manada sorumluluk yüklediği görülmektedir. Çünkü bireyin özü o dünyaya gelmeden önce belirlenmediği için, bireyin bizzat kendisi, var olan donanımlarıyla bu özü oluşturmakla sorumludur. İnsanı bu görevinde yalnız bırakmayacak olan duygu ise "kaygı"dır (Kierkegaard, 2018). Kaygı sayesinde birey bu dünyada sonlu bir varlık olduğunun bilincine varacak ve kendi özünü oluşturmada geleceğine yönelik çaba içine girecektir. Bu durumda varoluşunu gerçekleştirmek noktasında sorumlu olan bireyin, geleceğine yönelik kaygı duyması onu motive eden olumlu bir duygu olabilir. O halde bireyin nasıl bir yaşam sürdürdüğünde varoluş sürecine yöneldiğinin farkına varacağı sorusu öne çıkmaktadır.

Kierkegaard'a göre bu, varoluşun somut bir eylem ve deneyimlere yansıyan yolu ile anlaşılabilir. Ancak bu bir anda olmayıp, zaman içinde yaparak, yaşayarak ve tercihte bulunarak elde edilir (Cauly, 2006). Bu yüzden somut insan üç farklı seçim ile hem benliğine yönelik farkındalığa hem de mutlak hakikate ulaşabilir. Bireyin kendi seçimleriyle yaptığı her tercih, onu başka bir yaşam biçimine taşıyacaktır. Bu sebeple bireyin tek bir yaşam biçiminde takılıp kalması onun varoluşa ulaşmasına engel olabilir. Bireyin her noktada kendini aşarak yeni tercihler yapması ve kendisinin ötesine geçmesi elzemdir. Varoluş süreçlerinden ilki ve en alt basamağı estetik varoluş sürecidir. İnsan benliğinin tin ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezinden oluştuğunu söyleyen Kierkegaard, estetik varoluş sürecinde bu sentezler arasındaki dengenin kaybolduğunu belirtir. Çünkü estetik varoluş süreci "tinselliğin zayıfladığı, kaygının olmadığı, sonsuz olanla ilişkinin bozulduğu ve kişinin özgür olmadığı" bir süreçtir (Manav - Gürdal, 2013). Bu süreçte birey hazlarının ve duygularının esiri olarak her türlü sorumluluktan uzak durmaktadır. Varoluşuna yönelik hiçbir kaygı duymadan sadece an'a ve çevresine odaklanan birey, hazzı kendisine tek amaç edindiği için, ahlaki anlamda iyi veya kötü olan değerlerin de farkında değildir. Sürekli haz odaklı yaşayıp tatminsizlik içinde olan birey, geçmiş ve geleceğe yönelik düşünmeye yer vermediği için bu süreçte kendi benliğinin de farkında değildir. Bu durum bireyi istikrarsız, süresiz ve pasif bir yaşama sürükler. Çünkü özgür ve sorumlu olmayan birey sadece an'a yönelik kararlar aldığı için yaşamında istikrar olmayacak, sadece dışarıdan gelen etkilerle bireysel mutluluğunu sağladığı için de pasif kalarak kendini gerçekleştiremeyecektir. Bireyin bu durumdan kurtulmasının çaresi, özgür olması, kaygı duyması ve sorumluluk alarak "ben olma ödevi"ni hatırlamasıdır (Manav - Gürdal, 2013). Bu durum bireyi "ya/ya da" arasında özgür bir seçim yapmaya zorlayacaktır. Ya hazlarının ve anın esiri olarak estetik süreçte kalacak ya da çevresinin etkisinden kurtulup varoluşunu kendinde arayacaktır.

Bireyin yapacağı bu seçim bir sonraki aşama olan, estetik varoluş sürecine bir tepki olarak ortaya çıkan ve insanların en çok tercih ettiği etik varoluş sürecidir. Bu sürecin temel mottosu şudur: "Yeniden topluma dön, kendini seç, kim olmak istediğine karar ver ve kendi benliğini oluştur" (Taşdelen, 2004). Estetik süreçte göz ardı edilen toplumsallaşma duygusu, etik varoluş süreciyle toplumsal sorumlulukları yerine getirmek ve görev ahlakıyla bilinçlenmek şeklinde ortaya çıkar. Ya da estetik süreçte toplumun değerlerine karşı sergilenen umursamaz tavrın yerine etik süreçteki birey, toplumun ahlak kurallarını ve ona bağlı sınırlamaları kabul eder (Cevzici, 2022). Bu durumda birey benliğini kendinden uzaklaşarak değil, topluma katılarak ve kendini topluma adayarak ortaya çıkarmış olur. Bireyin topluma katılması ile ahlaki anlamda iyi veya kötü olan değerler de anlam kazanır. Bu süreçte görevini layıkıyla yerine getiren birey, evrensel ulaşabilir. Çünkü Kierkegaard'a göre evrensel varoluş süreci, kişisel varoluşun en yüksek geçerlilikte ifadesini bulduğu yerdir (Kierkegaard, 2009). İradesini toplumsal anlamda sorumluluk yüklenerek benliğine ulaşma yönünde kullanan birey, özgür hale gelir. Bu süreçte bireyin iradesini toplumsal olandan yana kullanması, onun pasivize edilmesi anlamına gelmez. Çünkü birey kendi aklını ve iradesini kullandığında evrensel ulaşarak özgürleşmiş olur. Bu durumda evrensel ulaşmak etik varoluş süreci için nihai noktadır.

Estetik varoluş sürecinde bireyin içinde bulunduğu anın esiri olarak istikrarsız ve süresiz sürdürdüğü yaşamın aksine etik varoluş sürecinde bir denge hali söz konusudur. Çünkü etik varoluş sürecinde birey estetik olanı tamamen terk etmez. Estetik, etiğin içinde yaşanır; yani bir nevi estetik ehlileştirilir (Kierkegaard, 2009). Böylelikle birey kendini gerçekleştirmenin yolunu, kendini evrensel dönüştürmekte bulur ve böylelikle mükemmele ulaşır. Bu süreç için önemli olan, arzularını dengede tutarak

seçimler yapmak, bunların sorumluluğunu yüklenmek, evrensele ulaşarak mükemmel olmak şeklindedir. Evrensele ulaşma sorumluluğunu yerine getiremeyen insanlar buna güçlerinin yetmediğini düşünüp suçluluk hissedecektir. Kierkegaard tarafından “günah” olarak ifade edilen bu suçluluk duygusundan kurtulmak için birey sonlu bir varlık olduğunun farkına varıp Tanrı karşısındaki acziyetini anlayacak ve dini yaşam sürecine yönelecektir (Cevizci, 2022). Bu sürece geçiş ise bir “sıçrama”nın sonunda mümkün olacaktır.

Kierkegaard inanç sıçraması kavramını Tanrı'nın varlığını ve kişinin Tanrıya olan inancını gerekçelendirmek için kullanır. Ona göre benliğin ortaya çıktığı süreç, Tanrı ile ilişkinin kurulduğu dini varoluş sürecidir. Dini varoluş, etik varoluşun da ötesinde ama etik ve estetik süreci de kapsayan, bireyi toplum içinde ele alan ama bireyin sonsuz yönünü ön plana çıkarmaya çalışan bir süreçtir (Manav - Gürdal, 2013). Bu süreçte birey toplumdaki soyut olmamakla birlikte, öznelliğini ve içselliğini yoğun bir şekilde yaşamaktadır. Bir diğer deyişle bu süreç için estetik sürecin bireyselliği ile etik sürecin toplumsallığının bir sentezidir denilebilir. Çünkü bireyin bu süreçte ulaşmak istediği Tanrı, nesnel değil, öznel dir. Birey, iman sıçrayışıyla Tanrıyı bizzat kendisi tecrübe ederek, onunla öznel bir ilişki kurmaktadır. Bu noktada Kierkegaard imanın da öznel olduğunu, bir doktrin olarak öğretim konusu yapılamayacağını belirtir. Bu ise akılla bağdaştırmaktan çok, içtenlik, öznel ve bağlılıkla ilgili bir durumdur. İman, nesnel olarak değil de öznel olarak bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin sonunda ortaya çıkacak bir edimdir (Kierkegaard, 2022). Bu durumda rasyonel tarzda Tanrıyla iletişim kuramayan birey, kendi varoluşuna yönelerek bu iletişimi sağlayacaktır. Yani birey varoluşuna yönelmesinde, Tanrıya ihtiyaç duyacaktır (Cevizci, 2022). Birey imana ulaştığında, evrensel olandan daha yüce ve aşkın olana da ulaşacaktır. Evrensele ulaşma yolunda birey, kendi varlığının anlamsızlığını ve acziyetini idrak ederek, varlığını anlamlandırma noktasında geleceğe yönelik bir kaygı içine girmektedir. Bu durumda kaygı, bireyin varlığını kavramasında ve nasıl bir benliğe sahip olacağını sorgulamasında onu motive eden ve eğiten bir güçtür. Kierkegaard bu durumu, kaygıyı insanın ontolojik yapısını oluşturmada en önemli etken olarak görmesiyle ifade eder.

İnsanın ontolojisini gerçekleştirmede kaygının yanında ön plana çıkan bir diğer kavram olan günah ise, Kierkegaard'a göre var olma amacı taşıyan kişi için vardır (Kierkegaard, 2018). Çünkü günah işleyen kişi varlığına dair yaptığı sorgulamalarda, içinde bulunduğu durumu kabul etmeyerek ve doğasının gereğini yaparak, kendinin Tanrı karşısındaki acziyetini ve farklı yönünü ortaya koymuş olur. Bireyin günah işleyebilen bir varlık olması, aynı zamanda onun özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu da gösterir. Bu durumda bireyi günahattan kurtaracak olan, imandır (Kierkegaard, 2021). İman, evrensel olanın üzerinde ve rasyonel düzenin dışında, bireyin öznel şekilde varoluşunu ortaya koyması, özel bir varlık olduğunu Tanrıya giden yolda görmesidir (Şahiner, 2017). Öyle ki günah işleyen birey bu durumdan kurtulmak için imana yönelecek, bu da bireyin kendi iradesiyle Tanrıya bağlanmasını sağlayacaktır. O halde dini varoluş süreci için iman, bireyin kendine yönelik farkındalık kazanmasını sağlayarak onun evrensel olandan daha yüce bir konuma erişmesinde önemli unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Kierkegaard'ın varoluş süreçlerinden yola çıkarak onun insan anlayışının sentezci bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Birey doğuştan getirdiği özellikler ile benliğini oluşturarak diğer varlıklardan ayrılır. Tinsellik, kaygı, sonsuzluk, özgürlük gibi öğeler birer çelişki halinde ve farklı oranlarda bireyde mevcuttur. Birey bu öğelerin hepsiyle bilinçli ve dengeli bir sentez oluşturur. Her üç varoluş sürecinde de bu öğelerin varlığı ve baskınlığı farklıdır. Bu durumda birey hangi varoluş sürecinde bulunuyorsa, o süreçte etkin olan öğe daha çok ön plana çıkacak ama yok olmayacaktır.

Kierkegaard var olan açısından bireyi, toplumun, çevrenin ya da kültürün biçimlendirdiği bir varlık olmasından ziyade, kendi yaşamını kendisinin tayin edip devam ettiren bir anlayışla ele alır. Bu anlamda onun bireyci ve tekil bir ontolojik anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Kierkegaard'ın bireyci ve tekil insan anlayışını modernist düşüncesinin insan tasavvuruna bir eleştiri olarak okumak gerekir. Çünkü modern toplumun ortaya çıkardığı birey, daha doğrusu tam anlamıyla tekil olamamış birey (Manav - Gürdal, 2013), Kierkegaard'ın bireye yüklediği anlamı karşılar nitelikte değildir. Modern düşüncenin insan yaşamına bakışındaki rasyonalist çözüm önerileri, bireyin kendi yaşamını tayin etmesinde yetersiz kalacaktır. Çünkü modern düşüncede birey, varoluşunu sanki kendisi zaman ve mekân dışı bir varlık gibi, kendini varoluşun dışına çıkararak, bilimsel yöntemlerle ve determinist bir bakışla düşünmeye çalışır. Oysaki varoluş olmuş bitmiş bir şey olmaktan öte, bireyin bizzat yaptığı seçimler sonucunda şekillenen, sürekli hareket ve değişim halinde olan bir şeydir (Diş, 2021). Bu durumda hümanist anlayışın bireyin kendini gerçekleştirme amacının Kierkegaard açısından yetersiz ve başarısız olarak görüldüğü söylenebilir.

Kierkegaard'ın tekil birey anlayışı sadece hümanist düşünceye değil, ilerleme fikrine de eleştiri yöneltir. Ona göre ilerlemeci anlayış ve tarihin belirli bir plan dâhilinde ilerlemesi, özgürlük fikrini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda bireyler önceden belirlenen bir planın aktörleri olmaktan öteye geçemeyecekleri gibi, kendi hür iradeleriyle yaptıkları seçimlerin de zorunluluğun bir sonucu olduğunun farkına varamayacaklardır. O halde Kierkegaard'ın ilerlemeci-hümanist eğitim anlayışının

eğitim yoluyla bireyi biçimlendirmesi anlayışına bireyin özgürlüğüne engel olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı söylenebilir. Özgürlüğüne engel olunan bireyin, kendi var oluşunun farkına varması, yaşamın anlamını sorgulaması ve “ben” olma çabasına ulaşması da mümkün olmayacaktır. Hâlbuki Kierkegaard felsefesinde tekil bireylerden beklenen, varoluşunun farkına varmasıdır (Manav - Gürdal, 2013). Ancak bu kendini toplumdan soyutlamak anlamında olmadığı gibi, toplumun esiri olmak şeklinde de anlaşılmalıdır. Varoluşunun farkına varan birey, toplumsallığın etkisiyle ve taklidin etkisinde kalarak yönünü değiştirmeyecektir. Çünkü sonsuz olan Tanrıya giden yolda birey tüm kararlarında artık sorumluluklarının bilincine varmış olacaktır.

İslam düşüncesinde bireyin kendi özünü fark edip, yaratılış gayesini idrak etmesi insan-ı kâmil olmanın bir gereği olarak görülmüştür. Bu düşünce, Kierkegaard’ın benliğin Tanrı’ya yönelerek birey tarafından şekillendirilmesi anlayışıyla paralel bir düşüncedir. Ancak insan-ı kâmil düşüncesinde, bireyin ahlaki ilkelerle donanarak bunları içselleştirmesi, içinde yaşadığı topluma da bu davranışlarıyla örnek olması esastır. Bu durumda İslam düşüncesinin bireye yüklediği sorumluluk ile Kierkegaard’ın bireyin varoluşunu gerçekleştirmede salt bireye ait olan sorumluluğu birbirinden farklılaştırır. Çünkü İslam düşüncesinde insanların sorumlulukları fitrat ile ilişkilendirilir. Bir diğer deyişle, insanın sorumluluk bilincinin zemini katı kurallar manzumesi yerine insanın varoluşsal niteliklerine ve yaratılış amacına dayandırılır (Durak, 2010). Ancak Kierkegaard’ın varoluşçu düşüncesi ise, bireyin doğasının doğuştan yaratılmayıp, sonradan bizzat birey tarafından oluşturulduğu yönündedir. Yani İslam düşüncesinde insanın sorumluluğu fitratı muhafaza etmek şeklinde iken, Kierkegaard’da bu, insanın doğasını oluşturmak ve şekillendirmek şeklinde anlaşılır. O halde, dayandığı zemin her ne olursa olsun, her üç yaklaşımda da sorumluluk duygusunun ortak olduğu görülmektedir.

Kierkegaard’ın bireyin kendi varoluşunu bizzat kendisinin oluşturması anlayışını, İslam düşüncesi ve ilerlemeci-hümanist düşüncenin insan tasavvurunun bir sentezi olan ülkemiz din eğitiminde insanın ontolojisi açısından imkânını yorumlamak gerektiğinde karşımıza çıkan tablo şudur: Din eğitiminde insanın ontolojisini yatay ve bireysel düzeyde değil, dikey ve metafizik olanla ilişkili bir zemin üzerinden oluşturmak gerekir. Modern bir eğitim anlayışında din eğitiminde bunu gerçekleştirmek, bireyin aklını ve kalbini tatmin ederek, öğretilenlerin bireyin yaşamında bir karşılığının olmasını sağlamak ile öznel ve içsel dindarlık anlayışını oluşturmakla mümkün olacaktır. Bir başka deyişle, aktarım yerine bireyi “olabilme” yolunda eyleme sokmak daha eğitsel sonuçların alınmasını sağlayacaktır (Armaner, 1979). Aksi takdirde sadece bilgi aktarımından ibaret bir formel din eğitimi, insanın varoluşunun anlamını sorgulamasında ve “ben” bilincine sahip olmasında tamamlanmamışlığa yol açarak yetersiz kalacaktır. Yine böylesi bir eğitimde birey yaşadığı dine ya da dinlere dışarıdan bir gözlemci gibi bakmak durumundadır. Bu durumda din eğitiminde insanın ontolojisini içeriği tanıtmak ve aktarmak zemininden değil, geliştirmek üzerinden inşa etmek gerekir. Din eğitiminde “ne?” sorusundan ziyade, “nasıl?” sorusunun önem kazanması, bu zemini sağlamak açısından oldukça önemlidir. Bir diğer deyişle bireyin inanılması gereken ya da beklenen şeyin ne olduğu değil de inandığı şeyle nasıl ilişki kurması ve ona nasıl yaklaşması gerektiği sorusu öznel ve içsel bir dindarlığın oluşmasında etkili olacaktır. Aynı şekilde din eğitiminde bireysel hakikatin oluşması ve varoluşun birey eliyle şekillenmesi değerlerin doktriner bir tarzda öğretimi ile değil, onun birey tarafından içselleştirilmesi ile mümkündür. Yani bu durum bireylerin inandığı değerlere dönüşmesi, bunların birey tarafından içselleştirilmesi ve bireyin o değerle bütünleşmesi demektir. Çoğulcu ve özgürlükçü bir toplumda din eğitimi Kierkegaard’ın bu bakış açısıyla yorumlamak, inancın bireye özgü ve bireyin kendi hür iradesinin bir sonucu olmasını sağlayacaktır. O halde bireyin varoluşunu gerçekleştirme imkânının kendi elinde olduğu bilincini kazandırmada ve Kierkegaard’ın tabiriyle, “bireylerin, insan olmayı riske atarak” (Kierkegaard, 2009) yetkinleşmesinde din eğitimine büyük görevler düşmektedir.

İnsanın kendi var oluşunu gerçekleştirerek yetkinleşmesinde, din eğitiminde onun geçmişine, bugününe ve geleceğine dönük düşünme eğitimi etkin kılarak, insanı bir inşa süreci içine dâhil etmek de önemlidir. İnsan bu sayede kendisi, içinde yaşadığı toplumu ve kendisini yaratan varlık ile hemhal olup yönünü tayin edebilecektir. Böylelikle hem inanç kişisel bir mesele haline gelecek hem de birey Tanrıya olan ihtiyacını kendisi hissedecektir. İman da bireyin kendi varoluşunun farkına varmasına paralel olarak gelişecektir. Ancak burada asıl problem, bireysel tecrübeye dayanan iman ile mutlak hakikatin anlaşılmasında evrensel olanın dışarıda bırakılmasıdır. Çünkü bu durumda birey ve toplum hayatı için esaslar ortaya koyan bir dinin, her birey açısından farklı anlaşılması gibi bir karmaşa ortaya çıkabilecektir. Bu anlamda din eğitimi bireyin kendini bilmesine ek olarak, Kierkegaardcı bir bakışla “kendini seçerek” onun insanileşmesini kendine amaç edinmelidir. Öğrencilere din eğitimi yoluyla insan olmanın ne anlama geldiği, insanın evrendeki konumu, onu diğer varlıklardan ayıran özellikler şeklinde onların ontolojik bakış açılarına maruz kalmalarına yol açacak sorular, bireyin kendini seçmesinde ona alternatif olacaktır. Din eğitimi bu alternatifi epistemolojik ve aksiyolojik alanda Tanrıyı merkez edinerek programlara yer verdiğinde, bireye gerçek anlamda var olmayı öğretebilecektir. O halde bireyin belli bir toplum, kültür veya gelenek içinde dünyaya gelmesi, onun bu unsurlar üzerinden tanımlanmasından ziyade, bunlara yönelik ortaya çıkan değerlerin birey tarafından özümsemesi ve varoluşu için

düşünme nesnesi haline getirilmesi gerekir. Bireyin bu unsurlara yönelik anlamlandırma çabası, varoluşun bireysel bir hakikate ve çabaya dayandığını göstermek açısından önemlidir.

SONUÇ

Bu çalışmada ilerlemeci-hümanist eğitimin bireyin kendini gerçekleştirme hedefi ile İslam düşüncesinin insan-ı kâmil anlayışının sentezi olarak, bireyin varoluşuna yönelik farkındalığında Kierkegaard'ın dinsel varoluş sürecinin din eğitiminde imkânı araştırılmıştır. İslam düşüncesinin insan-ı kâmil anlayışı, ilerlemeci-hümanist düşüncede evrensel insan şeklinde tasvir edilmiştir. Her iki düşüncede de birey kendi yetkinliğini sorumluluk bilinciyle gerçekleştirdiği ölçüde iyiye, güzele ve doğru olana erişebilecektir. Ancak buradaki farklılığın sebebi, ilerlemeci-hümanist düşüncede evrensele ulaşmak kusursuz bir insan-âlem bütünlüğüne işaret ederken; İslam düşüncesinde bu ikili boyut Tanrı-insan-âlem şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle, ilerlemeci hümanist düşüncenin insan tasavvuru yatay ve ikili bir boyutta yer alırken; İslam düşüncesinde insan, metafizikle bağlantılı üç boyutlu bir varlık eksenindedir. Bu durumda ilerlemeci-hümanist düşüncedeki bireyin kendini gerçekleştirerek evrensele ulaşma anlayışını, İslami düşüncede ahlaki ilkelerde yetkinleşmek şeklinde anlamak mümkündür. O halde, modern düşüncenin bireyselliğe hapsolarak metafizik yönü göz ardı etmesi, onun insanın varoluşunu anlamlandırma noktasında eksik kalacağını göstermektedir.

Öznelci ve bireyci varoluştan yana olan Kierkegaard ise sürekli oluş halinde olan bireyin kendi olmasında, kendi özünü inşa etmesinde ve kendi yaşamının anlamını belirlemesinde özgürce yaptığı seçimlerin etkisinin büyük olduğunu savunur. Bu durumda bireyin seçimleri, onun kendi olmasında, kendi özünü oluşturmasında ve yaşamını şekillendirmesinde oldukça önemlidir. Estetik, etik veya dini bir benliğe sahip olmak, bireyin kendi özgür seçimlerinin bir ürünü olacaktır. Ancak bu özgürlük, beraberinde sorumluluğu da getirecektir. Kendi özünü inşa etme sorumluluğunda olan birey, evrensel değer yargılarını aşip sonsuz olan Tanrı ile irtibata geçecektir. Tanrı ile olan sorumluluğunda ise günden uzaklaşıp imana yönelecektir. Bir diğer deyişle, bireyin kendini gerçekleştirme ve "ben" haline gelmesi, iman vasıtasıyla Tanrıya yönelmesi ve onun huzurunda olduğunu hissetmesi ile mümkün olacaktır. O halde Kierkegaard için varoluşun bizzat birey tarafından oluşturulan ve bireyin tecrübe ettiği bir şey olduğu söylenebilir.

Bütün bunlardan ötürü din eğitiminin üstleneceği görev, "nasıl bir din eğitimi?" sorusundan yola çıkarak insanların öncelikle bireysel anlamda insan-ı kâmil olmasını sağlamak idealini kazandırıp, evrensele ulaşmanın bir üst boyutu olan Tanrı'ya erişmeyi, bizzat bireyin kendi çabasına bağlamaktır. Öznel ve içsel dindarlık anlayışının yansımalarına neden olacak bu çaba neticesinde, din eğitiminin öğretim tarzı ve bireyi şekillendirme noktasındaki amaçları da bu minvalde şekillenecektir. Ayrıca din eğitiminde insanın ontolojisi, insanın yaşamı boyunca varoluşu üzerinde düşünmesi ve varoluş zeminini metafizik zemin üzerinden inşa edebileceği bir anlam geliştirmek için dini epistemolojiye bir çerçeve sağlayacaktır. Bu yüzden din eğitiminin epistemolojisini, din eğitiminin ontolojisinden ilham alarak geliştirmek gerekir. Mevcut ilerlemeci-hümanist eğitim anlayışındaki bireyin kendini bilmesi ve anlam arayışının, öğrencilerin kendini gerçekleştirme, öğrenmeyi öğrenmesi, ona istedik yönde davranış değişikliği meydana getirmesi ve onun sosyalleşmesini içermesi şeklindeki amaçlar, varoluşu gerçekleştirme ve bütün olarak insanı ele alma noktasında eksik kalacaktır. Bunu aşmanın yolu, eğitim amaçları hiyerarşisine insanın kendini seçmesi en temel ilke olarak yerleştirilmeli, diğer amaçlar da bu zemin üzerinden gerçekleştirilmelidir. Bu sebepten, din eğitiminde insanın ontolojisinin imkânı, İslam düşüncesini temele alan bir metafiziği başlangıç noktası kabul edip, bunu insanın varoluşunu anlayıp desteleyecek zeminde ilerletecek bir dini epistemolojiye nakledecek şekilde sağlanacaktır. İlerlemeci-hümanist eğitim düşüncesinin hesaba katmadığı insanı maddi ve manevi bütünlüğü içinde ele alan bir ontoloji, bu ikisinden herhangi birini diğerinden üstün görmeden, biri diğerini harekete geçirecek nitelikte değerlendirilmelidir.

Yazar Katkıları: Fikir- R.U., T. K.; Tasarım- R.U., T. K.; Denetleme- R.U., T. K.; Kaynaklar- R.U., T. K.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi R.U., T. K.; Analiz ve/veya Yorum- R.U., T. K.; Literatür Taraması- R.U., T. K.; Yazıyı Yazan- R.U., T. K.; Eleştirel İnceleme- R.U., T. K.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Contributions: Concept - R.U., T. K.; Design- R.U., T. K.; Supervision- R.U., T. K.; Resources- R.U., T. K.; Data Collection and/or Processing- R.U., T. K.; Analysis and/or Interpretation- R.U., T. K.; Literature Search- R.U., T. K.; Writing Manuscript- R.U., T. K.; Critical Review- R.U., T. K.; Other- R.U., T. K.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Armaner, Neda. "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 215-220. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000570
- Aşlamacı, İbrahim. "İslam'ın Eğitim Anlayışında Yetiştirilmek İstenen İnsan Modeli Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. 448-453. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, 2018. https://www.academia.edu/38532019/%C4%B0slam_%C4%B1n_E%C4%9Fitim_Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1nda_Yeti%C5%9Ftirilmek_%C4%B0stene%C4%B0nsan_Modeli_%C3%9Czerine_Bir_De%C4%9Ferlendirme
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.
- Bayraktar, Olcay. *Ontoloji ve Epistemoloji Arasında Eğitim Sorunu*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bayraktar, Olcay - Dombaycı, Mehmet Ali. "The Problem of Education between Ontology and Epistemology and Application of Kierkegaard Thought to the Problem". *International Journal of Progressive Education* 16/6 (2020), 245-272. <https://doi.org/10.29329/ijpe.2020.280.15>
- Blumenfeld, Samuel L. *Nea, Trojan Horse in American Education*. Boise, Idaho: Paradigm Co., 1984.
- Cauly, Olivier. *Kierkegaard*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Ceylan, Yusuf. "Din Eğitiminde Felsefi Temellendirme Problemi ve Ortaya Çıkardığı Sorunlar Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/3 (2017), 129-146. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.340973>
- Çelebi, Vedat. "Kierkegaard ve Jaspers'in Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 7 (2017), 101-123. <https://paperity.org/p/150377361/kierkegaard-ve-jaspersin-varolus-felsefesinde-akildin-ve-iman-iliskisi>
- Çiçek, Şeyma. *Hümanist Eğitim Paradigmasına Göre Din Eğitimcilerin Öğrenci Kontrol İdeolojileri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/4936>
- Diş, Sebile Başok. "Kierkegaard'a Göre Nesnel ve Öznel Hakikat Ayrımı Bağlamında Varoluşun Neliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 705-732. <https://doi.org/10.33415/daad.951017>
- Durak, Nejd. "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi / International Journal of Human Sciences* 7/2 (2010) 105-124. <https://avesis.sdu.edu.tr/yayin/167e693f-7db9-4ae7-ab06-6505e3dbaaf9/islam-dusuncesinde-etik-bir-ideal-olarak-insan-i-kamil-anlayisi>
- Erdem, Ali - Sarpkaya, Ruhi. "Eğitim Sistemimizin Yetiştirmek İstedığı İnsan Tipi Açısından Eğitim Denetimimizin İrdelenmesi". *NWSA (E-Journal of New World Sciences Academy) Education Sciences* 5 (2010), 1793-1812.
- Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: HÜ-ER Yayınları, 2000.
- Gödelek, Kamuran. "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 357-371.
- Gündüz, Mustafa. "Kültür ve Medeniyet Bağlamında Batı Merkezci Eğitim ve Eleştirisi". *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 223-243.
- Halstead, J. Mark. "An Islamic Concept of Education". *Comparative Education* 40/4 (2004), 517-529.
- İçen, Mustafa - Tuncel, Gül. "Eğitim Felsefesinde İnsan Doğasının Rolü". *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 2/1 (2018), 62-69.
- İnce, Adem. *Eğitilmiş İnsanın İmali*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- İskender, Murat. "Hümanist(İnsancıl) Yaklaşım ve Öğrenme". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Ersanlı - Ersin Uzman. 405-430. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2011.
- Jaspers, Karl. *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*. München: Zürich, 1997.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (2013), 31-54.
- Kılıç, Recep. "Din Öğretimini Temellendirme Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 205-212. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000427
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 11/32 (2008), 107-130.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. ed. Alastair Hannay - Soren Kierkegaard. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Etik-Estetik Dengesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,

2022.

- Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. çev. Türker Armaner. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*. çev. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Kierkegaard, Soren. *Yaşadığımız Çağ*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Köylü, Mustafa. "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 65-88. <https://doi.org/10.17120/omuifd.84548>
- Kuçuradi, Ioanna. *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Manav, Faruk - Gürdal, Gökhan. *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Maslow, Abraham Harold. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. New York: Penguin Arkana, 1994.
- Maslow, Abraham Harold. *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand, 1968.
- MEB. Milli Eğitim Temel Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu. 1739 (1973).
- Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 251-264.
- Özbel, Abdullah. "İslam Eğitiminin Özelliklerine Genel Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1990), 255-296.
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. çev. Harun Tepe. İstanbul: Ayraç Yayınları, 1998.
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 290-303. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.345909>
- Şişman, Mehmet. *Öğretmenliğe Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2000.
- Taşdelen, Vefa. "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefî Perspektif". *Çocuk ve Medeniyet* 6/12 (2021), 101-119.
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Tozlu, Necmettin. *Eğitimden Felsefeye 1: Eğitim Felsefesi Eğitim Üzerine Düşünceler ve Insandan Devlete Eğitim*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Tufan, Mona A. *İnsan Hakikat ve Anlam René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Tunç, Esra. "Bugünkü Din Eğitiminin Varoluşsallığı Üzerine". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 142-147. <https://arastirmax.com/en/publication/egitim-ogretim-arastirmalari-dergisi/2/2/bugunku-din-egitiminin-varolussalligi-uzerine/arid/981702a2-77b0-4787-b4bc-9ed41919f231>

EXTENDED SUMMARY

At the center of the ontology of education is to understand and make sense of the human being, who is considered the subject of the universe and life, as well as a being in a constant state of becoming and susceptible to education. In this process, an education that will both develop the physical and spiritual side of the human being as a whole and prepare the ground for the individual's inner transformation by understanding himself/herself is very important in order to address the human being holistically in the ontological sense. Being able to examine the human being as a whole process of being makes it necessary for the ontology of education not to ignore metaphysics.

The importance of religious education in aiming to develop the emotional and spiritual side of the human being as well as the mental, physical and social side cannot be denied. In this respect, it can be said that religious education is intertwined with metaphysics in terms of providing the flow between human beings and God and the universe. In order to be able to deal with human beings as a whole, it is necessary to establish a connection between the philosophical background that forms the theoretical basis of religious education and the relationship of teaching practices as a whole, and to establish a connection between religious education and the ontology of education. The lack of this connection may lead to deficiencies in the healthy realization of the goals of religious education and the preparation of a learning environment suitable for these goals. In this study, the view of human being in the modern understanding of education, which bases its theology on Islam and its philosophy on a progressive-humanist line, will be discussed with the similarities and differences of both approaches and both views will be evaluated in a comparative manner.

Basing the ontology of human beings in religious education directly on understanding and introducing oneself to the human being as a whole and focusing on the humanization of life is both to protect the position of the human being as a superior being and to increase the quality of religious education. The question of how to ensure awareness of human existence in religious education, which is a combination of Islamic thought and progressive-humanist thought, and on which ground the basic sources, references and the view of human beings will be built, not only necessitates the development of a new paradigm for religious education, but also constitutes a fundamental problem area for the ontology of human beings in religious education. Therefore, the aim of this study is an attempt to find a solution to the problem of the grounds on which today's religious education should approach the issue in gaining awareness and consciousness of human beings' own existence by taking the thoughts of Soren Kierkegaard, one of the existentialist philosophers, about religion and the responsibility of the individual, and his views that include religious views and ways of thinking in ontology as a source of inspiration.

When the literature was examined, it was seen that there are studies questioning the existentialism of today's religious education in terms of the basic views of existentialist philosophy, examining religious education and individual autonomy from a philosophical perspective, and investigating the human model that is desired to be raised in the Islamic understanding of education. However, there are no studies that interpret the ontology of man in religious education from the perspective of Kierkegaard by comparing the conception of man in Islamic and modern thought. The research was conducted in qualitative model and document analysis was used as a method.

As a result, it has been observed that the understanding of the human being in Islamic thought is depicted as the universal human being in progressive-humanist thought. In both thoughts, the individual will be able to reach the good, the beautiful and the true to the extent that he realizes his own competence with a sense of responsibility. However, the reason for the difference here is that while reaching the universal in progressive-humanist thought points to a perfect human-universe unity; in Islamic thought, this dual dimension appears as God-human-universe. Kierkegaard, who favors subjectivist and individualist existence, argues that the choices freely made by the individual, who is in a constant state of becoming, have a great influence on the individual's becoming himself, building his own essence and determining the meaning of his own life. In this case, the individual's choices are very important in being himself, in creating his own essence and in shaping his life. Having an aesthetic, ethical or religious self will be a product of the individual's own free choices, but this freedom will bring responsibility with it. The individual, who is responsible for building his/her own self, will transcend universal value judgments and come into contact with God, who is infinite. For all these reasons, the task to be undertaken by religious education is, "what kind of religious education?" is to make the ideal of ensuring that people first of all become human beings in the individual sense, and to connect the access to God, which is a higher dimension of reaching the universal, to the individual's own efforts. As a result of this effort, which will cause the reflection of the subjective and inner understanding of religiosity, the teaching style of religious education and the aims of religious education at the point of shaping the individual will be shaped in this manner.

Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Mu'tezile Mezhebindeki Yeri ve Ekol İçerisindeki Polemiklere Yaklaşımı

Abû Rashîd al-Nisâbü'rî's Place in the Mu'tazilite School and His Approach to the Polemics within the School

Edip YILMAZ¹ 

Mehmet Zeki İŞCAN² 

¹ Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

² Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye



Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında 2018 yılında hazırladığı "Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Mu'tezile Mezhebindeki Yeri ve Belli Bazı Fikirleri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Edip YILMAZ
E-mail: edipyilmaz@gantep.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 12.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 18.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 28.04.2024

Atf: Yılmaz, Edip - İşcan, Mehmet Zeki. "Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Mu'tezile Mezhebindeki Yeri ve Ekol İçerisindeki Polemiklere Yaklaşımı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 92-105.

Cite this article as: Yılmaz, Edip - İşcan, Mehmet Zeki. "Abû Rashîd al-Nisâbü'rî's Place in the Mu'tazilite School and His Approach to the Polemics within the School". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 92-105.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

öz

Çalışmamızda geç dönem Mu'tezilesinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin Mu'tezile mezhebindeki konumunu ve ekol içerisindeki polemiklere yaklaşımını ele aldık. Kâdî Abdülcebâr'ın önde gelen talebelerinden birisi olan Nisâbü'rî, hocasının vefatından sonra Basra Mu'tezilesinin riyasetini üstlenmiştir. Kaynaklarda hayatına dair fazla bilgi bulunmasa da ömrünün ilk yıllarında Bağdat Mu'tezilesine mensup olduğu ve Horasan bölgesinde büyük bir üne sahip olan Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerinden etkilendiği aktarılmaktadır. Günümüze ulaşan ve Basra Mu'tezilesinin bakış açısıyla kaleme alınan eserlerinde Belhî'nin görüşlerine yoğun bir şekilde atıfta bulunmaya devam etmektedir. Ömrünün ilk yıllarında Bağdat ekolüne mensup olması ve daha sonra Basra ekolüne intisap etmesi, kendisine her iki ekolü yakından tanıma fırsatı sunmuştur. Bu tecrübesinden hareketle iki ekol arasındaki polemiklere dair bir eser telif etmiş ve eserde Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin görüşlerini Bağdat Mu'tezilesine karşı savunmuştur. Nisâbü'rî'nin görüşlerini yakından incelediğimiz zaman Mu'tezile içerisinde Şîî temâyüllerin başladığı Büveyhiler döneminde yaşamasına rağmen Mu'tezilî bakış açısını büyük oranda muhafaza ettiğini söyleyebiliriz. Farklı fikirler ve yaklaşımlar ileri sürmekten ziyade hocasının yolunu takip ederek Mu'tezilî mirası daha sistematik ve anlaşılır bir hale getirmeye çalışmıştır. Ayrıca kendine özgü birtakım yaklaşımlar da ileri sürmüştür. Özellikle *sarfe* konusunda Nazzâm gibi ilk dönem Mu'tezilî düşünürlerle ciddi eleştiriler yönelterek genel sünî görüşe yakın bir tutum sergilemiştir. Şehristânî'nin de ifade ettiği üzere Basra Mu'tezilesinin sünî düşünceye bu yakın konumlanışını Nisâbü'rî'nin nübüvvet ve keramet konularında da görmek mümkündür. Çalışmamızda dokümantasyon tekniği kullanılarak Nisâbü'rî'nin hem yazma hem de matbu olarak günümüze ulaşan eserleri tespit edilmiştir. Bu eserler içerik analizine tabi tutularak incelenmiş ve ulaşılan sonuçlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mu'tezile, Nisâbü'rî, Sarfe, Basra Ekolü, Bağdat Ekolü.

ABSTRACT

In this paper, we have examined the position of Abû Rashîd al-Nisâbü'rî in the school of Mu'tazila and his approach to the polemics within the school. He was one of the prominent students of Qâdî 'Abd al-Jabbâr and assumed the leadership of Mu'tazila of Basra after the death of his teacher. Although there is not much information about his life in the sources, it is reported that he belonged to the Baghdâd school in the early years of his life and was influenced by the views of Abû'l-Kâsım al-Balkhî, who had a great reputation in the Khorasan region. In his surviving works, which are written from the perspective of the Basra school, he continues to refer to al-Balkhî's views extensively. The fact that he belonged to the Baghdâd school in the early years of his life and later became a member of the Basra school gave him the opportunity to get to know both schools closely. Based on this experience, he wrote a work on the polemics between the two schools and defended the views of Abû Hâşim al-Jubbâ'î against the Baghdâd Mu'tazilites. When we closely examine al-Nisâbü'rî's views, we can say that he preserved the Mu'tazilite point of view to a great extent during the period of the Buwayhids when Shiite tendencies started within the Mu'tazila. Instead of presenting different ideas and approaches, he tried to make the Mu'tazilite heritage more systematic and understandable by following the path of his teacher. He also put forward some unique approaches. In particular, he criticized early Mu'tazilite thinkers such as al-Nazzâm on the issue of *sarfa* and took an attitude close to the general Sunni view. As al-Shahristânî states, it is possible to see this close positioning of the Basra Mu'tazilites to Sunni thought in al-Nisâbü'rî's views on prophethood and miracles. In our study, using the documentation technique, al-Nisâbü'rî's works that have survived both in manuscript and printed form have been identified. These works were analyzed through content analysis and the results were evaluated.

Keywords: History of Islamic Sects, Mu'tazila, al-Nisâbü'rî, Sarfa, Basra School, Baghdâd School.

GİRİŞ

Mu'tezile mezhebi, uzun yüzyıllar yokluğa terk edildikten sonra geçtiğimiz yüzyılda ilim câmiasının dikkatini yeniden üzerine çekmeyi başardı. Bu yüzyıl boyunca önemli akademik çalışmaların yanı sıra Mu'tezile açısından hayati önem taşıyan bazı metinler de neşredildi. Bu metinlerin asıl önemi, bizzat Mu'tezilî düşünürler tarafından kaleme alınmış olmalarıdır. İlk olarak 1925 yılında Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (öl. 300/913) *el-İntisar fi'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhid* adlı eseri Nyberg tarafından yayımlandı. 1950'li yılların ortalarına geldiğimizde ise Mu'tezile'nin hafızası mesabesinde olan Kâdî Abdülcebbar'a (öl. 415/1025) ait *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl* adlı eserin büyük bir kısmı, Taha Hüseyin'in başında bulunduğu bir komisyon tarafından tahkik edilip neşredilmiştir. Aynı komisyon tarafından neşredilen diğer bir eser ise Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin *Divânu'l-usûl fi't-tevhid* adlı hacimli eserdir. Nîsâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eseri ise Mu'tezile içerisindeki fikir ayrılıklarını bizzat Mu'tezilî bir müellif tarafından ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Önümüzdeki yıllarda yeni Mu'tezilî metinlerin neşredilmesi, Mu'tezileye dair çalışmaların daha sağlıklı bir zeminde ilerlemesine katkı sağlayacaktır.

Kaynaklarda Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin hayatı, yetiştiği çevre, eğitim gördüğü hocalar ve ilmi seyahatleri hakkında ne yazık ki yeterince bilgi bulunmamaktadır. Kendisi hakkında sahip olduğumuz sınırlı sayıdaki bilgiyi Mu'tezilî tabakat müelliflerinden Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) ve İbnü'l-Murtazâ'ya (öl. 840/1437) borçluyuz. Tabakat müellifleri tarafından Kâdî Abdülcebbar'ın takipçilerinden oluşan Mu'tezilenin on ikinci tabakasının en başında zikredilen Nîsâbü'rî'nin hayatında dikkat çeken üç farklı merhale bulunmaktadır. İlk olarak doğduğu şehir olan Nîsâbü'r'da Bağdat Mu'tezilesine mensup olduğu dönem, daha sonra Rey şehrine gelerek Kâdî Abdülcebbar'a talebe olduğu ve Basra Mu'tezilesine geçtiği dönem ve son olarak da tekrar doğduğu yer olan Nîsâbü'r'a geri döndüğü dönem. Nîsâbü'rî'nin memleketine geri döndükten sonraki hayatı hakkında tek bilinen şey, geniş bir talebe halkasına sahip olup kalam meclisleri tertip ettiğidir. Onun şehirdeki faaliyetlerinden rahatsız olan muhalifleri şehri yeniden terk etmeye zorlamışlardı. Şehirden ayrıldıktan sonra nereye gittiği bilinmemekle beraber Rey şehrine dönmüş olması muhtemeldir.

Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin nisbesinden Nîsâbü'r'da doğduğu anlaşılrsa da doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir tarih zikredilmemiştir. Ancak Sahib b. Abbâd (öl. 385/995) tarafından düzenlenen ilmi meclislere katılması¹ ve yine 383 yılında Ebû Bekr el-Harezmi (öl. 383/993) ile Bediüzzaman el-Hemedânî (öl. 398/1007) arasında gerçekleşen bir münazarada mütekellim sıfatı ile hazır bulunması² bilgisinden hareketle hicri 350 yılı civarında doğduğunu söyleyebiliriz. Kadi Abdülcebbar ile tanıştığında yaş itibarı ile biraz ilerlemiş olmalıydı. Çünkü Kâdî Abdülcebbar talebeleri arasında sadece ona şeyh diyerek hitap ettiği kaydedilir.³ Bu hitap tarzı, onun akranlarına nazaran biraz yaşlı olduğunu gösterdiği gibi, ilmi konumuna da işaret edebilir.

Nîsâbü'rî'nin hayatının ilk merhalesine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sadece Kâdî Abdülcebbar ile tanışmadan önce Bağdat Mu'tezilesine mensup olduğunu biliyoruz.⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın 367 yılında Sahib b. Abbad tarafından Rey ve Cibal bölgesinin baş kadılığına getirildiği ve 385 yılında Sahib b. Abbad'ın ölümü üzerine baş kadılıktan azledildiğini düşünürsek hocasının kadılık yaptığı süreçte Nîsâbü'r'a geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın 415 yılındaki vefatından sonra Basra Mu'tezilesinin başına geçtiğini dikkate alırsak Basra Mu'tezilesine intisabının nispeten erken bir dönemde gerçekleştiğini düşünebiliriz. Bağdat Mu'tezilesine dair görüşlerini içeren herhangi bir eserinin olmaması eser telifine başlamadan önce Basra Mu'tezilesine geçtiği ihtimalini güçlendirmektedir. Günümüze ulaşan eserlerinin tamamı Basra Mu'tezilesine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Ömrünün ilk yıllarında Bağdat Mu'tezilesine intisap etmesi muhtemelen Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin (öl. 319/931) Horasan bölgesindeki şöhretinden kaynaklanmaktadır.⁵ Belhî'nin görüşlerinden büyük oranda

¹ Ebû Reşîd Said b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvan Seyyid - Ma'n Ziyade (Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabî, 1979), 285; Humejd b. Ahmed el-Muhalli, "Min Kitabi'l-hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye", *Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistan ve Deylem ve Geylan*, thk. Wilferd Madelung (Beyrut: el-Ma'hadu'l-Almanî li Ebhâsi's-Şarkıyye, 1987), 266.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ (irşadü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/242.

³ Hakim el-Cüşemî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerrame el-Beyhaki, "et-Tabakâtu hâdiyetel-'aşere ve's-sâniyetel-'aşere min şerhi'l-'uyûn", *Fadlu'l-i'tizal ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1986), 382; Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Kitabu tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer (Beyrut: y.y., 1961), 116.

⁴ Cüşemî, "Tabakât", 382; İbn Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 116; Max Horten, "Die Philosophie Des Abu Raschid", *Studien Zur Philosophie des Abu Rasid Nîsâbü'rî*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichete der Atabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986), 1.

⁵ Nîsâbü'rî, *Mesâ'il*, 7; Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü Belhî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2008), 162.

etkilendiği anlaşılan Nîsâbûrî'nin, ona karşı olan saygısı ömrünün sonuna kadar devam etmiştir.⁶

Nîsâbûrî'nin hangi amaçla Nîsâbûr'dan Rey şehrine geldiği bilinmemektedir. Ancak ömrünün ilk yıllarında geldiğini dikkate aldığımızda eğitim amacı ile gelmesi muhtemeldir. Rey şehrini tercih etmesinin sebebi Nîsâbûrî ile muasır olan Bağdadi'nin de aktardığı üzere Büveyhi veziri Sahib b. Abbad'ın Mu'tezile'ye karşı olumlu siyaseti etkili olmuş olabilir.⁷ Hatta bu dönem mihne sonrası süreçte Mu'tezilenin yeniden canlandığı bir dönem olarak kabul edilir. Nîsâbûrî'nin Rey şehrine gelmesinde Kâdi Abdülcebbâr'ın kendisi de etkili olmuş olabilir. Ama kesin olarak bilinen bir şey vardır ki o da Nîsâbûrî'nin Rey şehrine geldikten sonra mensubu olduğu Bağdat Mu'tezilesinden ayrılarak Basra Mu'tezilesine intisap etmesidir. Ömrünün geri kalan kısmında Ebû Haşim el-Cübbâî'nin sıkı bir takipçisi olarak Basra Mu'tezilesinin görüşlerini başta Bağdat ekolü olmak üzere diğer bütün fırkalara karşı savunmuştur.

Nîsâbûrî'nin Rey şehrine gelerek Kâdi Abdülcebbâr'ın ders halkasına katılması hayatında önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu dönemde Nîsâbûrî, Bağdat Mu'tezilesi geçmişinden tamamen ayrılarak, hocası Kâdi Abdülcebbâr'ın öncülüğünde Basra Mu'tezilesinin fikirlerini benimsemeye başlamıştır.⁸ Beşinci yüzyıl itibari ile iki ekol arasında imamet gibi bazı siyasi muhtevaya sahip konuların yanı sıra, ihtilafların daha çok kelamın temel esasları ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu merhalede onun fikir dünyasının oluşumunda Ebû Haşim el-Cübbâî'nin kelami düşünceleri son derece belirleyici olmuştur. Kısa sürede hocasının takdirini kazanan Nîsâbûrî, onun yokluğunda öğrencilerine ders vermesi, kendisine gelen bazı kitap siparişlerinin yazımını Nîsâbûrî'ye havale etmesi,⁹ hocasının takdirini kazandığını gösterdiği gibi onun vefatından sonra mezhep içerisinde riyasete gelmesinin de sebebinin açıklamaktadır.

Nîsâbûrî'nin hangi tarihte ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir. Ancak Kâdi Abdülcebbâr'ın 415 yılında vefat ettiğini dikkate alırsak bu tarihten çok da uzun olmayan bir süre sonra vefat ettiğini söyleyebiliriz. Kendisi kaleme aldığı eserlerle Mu'tezilî düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu eserleri arasında beş tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlar: *Kitabu mesâilü'l-hilâf fi'l-usûl*, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, *İ'câzu'l-Kur'ân*, *Divânu'l-usul fi't-tevhid* ve *Ziyâdâtü's-şerh* adlı eserleridir.

Nîsâbûrî'nin, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin* adlı eseri, Ma'n Ziyade ve Rıdvan Seyyid tarafından yayımlanmıştır.¹⁰ Muhakkikler, bu eserin tahkikini Berlin'de bulunan tek nüshaya dayanarak yapmışlardır.¹¹ Ancak bu baskının bir takım hatalarla malul olduğunu ifade etmek gerekir. Daniel Gimaret, kaleme aldığı bir makalede bu hataların bir cetvelinin yanı sıra isim, kitap ve fırkaların bir indeksini de çıkarmıştır.¹² Ayrıca tez çalışmamızda rahmetli Fuat Sezgin'in kaydından hareketle *el-Mesâil fi'l-hilâf*'ın San'a'daki Mektebetü'l-Evkaf'ta 94574/696 numarada kayıtlı farklı bir nüshasının bulunduğunu belirtmiş ve bütün gayretlerimize rağmen esere bir türlü ulaşamamıştık. Hasan Ansari ve Sabine Schmidtke ilgili numarada kayıtlı bulunan nüshayı değerlendiren uzunca bir makale kaleme almışlardır. Bu çalışmalarında söz konusu yazmanın *el-Mesâil fi'l-hilâf*'ın farklı bir nüshası olmayıp, bilakis *el-Mesâilü'l-hilâf fi'l-usûl* adında tamamen farklı bir eser olduğunu ortaya koymuşlardır.¹³ Bu eser, Nîsâbûrî'nin Mu'tezile içerisindeki polemikleri ele aldığı diğer eserinin aksine Mücebbire, Eş'ariler, Şia, Hariciler ve Mürcie gibi muhalif fırkalara dair eleştirileri içeren daha kapsamlı bir metindir.¹⁴

Nîsâbûrî'nin yazma halinde elimize ulaşan diğer bir eseri ise Kur'ân metninin üstünlüğünü ele alan *İ'câzu'l-Kur'ân*'dır. Metinde Kur'ân metninin üstünlüğünü kabul etmeyen İslam dışı fırkaların yanı sıra Nazzâm başta olmak üzere Kur'ân'ın i'cazının sarfe¹⁵

⁶ Nîsâbûrî, *Mesâil*, 74, 83, 87, 96 166, 180, 188.

⁷ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Albert Nader Nasri (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 129; Abdülkadir el-Bağdadî, *el-Farku beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhayttin Abdülhamit (Kahire: Dâru't-Talâî, 2009), 139; ayrıca bk. Hanifi Şahin, "Abbasiilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii-Sünnî İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 29.

⁸ Cüşemî, "Tabakât", 382; İbn Murtaza, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, 116; Fuat Sezgin, *Tarihu't-turasi'l-Arabî*, çev. Muhammed Fehmi el-Hicazi (b.y.: İdaretü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Cami'e, 1991), 1/626; Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Kadar Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 97-98.

⁹ Cüşemî, "Tabakât", 382; İbn Murtaza, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, 116; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2008), 240.

¹⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*.

¹¹ Berlin-Glazer 12 (5125) numarada kayıtlı nüsha için bk. "Abû Raşid Sa'îd İbn Muḥammad İbn Sa'îd al-Masâ'il fi al-hilâf bayna al-Başiriyyin wa'l-Bağdâdiyyin", *Echo Cultural Heritage Online* (10 Ağustos 2023) https://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHODOCUVIEW?url=/experimental/ismi_proto/UGTHYORG/pageimg&pn=9&mode=imagepath

¹² bk. Daniel Gimaret, "Pour Servir a la Lecture des Masâil d'Abû Rasîd al-Nîsâbûrî", *Bulletin d'études orientales*, IX (11-38) 2012.

¹³ Sabine Schmidtke - Hasan Ansari, "Mu'tazilism after Abd al-Jabbâr: Abû Rashid al-Nîsâbûrî's Kibtâb Masâ'il al-Khilâf fi'l-Usûl", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Georgia: Lockwood Press, 2017), 225. Eserin yazma halini bizimle paylaştığı için Yusuf Arıkaner'e teşekkür ederiz.

¹⁴ Schmidtke - Ansari, "Mu'tazilism after Abd al-Jabbâr: Abû Rashid al-Nîsâbûrî's Kibtâb Masâ'il al-Khilâf fi'l-Usûl", 239.

¹⁵ Kelime manası itibari ile engel olmak anlamına gelen Sarfe, Kur'ân'ın benzerinin insanlar tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmasına rağmen,

bakımından olduğunu ileri süren özel bir grubu da muhatap almaktadır. Ona göre Kur’ân’ın i’câzı, gayba dair verdiği haberler bakımından olduğu gibi aynı zamanda nazil olduğu dönemdeki şairler ve hatipler tarafından ortaya konan edebi ürünlere nispeten daha üstün bir metin olmasından da ileri gelir. Kur’ân’ın fesahat ve belagat açısından üstünlüğü, peygamberin nübüvvetinin en büyük işaretidir. Burada İbn Ravendi ve Ebû İsa el-Verrâk gibi isimler tarafından ileri sürülen şüpheler özellikle dikkate alınmış ve gerekli cevaplar verilmiştir. Eser Melik Suud Üniversitesi kütüphanesinin yazma eserler koleksiyonunda 7752 F 1642/2 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Genel itibarıyla okunaklı olan nüshanın değişik yerlerinde birtakım silikler bulunmakta ve son faslının tamamlanmadığı görülmektedir.

Nîsâbûrî’nin günümüze ulaşan diğer hacimli bir eseri ise *Divânu’l-usûl* *Divânu’l-usûl fi’t-tevhîd*’dir.¹⁶ Ebû Ride tarafından tahkik edilen eserin yazma nüshası Taha Hüseyin’in kültür bakanlığı döneminde Yemen’e gönderilen ilmi heyet tarafından tespit edilmiştir. Kâdi Abdülcebbâr’ın *Muğni*’sinin kayıp ciltlerinden birisi olması düşünülerek kopyası alınmıştır. Nüshasının baş kısmı ile son kısmı eksik olduğu için künyesi tespit edilememiştir. Eseri yayına hazırlayan Ebû Ride, Cüşemî’nin *Tabakât*’ta aktardığı bilgiden hareketle *Divânu’l-usûl* *Divânu’l-usûl fi’t-tevhîd* ismini uygun görmüştür.¹⁷

Nîsâbûrî’ye ait aynı eserin farklı bir bölümü olduğu tahmin edilen diğer bir nüshası ise British Museum’da 8613 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu eserin aynı şekilde baş ve son kısımları eksik olduğu için tam künyesi tespit edilememiştir. Richard Martin, bu nüshanın nübüvvet bölümünü, İslam’da nübüvvet ile ilgili yaptığı bir çalışmada yayımlamıştır.¹⁸ O, da Ebû Ride ile aynı kanaate sahip olup eserin Nîsâbûrî’ye aidiyeti noktasında herhangi bir şüphe taşımasa da *Divânu’l-usûl* yerine *Ziyâdâtü’ş-şerh* ismini tercih etmiştir. Martin ve Ebû Ride eserin isimlendirmesi noktasında farklı argümanlardan hareketle farklı kanaatlere ulaşmışlardır. Biz de metin içerisinde ilgili eserlere atıf yaparken muhakkiklerin tercihlerine sadık kaldık. British Museum’daki nüshanın bazı yerlerinde hasarlar olsa de genel itibarı ile okunaklı olduğunu söyleyebiliriz.

1. MU‘TEZİLE MEZHEBİNDEKİ YERİ

Nîsâbûrî, sadece Rey şehrinde tanınan bir isim değildi. Cürcan ve doğduğu yer olan Nîsâbûr’da da tanınıyordu. Cüşemî’nin aktardığına göre ömrünün belli bir dönemini Cürcan’da geçirmiş ve şehirdeki Mu‘tezilîler ile bir takım münasebetler geliştirmiştir. Şehirdekiler, onun ilmi konumunu takdir etmişler ve ondan *tevhid* ve *adalet* ilkeleri ile başlayan bir eser yazmasını istemişlerdir. O da onların bu taleplerini yerine getirerek *Divânu’l-usûl* adlı eserinin *Tevhid* ve *Adalet* esasları ile başlayan farklı bir versiyonunu kaleme almıştır.¹⁹ Cüşemî’nin aktardığına göre Nîsâbûrî, memleketi olan Nîsâbûr’da kelamcılarının toplanıp müzakere ve münazaralarda bulunduğu bir halkaya sahip idi. Ancak şehirdeki muhaliflerinin baskısına maruz kalmış ve kısa süre sonra şehri terk etmek durumunda bırakılmıştır.²⁰ Söz konusu muhaliflerin kimler olduğu belirtilmese de Ebû Bekr İbn Füreik ile birlikte etkinlikleri giderek artan Eş’arilerin yanı sıra bu dönemde Nîsâbûr başta olmak üzere Horasan bölgesinde en güçlü fırkalardan birisi olan Kerramilerin olma ihtimali yüksektir. Nîsâbûrî’nin muhalifleri tarafından hedef alınarak taciz edilmesi, etkisiz bir kişilik olmayıp bilakis şehirde yaşayan muhaliflerinin tepkisini üzerine çekecek derecede olduğunu göstermektedir.

Nîsâbûrî, Büveyhiler’in ünlü veziri Sahib b. Abbad’ın düzenlediği ve ilmi meselelerin tartışıldığı meclislere zaman zaman katılırdı.²¹ Onun, bu meclislere yetkin bir âlim sıfatı ile mi, yoksa dinleyici kitlesinden birisi olarak mı katıldığı bilinmemektedir. Her halükârda devlet ricalinden insanlarla bir araya geldiği ve elit insanlar tarafından ilmi meselelerin tartışıldığı ortamlarda bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum ona bir yandan yaşadığı dönemde tartışılan konuları birinci elden takip etme fırsatı verirken diğer yandan dönemin önde gelen devlet adamları ve fikir insanları ile temas kurma imkânını sağlamıştır. Buradan hareketle yaşadığı dönemin fikri ve siyasi atmosferini yakından takip ettiğini söyleyebiliriz.

Ebû Reşid en-Nîsâbûrî’nin belki de en dikkat çeken yönü, Mu‘tezile’nin hem Bağdat hem de Basra ekolleri içerisinde hayatının belli evrelerini geçirmiş olmasıdır.²² Önceleri Bağdat Mu‘tezilesine mensup olan Nîsâbûrî, daha sonra Rey şehrine gelerek Kâdi

Allah’ın engellemesi sebebiyle insanların buna güç yitirememesi anlamına gelir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

¹⁶ Ebû Reşid Sa’îd b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Divanu’l-Usul fi’t-Tevhid*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride (Kahire: Vizâretü’s-Sekâfe, 1965).

¹⁷ Nîsâbûrî, *Tevhid*, 11 vd.

¹⁸ Richard C. Martin, *A Mu‘tezilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being Probably the Bab Ala’n-Nubuwwah Form The Ziyadat al-Sharh by Abu Rashid al-Nîsâbûrî* (New York: New York University, 1975).

¹⁹ Cüşemî, “Tabakât”, 383.

²⁰ Cüşemî, “Tabakât”, 383.

²¹ Muhalli, “Min Kitabi’l-Hadâiku’l-Verdiyye fi Menâkibi Eimmeti’z-Zeydiyye”, 266; Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 285.

²² Cüşemî, “Tabakât”, 382.

Abdülcebbar vasıtası ile Behşemîler tarafından temsil edilen Basra Mu'tezilesine geçmiştir. Mu'tezilenin her iki ekolü içerisinde bulunmanın vermiş olduğu tecrübe, kendisine iki ekolün fikirlerine yakından hâkim olma noktasında bir avantaj sağlamıştır. Nîsâbûrî, bu tecrübesinden hareketle her iki ekol arasındaki önemli görülen ve tartışma konusu olan meseleleri içeren *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn* isimli eserini telif etmiştir. Eserin günümüze ulaşmış olması büyük bir heyecan kaynağıdır. Eserde tartışılan konular, yetkin bir isim tarafından kaleme alınması bakımından önemlidir. Ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim el-Cübbâî ve Ebû'l-Kâsım el-Belhi gibi önemli Mu'tezilî temsilcilerin eserlerine yapmış olduğu yoğun atıflar, eserleri günümüze ulaşmayan bu düşünürlerin fikirlerinin bilinmesi ve aralarındaki ihtilafın boyutunun ortaya konması bakımından son derece önemlidir.

Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım dikkat çekicidir. O, Mu'tezilenin iki ekolü arasındaki polemikleri, teorik olarak geniş bir açıdan ele almakta ve ifade etmek gerekirse objektif bir tutum sergilemekten uzak durmaktadır. Basra Mu'tezilesinin görüşlerini daha çok Ebû Ali ve Ebû Haşim ile özdeşleştirirken, Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini ise Belhi ile özdeşleştirmektedir. Ebû Haşim'in görüşlerinin merkeze alındığı eser, daha çok onun Bağdat Mu'tezilesine karşı bir savunusu mahiyetindedir. Ancak her ne kadar Bağdat Mu'tezilesinden ayrılrsa da fikirlerinden etkilendiği eski üstadı Belhi'ye karşı olan saygısını büyük oranda korumakla beraber, onun takipçilerine karşı sert bir üslup kullanmaktan geri durmamaktadır.²³ Beklenenin aksine iki ekol arasındaki ihtilafları önemsemekten gelmek yerine derinlemesine ele almaktadır. Yine beklenenin aksine iki ekolü, aralarındaki ihtilaflara rağmen aynı çatı altında bulunmaları sebebiyle söz konusunu ihtilafları asgariye indirip müşterek bir noktada buluşturmak yerine muhalif olarak gördüğü Bağdatlılara karşı sert bir üslup kullanmaktan çekinmemiştir. Böylece o, iki ekol arasındaki ihtilaflardan hareketle bir sentez yoluna gitmediği gibi söz konusu ekolleri birbirine yakınlaştıracak bir eğilim içerisinde de olmamıştır.

Mu'tezilenin on ikinci tabakasında zikredilen Nîsâbûrî, diğer akranlarına nazaran saf Mu'tezilî bakış açısını büyük oranda muhafaza eden isimlerden birisidir. Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencileri arasında zikredilen ve eserlerine şerh ve ta'lik yazarak günümüze ulaşmasını sağlayan Natık Bilhakk (öl. 424/1032), İbn Mettevey, Mankdim (öl. 425/1033) ve Ferzazi gibi bazı isimlerde Zeydi eğilimler söz konusu iken, Şerif Murtaza (öl. 436/1044) gibi bazılarında ise İmami eğilimler söz konusudur. Bunların yanı sıra on ikinci tabaka içerisinde Zeydî ve İmâmî eğilimleri olan başka isimler de bulunmaktadır.²⁴ Özellikle Büveyhiler döneminde Mu'tezile ve Şia arasındaki yakınlaşma dikkate alındığında Nîsâbûrî'nin ele aldığı konularda Mu'tezilî bakış açısını muhafaza etmesi kayda değer bir gelişmedir. Mesela o imamın masumiyeti noktasında İmamiler tarafından ileri sürülen iddiaları²⁵ kabul etmeyip imamet ile nübüvvet arasında net bir ayırıma gitmektedir. Ona göre imamet siyasi bir makam olup dünyevi maslahatların korunması için gerekli iken, nübüvvet ise Allah'ın kullarına bahsettiği bir lütuf olup uhrevî hayatı ilgilendirmektedir.²⁶ Nîsâbûrî ayrıca Şîî müellifler tarafından Kur'ân'da bir eksiklik olup olmadığı şeklinde gündeme getirilen tartışmalara itibar etmeyip, Kur'ân'ın tam olarak tedvin edilip muhafaza edildiğini ifade etmektedir.²⁷ Şîî müelliflerin sahabeye karşı olumsuz tavırları ve zaman zaman hakaretvari ifadelerine karşı Nîsâbûrî, eserlerinde sahabe hakkında son derece saygın bir üslup ile hitap etmiştir. Bu yaklaşımlarından da anlaşıldığı üzere Şîîlerle Mu'tezile arasında etkileşimin en üst düzeyde yaşandığı bir dönemde saf Mu'tezilî bakış açısını büyük oranda koruma noktasında gayret göstermiştir. Şîîlerin hassas olduğu konularda dahi Mu'tezilî bakış açısı ile yorum yapmaktan geri durmamıştır.²⁸

Nîsâbûrî'yi mezhep içerisinde yeni fikirler ileri süren ve mezhebe yeni bir istikamet tayin eden biri olarak görmek yerine, mezhebe ait birikimi belli oranda sistematize eden ve Mu'tezilî bakış açısının devamını sağlayan bir mütekellim olarak görmek daha doğru olacaktır. Nitekim günümüze ulaşan eserlerine baktığımız zaman Kâdi Abdülcebbar gibi Ebû Haşim başta olmak üzere Basra Mu'tezilesinin çizgisini sürdüren bir isim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu Basra Mu'tezilesine körü körüne bir bağlılık anlamına gelmemelidir. Görüşlerine taassup derecesinde bağlı olduğu Ebû Haşim ve hocası Kâdi Abdülcebbar da dâhil olmak üzere yeri geldiğinde Mu'tezilî öncülerini eleştirmiştir. Mesela mühlette olanın durumu ile ilgili Kâdi Abdülcebbar'ın verdiği cevabın doğru olmadığını ifade ederek eleştirmiş ve konuyla ilgili kendi görüşlerini aktarmıştır.²⁹ Ayrıca görüşlerine büyük oranda sadık kaldığı Ebû Haşim'i de zaman zaman eleştirerek Ebû Abdullah el-Basri (öl. 369/979) ve Kâdi Abdülcebbar gibi mezhep içerisindeki diğer isimlerin yaklaşımlarının daha doğru olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Nîsâbûrî, Ebû Haşimi özellikle

²³ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 284, 285, 286.

²⁴ Cüşemî, "Tabakât", 382; Ahmet Mahmut Subhi, *el-Mu'teziletü fi İlmî'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyyeti, 1985), 332.

²⁵ Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünni Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 97-122

²⁶ Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-Şerh* (Londra: British Museum, Oriental, 8613), 129-131.

²⁷ Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *İcâzu'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu Câmî'ati'l-Melik Suud, Mahtutât, 7752 F 1642/2), 8a-8b.

²⁸ Nîsâbûrî, *İcâzu'l-Kur'ân* (Mahtutât, 7752 F 1642/2), 8b.

²⁹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 348.

³⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 162.

sükûn ve tevliid hakkındaki görüşlerinden dolayı eleştiride bulunmuştur. Onun konuyla ilgili yaklaşım ve istidlallerinin eksikliğini ifade ettikten sonra kendi bakış açısına göre konuyu ele almaktadır.³¹

Nîsâbûrî, Basra Mu'tezilesinin çizgisine sadık kalmakla beraber ekol tarafından ileri sürülen bütün fikirleri baştan kabul ettiğini söyleyemeyiz. Bilakis yeri geldiğinde kendine has fikirler ortaya koymuş ve mezhebe ait birikimi daha sistematik ve tutarlı bir hale getirmiştir. Burada Nîsâbûrî'nin özgünlüğüne ışık tutmak üzere kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerine katılmadığı bazı örnekleri zikretmek istiyoruz.

Nîsâbûrî'nin zaman zaman görüşlerini eleştirdiği isimlerden birisi de Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf'tır. O, Allaf'ın ölümden sonraki hayatın mahiyeti hakkındaki görüşlerini aktararak eleştirir: "Allaf'a göre ölümden sonraki hayat ebedi değildir ve insanlar, ölümden sonra daimi bir sükûnete erişecek olup bu hallerinden haz alacaklardır. Çünkü ona göre ahiret hayatının ebedi olması, Allah ile beraber ebedi varlıkların da olacağı anlamına geleceğinden dolayı mümkün değildir." Nîsâbûrî, Allaf'ın bu ifadelerinin dünyevi ölçütler açısından doğru olma ihtimalinin bulunması ile beraber uhrevî hayat açısından böyle bir çıkarımda bulunmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum, Allah'ın kudret sıfatı ile uyuşmamaktadır. Allah, kadir-i mutlak olduğuna göre ahirette sonsuz bir hayat yaratmaya kadirdir.³² Nîsâbûrî, Allaf'ın bu görüşünün kendi döneminde yaşayan bazı Mürciiler tarafından da savunulduğunu belirtmektedir. Ancak *adalet* ve *tevhid* ilkeleri ile çeliştiği için bu görüşü kabul etmek mümkün değildir.³³

Nîsâbûrî, ahiret hayatının mahiyeti hakkında Cehm b. Safvan ve ashabi tarafından ileri sürülen görüşlerin de doğru olmadığını ifade etmektedir. Nitekim onlar da cennet ve cehennem hayatlarının sonsuz olamayacağını ileri sürerek bu konuda sadece Allah'ın sonsuz olduğunu ifade eden ayetleri delil göstermişlerdir. Nîsâbûrî ise onların bu yaklaşımını Allah'ın kudreti ile çelişip onu âciz bir varlık konumuna indirgeyeceği için reddetmiştir.³⁴

Nîsâbûrî, Basra Mu'tezilesinin önemli isimlerinden birisi olan Ebû Ali el-Cübbâî'yi Kur'ân ile kıraati birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade etmesi üzerine eleştirmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre "kelâm ve ses aynı şeyler değildir. Kelam bâkî (süreklilik anlamında), ses ise sınırlıdır (kesik kesiktir). Kelam cevher, ses ise araz mesabesindedir. Bu bakımdan cevher, aynı anda birden çok yerde bulunamaz. Ancak kelam cevher olmadığı (mana olduğu) için birden çok yerde bulunabilir." Cübbâî'ye göre "bundan dolaydır ki insanlar, aynı anda dünyanın farklı bölgelerinde aynı kelamı okuyabilmektedirler. Bununla beraber hikaye ile hikaye edilen şey arasında mâna bakımından herhangi bir farklılık yoktur ve Kur'ân'da okuduğumuz, yazdığımız, ezberlediğimiz ve dinlediğimiz her şey mâna bakımından Kur'ân ile aynı şeyler olmakla beraber mahiyet bakımından farklı şeylerdir." Cübbâî, Kur'ân ile kıraat arasında ayırım yaptıktan sonra görüşlerini beş açıdan temellendirmektedir.³⁵

Nîsâbûrî, Ebû Ali'nin, Kur'ân ile kıraatin aynı şeyler olmadığı noktasındaki iddialarını aktardıktan sonra bunlara tamamen karşı çıkarak eleştirir. O, Kur'ân ile kıraatin aynı şeyler olduğunu ifade ettikten sonra Cübbâî'nin zikrettiği esasları birer birer ele alarak geçersizliğini ortaya koyar.³⁶

Yukarıda Nîsâbûrî'nin Ebû Haşim'in çizgisini takip edip görüşlerine büyük oranda sadık kaldığını ifade etmiştik. Ancak iki ayrı yerde Ebû Haşim'e itirazlar yönelttiğini tespit ettik. Eleştiri yönelttiği konular *tevlid* ve hareketin mahiyeti hakkındadır.³⁷ O, bu iki konuda kendi görüşlerini aktardıktan sonra Ebû Haşim'den farklı düşündüğünü açık bir şekilde ifade etmektedir. Bununla beraber diğer Mu'tezilî isimlere nazaran Ebû Haşim'e daha az eleştirilerde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Nîsâbûrî'nin, eleştiride bulunduğu isimlerden birisi de *Kitâbü'l-usûl* adlı eserine *Ziyâdâtü's-şerh* adında bir şerh yazdığı Ebû Ali b. Hallâd'dır.³⁸ Dikkat çeken eleştirilerinden birisi şer'atlerin neshi konusundadır. İbn Hallâd'a göre Hz. Musa'dan nakledilen "benim şeriatim asla nesh edilmeyecektir." şeklindeki rivayete haberin sıhhati ve haberin anlaşılması olarak iki açıdan yaklaşılabilir. Sıhhat açısından bakıldığında Yahudilerin büyük bir dini grup oldukları için sıhhat bakımından bir problem olmadığı kabul edilebilir. Ancak asıl problem haberin anlaşılması ve doğru bir şekilde te'vil edilmemesinden

³¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 199.

³² Nîsâbûrî, *Tevhid*, 265.

³³ Nîsâbûrî, *Tevhid*, 269.

³⁴ Nîsâbûrî, *Tevhid*, 269-270 Nîsâbûrî tarafından Ebû'l-Hüzeyl'e yöneltilen diğer eleştiriler için bk. *Tevhid*, 119, 135.

³⁵ Ebû Reşid Sa'id b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-şerh* (Londra: British Museum, Oriental, 8613), 141b-142a.

³⁶ Nîsâbûrî, *Ziyâdât (British)* (Oriental, 8613), 142b-143b; Nîsâbûrî'nin, el-Cübbâî'ye yönelttiği diğer eleştiriler için bk. *Ziyâdât (British)* (Oriental, 8613), 135b, 139a-139b; Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 145; Nîsâbûrî, *Tevhid*, 21, 74-75, 84-85, 137, 139, 141.

³⁷ Nîsâbûrî, *Mesâil*, 199; Nîsâbûrî, *Tevhid*, 3

³⁸ İbn Hallâd'a yönelik eleştirileri için bk. Nîsâbûrî, *Ziyâdât (British)* (Oriental, 8613), 133b-134b, 136a; Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 141; Nîsâbûrî, *Tevhid*, 14, 28-29.

kaynaklanmaktadır. Nîsâbûrî, İbn Hallâd'ın ilk yaklaşımına karşı çıkarak haberin sıhhatinde de problem olduğuna işaret eder. Ona göre Yahudiler, tarihlerinin belli evrelerinde azınlık durumuna düşmüşler ve Babil kralı Buhtunnasr (öl. m.ö. 562) döneminde tamamen kılıçtan geçirilerek yok edilmişlerdir. Dolayısıyla nesiller arasında kesintisiz bir sürekliliğin yaşandığını iddia etmek güç olduğundan haberin inkıtaa uğrama ihtimalinin yüksek olduğunu düşünür.³⁹

Hocası olmasına rağmen Kadi Abdülcebâr da Nîsâbûrî'nin eleştirilerine muhatap olmuştur. Hocasını eleştirdiği konulardan birisi mucizedir. Nîsâbûrî, hocasının mucize konusundaki görüşlerine iki açıdan eleştiride bulunmaktadır. Bunlardan birincisi peygamberler tarafından gösterilen mucizenin, nübüvvetin mi yoksa lütuf ve maslahatın mı bir göstergesi olduğu noktasındadır. Kâdi Abdülcebâr'a göre peygamberler tarafından gösterilen mucizenin, onların nübüvvetine mi yoksa lütuf ve maslahat oluşlarına mı işaret ettiği noktasında herhangi bir ayırım yapmak imkânsızdır. Nîsâbûrî'ye göre bunun arasında bir ayırım yapmak iki farklı şekilde mümkündür. İlk olarak peygamberler bizzat kendi ifadeleri ile bu ayırımı yapabilirler. Mesela peygamber bizzat kendisi: "Bende zahir olan bu mucize, lütuf ve maslahat oluşumun değil, nübüvvetimin bir alâmetidir" der ve bu onun nübüvvetinin bir delili olur. Diğer taraftan bu ayırım bizzat Allah tarafından da yapılabilir. Mesela bir peygamber, peygamberlik iddiasında bulunduğu sırada iddiasını kanıtlamak için Allah'tan mucize istediğinde Allah'ın, onun bu talebine cevap vermesi durumunda söz konusu mucize, onun peygamberliğinin ispatı anlamına gelir.⁴⁰

Nîsâbûrî'nin, mucize konusunda hocasına muhalefet ettiği diğer bir nokta ise evliya ve salih insanlardan keramet tarzı bir takım hallerin meydana gelip gelmeyeceği noktasındadır. Kâdi Abdülcebâr'a göre bu tarz olayların peygamberler dışındaki insanlarda meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu tarz olayların onlarda meydana gelmesi mucizeyi sıradanlaştırdığı gibi onu, nübüvmete delalet eden bir hususiyet olmaktan da çıkarır. Nîsâbûrî ise keramet salih insanlarda meydana gelmesi herkeste meydana geleceği anlamına gelmez diyerek hocasına karşı çıkar. Hocasının bu konudaki kaygısını yersiz bulan Nîsâbûrî, bu tarz olayların herkesin eliyle meydana gelmesi halinde zaten keramet olmaktan çıkacağını ifade eder. Dolayısıyla keramet gibi bir takım olağanüstü olayların ermiş insanların eliyle meydana gelmesinin mümkün olduğunu düşünür.⁴¹

Buraya kadar Nîsâbûrî'nin, Mu'tezilî düşünürlerin bir kısmına yönelik eleştirilerini zikrettik. Ancak onun, mezhep içerisindeki isimlere yönelik eleştirilerinin, aktardıklarımızla sınırlı olmadığını ifade etmemiz gerekir. Nitekim mezhep içerisinde daha birçok kişiye eleştirilerde bulunmaktadır.⁴² Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Nîsâbûrî, her ne kadar Basra Mu'tezilesinin çizgisini devam ettirse de yeri geldiğinde bir takım eleştiriler ileri sürmekte ve kendine has bir yöntem izlemektedir.

2. MU'TEZİLE İÇERİSİNDEKİ POLEMİKLERE YAKLAŞIMI

Nîsâbûrî'nin Mu'tezile içerisindeki polemikleri ele alan eserini incelediğimiz zaman mezhebin yekpare bir bütün olmadığını bilakis kendi içerisinde değişik fraksiyonlara ayrıldığını söyleyebiliriz. Nîsâbûrî'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasında vuku bulan tartışmaları içeren *el-Mesâil fi'l-hilâf Beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin* adlı eserinde yüz elli civarında polemik zikredilmiştir. Ancak buradan hareketle iki ekol arasındaki tartışmalı konuların bunlardan ibaret olduğunu ve başka hiçbir ihtilafın yaşanmadığını ifade etmek mümkün değildir. Nitekim burada ele alınan konular dışında da görüş ayrılıklarının bulunması son derece tabiidir. Hatta aynı ekol içerisinde bulunmalarına rağmen farklı yaklaşımların sergilendiğini ifade etmek mümkündür.

Mezhepler tarihi müelliflerinden Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (öl. 377/987)'ye göre Basra ile Bağdat Mu'tezilesi arasında binden fazla tartışmalı konu vardır ve taraflardan her biri, diğerini küfür ile itham etmiştir.⁴³ Bağdâdî ise iki ekol arasındaki tekfir meselesini şu şekilde aktarmaktadır: "Basra ekolüne mensup olan bazı kişiler, eserlerinde Belhî'nin, on farklı meselede kendilerinden farklı düşündüğü için Ebû Ali ve Ebû Haşim'in ashâbı tarafından tekfir edildiğini zikretmektedirler. Belhi de tam aksine onları tekfir eder. Allah'a hamdolsun ki Ehli Sünnet, her ikisini birden tekfir eder."⁴⁴

Ancak Malatî ile Bağdâdî'nin aksine Nîsâbûrî'nin, Mu'tezile içerisindeki polemiklere yaklaşım tarzına baktığımız zaman her hangi bir tekfir olayının kesinlikle vuku bulmadığını söyleyebiliriz. Bilakis tartışmalarda son derece seviyeli bir üslup hâkimdir. Polemik türü eserlerde sıkça rastladığımız üzere kâfir, dinsiz, fâsik gibi hakaretamiz ifadeler hiçbir yerde kullanılmamış ve

³⁹ Nîsâbûrî, *Ziyâdât (British)* (Oriental, 8613), 81b-82a.

⁴⁰ Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 155-156.

⁴¹ Nîsâbûrî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 156.

⁴² Farklı Mu'tezilî âlimlere yönelik eleştirileri için bk. Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 142, 161, 345 Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât için bk. 74, 83, 86, 286; Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825) için bk. 305; Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (öl. 218/833'den önce) için bk. 345; Ebû Bekr İbnü'l-İhşîd (öl. 326/938) ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (öl. 250/864) için bk. 88.

⁴³ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid Kevseri (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007), 47.

⁴⁴ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 128.

tartışma konusu olan meseleler son derece entelektüel bir üslupla değerlendirilmiştir. Ayrıca Nîsâbü'rî, Bağdat Mu'tezilesine mensup olan âlimlerden Hayyât için "Şeyhuna Ebü'l-Hüseyn", Belhi için ise "Şeyhuna Ebü'l-Kâsım" gibi saygı ifade eden bir üslupla hitap etmiştir.⁴⁵ Bu üslubundan da anlaşılacağı üzere taraflar arasında fikir ayrılığına konu olan bir takım meseleler bulunmakla beraber Nîsâbü'rî'nin eseri dikkate alındığında tekfire varan bir yaklaşım kesinlikle söz konusu olmamıştır.

Nîsâbü'rî'nin, *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eseri, dördüncü yüzyılda Mu'tezilenin iki ekolü arasındaki polemikleri göstermesi bakımından önemlidir. Eserde iki ekol arasındaki tartışmalı konular ele alınırken daha çok Bağdat Mu'tezilesinin temsilcilerinden Ebü'l-Kasım el-Belhi'nin Basra Mu'tezilesinden ise Ebû Haşim el-Cübbâî'nin görüşleri esas alınmıştır. Bu iki ismin tercih edilmesinin sebebi Nîsâbü'rî'nin yaşadığı dönem itibari ile söz konusu isimlerin fikirlerinin daha çok kabul görmüş olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Tartışma konusu olan meselelerde öncelikli olarak Belhi'nin görüşleri ele alınır. Daha sonra da aynı konuya dair Ebû Haşim'in görüşlerine yer verilerek ikincisinin görüşlerinin üstünlüğü ortaya konmaya çalışılır. Abbad b. Süleyman, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Ali b. Hallad ve Ebû Abdullah el-Basri de görüşlerine yer verilen diğer Basralı Mu'tezililerdir.⁴⁷ Bağdat Mu'tezilesinden ise Belhi'nin yanı sıra zaman zaman Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (öl. 300/319 ?) görüşlerine yer verilmektedir. Bununla beraber Nîsâbü'rî, daha çok Ebû Haşim el-Cübbâî ile Ebü'l-Kasım el-Belhi arasındaki tartışmaları ele alır.

Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilaf* adlı eserinde dikkat çeken diğer bir husus ise Mu'tezile mezhebini, Bağdâdîler ve Basriler olarak ikiye ayırdıktan sonra ayrıca mezhep içerisinde mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde bir ayırma daha gitmesidir. Ancak mütekaddimûn ve müteahhirûn ayırımına fazla değinmeyerek daha çok Basriler ve Bağdadiler arasındaki polemiklere yer vermektedir. Ayrıca Mütekaddimûn Mu'tezilesinin hangi dönemde başlayıp ve ne zamana kadar devam ettiğine veya Müteahhirûnun hangi tarihten itibaren başladığına dair her hangi bir başlangıç tayin etmemektedir. Ancak onun; Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir gibi isimleri Mütekaddimûn Mu'tezilesi içerisinde anması, bu sürecin hicri 250'li yıllar ya da biraz sonrasına denk geldiğini göstermektedir.⁴⁸ Bu tarihten sonrası ise Müteahhirûn dönemini oluşturmaktadır.

Nîsâbü'rî, Mütekaddimûn dönem Mu'tezilesi ile Müteahhirûn arasındaki tartışmalara çok nadir değinmekle beraber, bu tartışmaları ele alırken tercihini genelde Müteahhirûn Mu'tezilesinden yana kullanır. Mesela Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Huzeyl (öl. 235/849) arasında yaşanan ihtilafı bir meseleyi ele alırken Ebû Ali'nin görüşünün daha doğru olduğunu ifade eder. Cevherde meydana gelen değişikliğin mahiyeti ile ilgili olan bu tartışmaya göre Ebü'l-Huzeyl, iki cevher arasında ayrışma yolu ile meydana gelen uzaklaşma ya da yakınlaşma sureti ile vuku bulan birleşme cevherin kendisinden ayrı bir şeydir, görüşünü benimserken, Cübbâî ise önceleri bu görüşü savunmakla beraber daha sonra ikisinin aslında aynı şey olduğuna karar verir. Nîsâbü'rî, ikili arasındaki ihtilafı anlattıktan sonra şöyle der: "Söylenildiğine göre Ebû Ali'nin nazarında Ebü'l-Huzeyl'den daha büyük bir kimse yoktu. O, buna rağmen kırk meselede ona muhalefet etti ki bu mesele de onlardan biridir. Ancak bu konuda doğru olan Ebû Ali'nin görüşüdür. Nitekim aynı görüşü Ebû Haşim de savunmuştur."⁴⁹

Nîsâbü'rî Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki polemikleri ele alırken entelektüel ilgilerinin yanı sıra konjonktürel kaygıları da dikkate almaktadır. Özellikle yaşadığı dönem itibari ile Basra Mu'tezilesine mensup ashabından bir kısmının Belhi'nin görüşlerine meyketmesi, onu konu seçiminde daha hassas davranmaya sevk etmiştir. Ashabının Belhi'nin görüşlerine meykettiği konuları özellikle ele alıp değerlendirmek istemiş ve Ebû Haşim'in yaklaşımının doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁰ Onun bu yaklaşımı, ashabının Ebû Haşim'in görüşlerinden uzaklaşarak Belhi'nin görüşlerine meyketmesinden rahatsız olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, Basralı meslektaşlarının hangi konularda Belhi'ye meykettiğini tespit ederek aslında Ebû Haşim'in söz konusu meselelerle ilgili yaklaşımının daha doğru olduğunu ispatlamak istemiştir.⁵¹

Nîsâbü'rî, iki ekol arasındaki polemikleri değerlendirirken pasif bir tutum içerisinde olmamıştır. Yeri geldiğinde kendine has görüşleri de açık bir şekilde dile getirmiştir. Ayrıca kendisini her koşulda Basra Mu'tezilesini savunmaya şartlamış değildir. Bu sebeple Basralı olmakla birlikte Nazzâm, Ebü'l-Huzeyl, Ebû Ali el-Cübbâî ve yakın takipçisi olduğu Ebû Haşim'in görüşlerinin

⁴⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 74, 83, 87, 96, 166, 180, 188.

⁴⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 286; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 139; Maturidi'nin Mutezileye yönelik eleştirilerinde Belhi'yi muhatap alması Belhi'nin bölgedeki etkinliğini gösterdiği gibi dönem itibari ile onunla muasır olması da etkili olmuş olabilir. bk. Ebû Mansûr Muhammedi b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî el-Maturidi, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruşî (Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2016), 405.

⁴⁷ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 82, 91, 142, 161, 118, 154, 162, 196, 198, 288, 202, 315, 299.

⁴⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 126-127.

⁴⁹ Nîsâbü'rî, *Tevhid*, 119, 131-132, 135.

⁵⁰ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 196.

⁵¹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 196-198.

de hatalı olduğunu yeri geldiğinde ifade ederek kendince doğru olanı belirtmiştir.⁵² Bazen de Belhi'yi doğrudan muhatap almış ve Ebû Haşim'in görüşlerine başvurmadan eleştirmiştir.⁵³

Nîsâbü'rî, iki ekol arasındaki polemikleri çoğunlukla Ebû Haşim ve Belhi'nin görüşleri çerçevesinde ele almakla beraber, bazen farklı temsilcilerin görüşlerini de merkeze aldığı görülmektedir.⁵⁴ Mesela Belhi'nin ahabından olduğu ifade edilen bazı Bağdatlı Mu'tezilîlerin, Allah'ı bilmenin lütuf olarak değil, cehaletin kötü olmasından dolayı vacip olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nîsâbü'rî'ye göre onların bu konudaki yaklaşımları yanlış olduğu gibi, Belhi'nin görüşünü de yansıtmamaktadır. Nîsâbü'rî, Belhi'nin de bu konuda Basra Mu'tezilesi gibi düşündüğünü ifade etmektedir.⁵⁵ Onun bu yaklaşımı, Belhi'nin görüşlerine de belli oranda vakıf olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Nîsâbü'rî'nin şu ana kadar aktardığımız yaklaşımlarından da anlaşılacağı üzere o, iki ekol arasındaki polemiklere değinirken veya muhataplarını eleştirirken son derece ilmi bir üslup kullanmaya özen göstermiştir. Belhi ve diğer Bağdat Mu'tezilesine mensup âlimlerin görüşlerine atıfta bulunurken saygı ifade eden bir üslup kullanmıştır. Ancak iki ekol arasında tartışma konusu olan kudret meselesine gelince durum değişmektedir. Nîsâbü'rî, Basra Mu'tezilesinin kudretin, vuku bulmadan önce de kudret olarak isimlendirilebileceğini söylerken, Bağdat Mu'tezilesinden Ahdeb adında bir zatın kudretin, vuku bulmadan kudret olamayacağı görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Nîsâbü'rî'ye göre bu tartışma aslında sadece lafzî ihtilaftan ibarettir. Ahdeb ise ihtilafın lafızdan ibaret olmadığını düşünmektedir. Nîsâbü'rî, ahabı arasına fitne tohumu ekmekle itham ettiği Ahdeb'i bu kanaatinden dolayı şiddetle eleştirir. Hatta eleştirmekle de kalmaz namazlarını kılmayan, Hıristiyanlara muvafakat eden son derece cahil ve aptal bir insan olduğunu ifade eder. Nîsâbü'rî, Sahib b. Abbad'dan Ahdeb hakkında duyduğu bir anekdotu da aktarır. Buna göre Ahdeb, Neccarilerin alt tabakası ile oturup kalkan, onlarla kudret-fiil ilişkisi konusunda birtakım tartışmalara giren ve bu tartışmalarda sürekli mağlup olan birisi olarak aktarılır. Nîsâbü'rî onu, son derece cahil, kelam ilminin inceliklerine vakıf olmayan ve ümmete nifak tohumları ekmeye çalışan birisi olarak takdim eder.⁵⁶

Nîsâbü'rî'nin, ele aldığı bütün konuların aksine kudret konusuna geldiğinde Ahdeb'e bu tarz sert bir üslup ile hitap etmesinin sebebinin tespit etmek güçtür. Mu'tezile'nin on birinci tabaksında bulunan ve tam adı Ebü'l-Hasen el-Ahdeb (öl. IV./X. Yüzyılın sonları) olan bu zat, Bağdat Mu'tezilesine mensup olup, Belhi'nin sıkı bir takipçisidir. Kelam ilmine dair bazı kitaplar kaleme almış ve tartışmalara katılmıştır. En dikkat çeken özelliği ise zayıf ve tutarsız görüşleri benimseyerek bunları Belhi'ye ve Bağdat Mu'tezilesine nispet etmesidir. Bu sebeple onlar tarafından da sevilen bir isim değildir.⁵⁷

Nîsâbü'rî'nin Ahdeb hakkındaki sert tutumunun iki farklı sebebi olabilir. İlk olarak o, Ahdeb'in, eski şeyhi olan Belhi'ye bir takım zayıf görüşleri nispet sebebiyle rahatsızlık duymuş olabilir. Çünkü onun bu tavrı, Belhi'nin ve önceleri bağlı olduğu Bağdat Mu'tezilesinin imajının muhalif fırkalar karşısında zedelenmesine sebep olmuş olabilir. Nitekim Nîsâbü'rî'nin şu ifadeleri bu durumu teyit etmektedir:

“Şeyhimiz Ebü'l-Kasım'ın mezhebine mensup olan ve Ahdeb olarak bilinen biri, cevherin oluşma esnasında bir manadan dolayı bilinemez olduğunu iddia eder ve der ki: 'Ebû Kasım'ın kelamından çıkarılan sonuç budur. (...) Nîsâbü'rî'da da onun ahabından buna cevaz veren birini gördüm. Ancak bu zayıf bir görüştür (mezhep). Çünkü Ebü'l-Kasım (el-Belhi), fazileti ve ilminin derinliğine rağmen böylesine zayıf bir görüşü kabul etmesi ve savunması imkânsızdır. Böyle bir görüşü ancak cehaletin son haddine varmış ve şen'î görüşleri benimseyen Ahdeb savunur. Bu da yetmiyormuş gibi bu kötü görüşlerini Ebü'l-Kasım'ın görüşleriymiş gibi lanse ettirerek ona nispet etmeye çalışıyor.”⁵⁸

Nîsâbü'rî'nin bu ifadeleri Ahdeb hakkında aktarılan *Tabakat*'taki bilgilerle de uyumluluk arz eder.

Öte yandan Ahdeb, Nîsâbü'rî'nin de içerisinde bulunduğu Behşemiyye (Basra) fırkasına karşı birtakım faaliyetler içerisinde bulunmuş olabilir. Bu sebeple Nîsâbü'rî, Ahdeb'i sert bir üslupla eleştirdikten sonra Ebû Haşim'i ve ahabını şu şekilde över: “Allah Teâla, Ebû Haşim'in şanını ve makamını yükseltti. Ona hamd ve senalar olsun. Onun kitapları çokça faydalanılan ve okunan bir hale geldi. İslam ülkelerinin tamamında onun öğrencilerinin öğrencilerine intisap etmeyen hiç kimse kalmadı.”⁵⁹

Nîsâbü'rî'nin, *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserini yayına hazırlayanlar, sehven Nîsâbü'rî ile Ahdeb arasındaki tartışmayı, Behşemiyye

⁵² Nîsâbü'rî, *Tevhid*, 3-4, 265, 269-270, 330; Nîsâbü'rî, *Ziyâdât (British)* (Oriental, 8613), 143b-144a, 135b, 139a,141b-143b; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 315-316.

⁵³ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 130.

⁵⁴ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 130, 305, 345, 363.

⁵⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 334.

⁵⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 284-286.

⁵⁷ Kadi Abdülcebbar, *Fadlu'l-Itizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1986), 379; İbn Murtaza, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, 114.

⁵⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 81.

⁵⁹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 286.

ile İhşidiyye arasında gerçekleşen bir tartışma olarak takdim etmişlerdir. Onları böyle bir kanaate sevk eden husus, Ahdeb'i, Ebû Bekir el-İhşid'in ashabından biri olarak görmüş olmalarından ileri gelmektedir.⁶⁰ Oysa *Tabakat*'ta da aktarıldığı üzere Ahdeb, Bağdat Mu'tezilesinden Belhi'nin ashâbı olup onun fikirlerinin yakın bir takipçisidir. Ayrıca kitabı yayına hazırlayanların da işaret ettiği üzere Ebû Ali el-Cübbâî'nin vefatından sonra Ebû Haşim ile İhşidiyye ekolünün kendisine nispet edildiği Ebû Bekir el-İhşid arasında etkileri uzun süren bir iktidar mücadelesi yaşanmıştır.⁶¹ Ancak Basra Mu'tezilesi içerisinde yaşanan bu mücadelenin izleri ilginç bir şekilde Nîsâbü'rî'nin günümüze ulaşan eserlerinde görülmemektedir. Çünkü Nîsâbü'rî'nin yaşadığı dönemde iki ekol arasındaki mücadele tüm hızıyla devam etmekteydi. Hatta o, bir vesile ile Ebû Bekir İhşid'in cevherin ma'dumiyeti konusundaki görüşlerini aktarırken herhangi bir yorum yapmayarak sadece olduğu gibi aktarması dikkat çekicidir.⁶² Dolayısıyla yayına hazırlayanların ileri sürdüğü üzere Nîsâbü'rî ile Ahdeb arasında yaşanan polemik, Behşemiyye ile İhşidiyye arasındaki bir polemikten ziyade iki isim arasındaki bir tartışmadan ibarettir.

3. MU'TEZİLİ DÜŞÜNCEDEKİ DEĞİŞİMİN BİR GÖSTERGESİ OLARAK SARFE TEORİSİNE YAKLAŞIMI

Nîsâbü'rî'nin Mu'tezilî gelenek karşısındaki tutumunu en iyi ortaya koyan örneklerden birisi *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde ele aldığı sarfe teorisisidir. Sarfe konusundaki yaklaşımı, ilk dönem Mu'tezilesi ile son dönem Mu'tezilesi arasındaki farklılığı ortaya koyduğu gibi, geç dönem Mu'tezilesi ile Sünnî düşünce arasındaki yakınlaşmayı göstermesi bakımından da önemlidir. Bu eserde dikkat çeken diğer bir husus ise Büveyhiler döneminde yaşamış olmasına rağmen Şîîler tarafından Kur'ân'da bir eksiklik olduğu yönündeki iddialara kesin bir surette karşı çıkmasıdır. Böylece o, bir yandan Mu'tezilî gelenek içerisinde bir hesaplasmaya girerken, diğer yandan siyasi olarak yakınlaşmalarına rağmen Şîîlerin Kur'ân'a yönelik iddialarına karşı çıkmaktadır. Bu esnada belki de farkında olmayarak genel Sünnî kabul ile ortak bir zeminde buluşmaktadır. Aslında Basra Mu'tezilesi ile Sünnîlik arasındaki bu yakınlaşma, Şehristânî'nin de ifade ettiği gibi Cübbâîler döneminden itibaren başlamış, Kâdi Abdülcebâr ve Nîsâbü'rî ile birlikte daha belirgin bir hale gelmiştir. Olayın sarfe teorisi açısından dikkat çeken yönü Nîsâbü'rî ile aynı dönemde yaşayan Bakillânî'nin konuyla ilgili görüşlerinin tam aksi yönde olmasıdır. Bakillânî'nin çizgisini takip eden Fahreddin Râzi (öl. 606/1210) de Kur'ân'ın Sarfe teorisi bakımından i'câzını kabul etmiştir. Râzi, Nazzâm tarafından savunulan Sarfe'nin geçerliliğini farklı açılardan ileri sürdüğü delillerle teyit ettiği gibi bu konuya dair *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz* adında müstakil bir kitap da kaleme almıştır. Mu'tezilî orijinli olan bir teorinin sonraki dönem Mu'tezilîler tarafından eleştirilmesi ve muhalifleri olan Eş'ariler tarafından savunulması mezhepler tarihinden alışık olduğumuz üzere mezheplerin ve fikirlerin başladığı gibi devam etmediğinin güzel bir örneğini sunmaktadır.

Kelime anlamı olarak “engellemek, geri çevirmek” gibi anlamlara gelen *sarfe*, istilâhî açıdan: “Arap ediplerinde belâğat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücü bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan bir İ'câzu'l-Kur'ân teorisisidir.”⁶³ şeklinde tarif edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın metin olarak üstün bir kitap olmayıp, insanlar tarafından bir benzerinin meydana getirilmesinin mümkün olduğu fikri, ilk olarak erken dönem Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden Ebû Musa el-Murdar tarafından ileri sürülmüştür.⁶⁴ Daha genç olan meslektaş Nazzâm ise onun bu teorisini sarfe kavramı altında ele alıp teorik açıdan zenginleştirerek daha ileri bir boyuta taşımıştır. Kaynaklarda aktarıldığı üzere o, peygambere ait bütün mucizeleri inkâr ettiği gibi Kur'ân'ın nazım açısından üstün bir kelam oluşunu da kabul etmemiştir.⁶⁵ Onu İbn Ravendi'nin saldırılarına karşı koruyan Hayyât, onun Kur'ânla ilgili görüşlerini şu şekilde aktarır: “Nazzâm Kur'ân'ın içerdiği gaybî haberler bakımından nübüvvetin hücceti olarak görüyordu.”⁶⁶ Hayyât'ın aktardığı bu bilgi, Şehristânî tarafından da teyit edilmektedir. O, Nazzâm'ın konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde aktarır: “Nazzâm, Kur'ân'daki i'câzdan kastın, içerdiği geçmiş ve geleceğe dair haberler olup, şayet

⁶⁰ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 11-13 ayrıca sayfa 284'teki ikinci dipnot.

⁶¹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 11; İbn Murtaza, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, 107-108; İhşidiyye ile Behşemiyye arasındaki mücadeleyi ele alan özel bir çalışma için bk. Orhan Şener Koloğlu, “Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi : Kısa Bir Tarihsel İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 285-298.

⁶² Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 87-88.

⁶³ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 273; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

⁶⁴ Ebû'l-Muzaffe el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-în ve temyîzu'l-fırakati'n-nâciyeti anî'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2010), 56; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kısra Salih Ali (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 81.

⁶⁵ İsferâyîni, *Tebîr*, 62; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min kitâbu's-şecere*, thk. Wilferd Madelung (Kutubhane-i Tahassusi Tarihi'l-İslami ve'l-Edyân, 1372), 16; Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Fahri, *Telhîsu'l-beyân fi zikri-ehl-i edyân*, thk. Reşid Hayyûn (Beyrut: Dâru'l-Medârik, 2011), 132.

⁶⁶ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, *Kitabü'l-intisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 27-28.

Allah, Arapları aciz bırakıp menetmeseydi onlar, fesahat ve belagat açısından Kur'ân'ın bir benzerini getirebilirlerdi demiştir."⁶⁷

Nîsâbü'rî de Nazzâm'ın Sarfe teorisini eleştirmeden önce onun bu teori ile neyi kastettiğini ortaya koyma ihtiyacı duyar:

"Bil ki Nazzâm Kur'ân'ın i'câzının sarfe yolu ile olduğunu ileri sürüyor. Ona göre peygamber gönderilmeden önce Araplar, fesahat ve belagat bakımından Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymaya kadirler. Ancak peygamber geldikten sonra bundan menedildiler. Nazzâm'ın bu görüşünü kendisinden sonra gelen bazıları (müteahhirun) destekleyerek bazı şüpheler ileri sürdüler. Biz ise burada sarfe'nin yanlışlığını ortaya koyacağız."⁶⁸

Onun bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Nazzâm, Kur'ân'ın i'câzını reddetmemiş bilakis lafızdan ziyade mana bakımından olduğunu düşünmüştür.

Nîsâbü'rî'nin Sarfe teorisi üzerinden Nazzâm'a yönelttiği eleştiri, yazma halinde günümüze ulaşan *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserin üçte biri gibi önemli bir kısmına denk gelmektedir. Sarfe konusundaki eleştirileri Nazzâm ile sınırlı kalmayarak *Ashabu'-Sarfe* olarak isimlendirdiği ve Şii-Mu'tezilî Şerif el-Murtaza'nın da aralarında bulunduğu bir grubu hedef almaktadır. Nîsâbü'rî, *Ashabu's-Sarfe* olarak isimlendirdiği grup tarafından ileri sürülen "şayet Arapların güçleri ellerinden alınmasaydı Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyabilirlerdi" şeklindeki iddianın, son derece tutarsız ve kendi içerisinde çelişkiler içerdiğini ileri sürmektedir. Çünkü bu tarz bir iddiayı ileri sürenlere göre Kur'ân'ın, gayb hakkında verdiği haberlerin de üstün bir metin olduğuna işaret etmeyecektir.⁶⁹

Nîsâbü'rî'ye göre bu tarz bir iddiayı ileri sürmek, belli bir konuda bilgin olan bir insanın aniden bilgisiz, akli başında olan bir insanın da aniden akılsız olduğuna hükmetmek demek olur. Başka bir ifade ile fıkıh ilminde yetkin olan bir fakihin aniden cahil bırakılması ya da hat sanatında mahir olan bir hattatın aniden bütün yeteneklerinden yoksun bırakılması her ne kadar mümkün değilse güçlü olan şairlerin aniden bilgisiz bırakılması da mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın, insanların sahip oldukları yetenekleri ellerinden alarak onlara Kur'ân'ın benzerini getirmekle meydan okuması mantıksız olurdu. Böyle bir şey mümkün olsa bile Allah'ın onlara i'câz yönüyle değil de *sarfe* açısından meydan okuması gerekirdi ki böyle bir durum söz konusu olmamıştır.⁷⁰

SONUÇ

Büveyhiler döneminde yaşamış bir âlim olan Nîsâbü'rî, ele aldığı meselelerde Mu'tezilî bakış açısını büyük oranda korumuştur. İmamet meselesi başta olmak üzere Kur'an, nübüvvet ve keramet gibi konularda Şia'yı eleştirmiştir. Mu'tezile arasında Şii temayüllerin giderek güçlendiği bir dönemde yaşasa da salt Mu'tezilî bakış açısını büyük oranda korumuştur. Bu yönü ile o, Mu'tezilî-İmâmi veya Mu'tezilî-Zeydi eğilimleri temsil eden Şerif Murtaza, İbn Metteveyh, Ebü'l-Kâsım el-Büsti gibi Kâdi Abdülcebbâr'ın diğer öğrencilerinden ayrılır. Hocasının gözde öğrencisi olmasının yanı sıra klasik Mu'tezilî çizgiyi muhafaza etmesi onu hocasının vefatından sonra mezhebin riyasetine taşımıştır.

Nîsâbü'rî'yi Kâdi Abdülcebbâr'ın diğer talebelerinden ayıran en önemli yönü, ömrünün belli bir evresini Bağdat Mu'tezilesi içerisinde geçirdikten sonra geri kalanını da Basra Mu'tezilesine intisap ederek geçirmiş olmasıdır. Bu tecrübe ona Basra ve Bağdat ekollerini yakından tanıma imkânı sunmuştur. Ancak kendisi bu tecrübeden hareketle iki ekol arasında aracı bir rol üstlenmediği gibi söz konusu ekollerin mevcut birikimi üzerinden bir sentez yoluna da gitmemiştir. Bilakis Basra ekolüne geçtikten sonra eski geçişini unutarak Bağdat ekolüne ağır eleştiriler yöneltmiştir. Nîsâbü'rî, Basra Mutezilesinden Ebû Haşim'in görüşlerini merkeze alarak başta Belhî olmak üzere Bağdat Mu'tezilesine karşı savunmuştur. Böylece Basra Mu'tezilesinin mevcut birikimini sistematize etmek, gerektiğinde eleştirmek ve daha anlaşılır bir hale getirmek sureti ile kendisinden sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır.

Nîsâbü'rî'nin görüşlerinden hareketle Mu'tezilenin ilk dönemi ile sonraki dönemi arasında kayda değer bir değişikliğin yaşandığını ifade etmek mümkündür. Bağdat Mu'tezilesinden ziyade kendisinin de mensubu olduğu Basra Mu'tezilesinin fikri anlamda Sünnî düşünceye daha yakın bir çizgiye kaydığı görülmektedir. Şehrîstânî'nin de haklı olarak ifade ettiği bu yakınlaşma, imamet, nübüvvet ve mucize gibi bazı kelami konuların yanı sıra Kur'ân'ın mahiyeti noktasında ileri sürülen tartışmalarda daha net bir şekilde görülmektedir. Bilindiği üzere Mihne ve sonrası süreçte Mu'tezile ile Sünnî düşüncenin Ehl-

⁶⁷ Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82; Ayrıca bk. Osman Aydın, *Akıl Din Söylemi Farklı Yönleri ile Mutezile Ekolü* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 313-315.

⁶⁸ Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 36.

⁶⁹ Nîsâbü'rî, *İ'câzu'l-Kur'ân* (Mahtutât, 7752 F 1642/2), 46a, 54a, 58a, 61a.

⁷⁰ Nîsâbü'rî, *Ziyâdâtü's-şerh*, 44.

i Hadis kanadı arasında yaşanan en temel tartışma Kur'ân metninin yaratılmış olup olmadığı noktasında idi. Ancak Nîsâbü'rî'nin yaşadığı hicri dördüncü yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Kur'ân'ın yaratılması ile ilgili tartışmalar, önemini büyük oranda yitirmiş olup, daha çok Kur'ân metninin mucizevi bir boyutunun olup olmadığı noktasına yoğunlaşmıştır. Bu konu Brahmanlar ve Sümeniler gibi bazı İslam dışı dini grupların yanı sıra, Ebû İsa el-Verrâk ve öğrencisi İbn Râvendî gibi önceleri Mu'tezilî olup daha sonra Mu'tezileden ayrılan isimler tarafından da teorik bir zeminde ele alınıp tartışılmıştır. Gerek içeriden ve gerek dışarıdan Kur'ân metninin üstünlüğüne yönelik ileri sürülen bu tarz eleştiriler, hem Mu'tezileyi hem de muhalifleri olan Sünnîleri ortak bir hedefte birleştirmiştir. Kâdi Abdülcebbâr ve Nîsâbü'rî gibi Mu'tezilîlerin yanı sıra Bakillânî gibi Sünnî kelamcılar da Kur'ân metninin üstünlüğünü ele alan *İ'câzu'l-Kur'ân* adında bir takım eserler kaleme almışlardır. Ancak Nîsâbü'rî'yi diğerlerinden ayıran yönü, Kur'ân'ın muciz bir metin oluşuna halel getirdiği gerekçesiyle Nazzâm gibi sonraki Mu'tezilî düşünürler üzerinde etkili olan bir ismi ileri sürdüğü Sarfe teorisi sebebiyle ciddi anlamda eleştirmesidir. Onun bu eleştirileri müteahhirun dönem Mu'tezilesinin ilk dönem Mu'tezilesine karşı eleştirilerinin bir örneğini ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Ayrıca Nîsâbü'rî'nin, *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserinde görüldüğü üzere söz konusu iki ekol arasında teorik açıdan kayda değer birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalardan hareketle her mezhepte olduğu gibi Mu'tezile içerisinde de bir takım fikir ayrılıklarının bulunduğu ifade etmek mümkündür. Ancak Sünnî kaynaklarda aktarıldığı üzere ihtilaflardan doğan herhangi bir tekfir söz konusu değildir. Zaman zaman tartışmaların dozajı artsa da tekfirden uzak bir üslup kullanmaya özen gösterilmiştir. Nîsâbü'rî, iki ekol arasındaki polemiklerin tartışıldığı *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserinde yüz elliden fazla meseleyi ele almaktadır. Tartışmaya açtığı konuların hiç birinde Bağdat Mu'tezilesini tekfir etmemekle beraber, taraflardan birinin diğerini tekfir ettiğine dair herhangi bir şey de aktarmamıştır. O, Bağdat Mu'tezilesinden olmalarına rağmen eski hocası Belhî'ye ve Hayyât'a karşı olan saygısını her fırsatta ifade etmiştir.

Yazar Katkıları: Fikir- E.Y., M.Z.İ.; Tasarım- E.Y., M.Z.İ.; Denetleme- M.Z.İ.; Kaynaklar-E.Y.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi E.Y.; Analiz ve/veya Yorum- E.Y.; Literatür Taraması- E.Y.; Yazıyı Yazan- E.Y.; Eleştirel İnceleme- M.Z.İ.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Contributions: Concept – E.Y., M.Z.I.; Design- E.Y., M.Z.I.; Supervision- M.Z.I.; Resources- E.Y.; Data Collection and/or Processing- E.Y.; Analysis and/or Interpretation- E.Y.; Literature Search- E.Y.; Writing Manuscript- E.Y.; Critical Review- M.Z.İ.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Akoğlu, Muharrem. *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2008.

Arpağuş, Hatice K. "Bağdat Mu'tezile Ekolü Belhî Örneği". *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyum*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleri ile Mutezile Ekolü*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Kadar Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bağdadî, Abdülkâdir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Talâî, 2009.

Bağdadî, Abdülkâdir. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Albert Nader Nasri. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.

Cüşemî, Hakim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerrame el-Beyhâkî. "et-Tabakâtu hâdiyete'l-'aşera ve's-sâniyete'l-'aşera min şerhi'l-'uyun". *Fadlül-'i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Eymen Fuad Seyyid. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1986.

Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2022.

Ebû Temmâm. *Bâbu's-şeytân min kitâbi's-şecere*. thk. Wilferd Madelung. Kütübhâne-i Tahassusi Târihi'l-İslâmî ve'l-Edyân, 1372.

Echo Cultural Heritage Online. "Abû Raşîd Sa'îd ibn Muḥammad ibn Sa'îd al- al-Masâ'il fî al-hilâf bayna al-Başıriyyîn wa'l-Bağdâdiyyîn". Erişim 10 Ağustos 2023. https://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/experimental/ismi_proto/UGTHYORG/pageimg&pn=9&mode=imagepath

Fahrî, Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Telhîsü'l-beyân fi zikr-i ehl-i edyân*. thk. Reşîd Hayyûn. Beyrut: Dâru'l-Medârik, 2011.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b Osman. *Kitabü'l-İntisâr ve'r-red ala İbnî'r-Ravendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1993.

- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemü'l-Üdebâ (irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Horten, Max. "Die Philosophie Des Abu Raschid". *Studien Zur Philosophie des Abu Rasid Nîsâbü'rî*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institut für Geschichete der Atabisch-İslamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya. *Kitabü Tabâkâtî'l-Mu'tezile*. thk. S. D. Wilzer. Beyrut: y.y., 1961.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciyeti anî'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2010.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Tunus: Daru't-Tunûsiyye, 1986.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 285-298.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.
- Martin, Richard C. *A Mu'tazilite Treatise On Prophethood And Miracles. Being Probably the bab Ala'n-Nubuwwah Form The Ziyadat al-Sharh by Abu Rashid al-Nîsâbü'rî*. New York: New York University, 1975.
- Maturidi, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruşî. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2016.
- Muhallî, Humeyd b. Ahmed. "Min kitabî'l-hadâikü'l-verdiyye fî menâkibi e'immeti'z-Zeydiyye". *Ahbârü e'immetiz-Zeydiyye fi Taberistan ve Deylem ve Geylan*. thk. Wilferd Madelung (Beyrut: el-Ma'hadü'l-'Almânî li Ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1987.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed. *Divanü'l-usûl fi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1965.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdîyyîn*. thk. Rıdvan Seyyid - Ma'n Ziyâde. Beyrut: Ma'hadü'l-İnmaî'l-'Arabî, 1979.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü Câmî'ati'l-Melik Su'ûd, Mahtûtât, 7752 F 1642/2, 1a-71a.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed. *Ziyâdâtü'ş-şerh*. Londra: British Museum, Oriental, 8613.
- Schmidtke, Sabine - Ansari, Hasan. "Mu'tazilism after Abd al-Jabbâr: Abû Rashid al-Nîsâbü'rî's Kibtâb Masâ'il al-Khilâf fi'l-Usûl". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. Georgia: Lockwood Press, 2017.
- Sezgin, Fuat. *Tarihü't-Turâsî'l-'Arabî*. çev. Muhammed Fehmi el-Hicâzî. y.y.: İdaretü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Câmî'a, 1991.
- Subhi, Ahmet Mahmut. *el-Mu'tezile fi 'ilmi'l-ke'lâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Şahin, Hanifi. *Şi'lerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şiî Kaynaklarında Sünnî Algısı*. Mana Yayınları, 2016.
- Şahin, Hanifi. "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şiî-Sünnî İlişkileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 17-42.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kîsrâ Sâlih Ali. Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

EXTENDED SUMMARY

In this paper, we have examined the position of Abū Rashīd al-Nīsābūrī in the Mu'tazilite school and his approach to the polemics within the school. As one of Qāḍī 'Abd al-Jabbār's leading students, al-Nīsābūrī assumed the leadership of Basra Mu'tazilites after his teacher's death. Although there is not much information about his life in the sources, it is reported that he belonged to Mu'tazila of Baghdād in the early years of his life and was influenced by the views of Abū al-Qāsim al-Balkhī, who had a great reputation in the Khorasan region. It is not known for what purpose Nīsābūrī left Nīsābūr for the city of Rey and left the Mutazilites of Basra to join the Mutazilites of Baghdād. However, considering that he came in the early years of his life, it is likely that he came for the purpose of education. The reason he preferred Rey was the favorable policy of the Buyids vizier Sāhib b. Abbād towards the Mu'tazilites. In fact, this period is considered as a period in which Mu'tazila revived in the post-*Mihna* period. Qāḍī 'Abd al-Djabbār himself may have been influential in Nīsābūrī's visit to the city of Rey. However, what is known for certain is that after arriving in Rey, Nīsābūrī left the Mu'tazilī school of Baghdād and joined the Mu'tazilī school of Basra. In his surviving works, which are written from the perspective of the Mu'tazilī school of Basra, he continues to refer extensively to al-Balkhī's views. The fact that he belonged to the Mu'tazilī school of Baghdād in the early years of his life and later became a member of the Mu'tazilī school of Basra gave him the opportunity to get to know both schools closely. Based on this experience, he wrote a work on the polemics between the two schools and defended the views of Abū Hāshim al-Jubbā'ī against the Baghdād Mu'tazilites. When we examine al-Nīsābūrī's views closely, we can say that he preserved his Mu'tazilite point of view to a great extent, despite living during the period of the Buyids, when Shī'ite tendencies began within the Mu'tazila. He tried to make the Mu'tazilite heritage more systematic and comprehensible by following the path of his teacher rather than putting forward different ideas and approaches. He also put forward some unique approaches. In particular, he criticized early Mu'tazilī thinkers such as al-Nazzām on the issue of *ṣarfa* (turning away from imitating the Qur'ān) and took a position close to the general Sunnī view. As al-Shahristānī states, it is possible to see this close positioning of the Basra Mu'tazilites to Sunnī thought in al-Nīsābūrī's views on prophethood and miracles. The most important aspect that distinguishes al-Nīsābūrī from other students of Qāḍī 'Abd al-Jabbār is that he spent a certain phase of his life in the Baghdād Mu'tazila and the rest of his life in the Basra Mu'tazila. This experience gave him the opportunity to get to know the schools of Basra and Baghdād closely. However, he did not assume an intermediary role between the two schools based on this experience, nor did he try to synthesize the existing knowledge of these schools. On the contrary, after he joined the Basra school, he forgot his past and criticized the Baghdād school heavily. Thus, he systematized the existing accumulation of the Basra Mu'tazilites, criticized it when necessary, and made it more comprehensible so that it could be passed on to later generations. Based on al-Nīsābūrī's views, it is possible to state that there was a significant change between the early period of the Mu'tazilites and the later period. Rather than the Mu'tazilī school of Baghdād, the Mu'tazilī school of Basra, of which he was a member, shifted closer to Sunnī thought in intellectual terms. As is known, the most fundamental debate between the Mu'tazilites and the Ahl al-Hadīth wing of Sunnī thought during and after the Mihna was whether the text of the Qur'an was created or not. However, by the last quarter of the fourth century of hijra, when Nīsābūrī lived, the debates about the creation of the Qur'ān had lost much of its importance and focused more on whether the Qur'ānic text had a miraculous dimension. In addition to some non-Islamic religious groups such as the Brahmans, this issue was also discussed and debated on a theoretical basis by some Mu'tazilites, such as Abū Isā al-Warrāq and his disciple Ibn Rāwandī, who later broke away from the Mu'tazilites. Such criticisms of the superiority of the Qur'ānic text, both internal and external, united both the Mu'tazilites and their opponents, the Ahl al-Sunna, in a common goal. Mu'tazilites such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār and al-Nīsābūrī, as well as theologians of the Ahl al-Sunna such as al-Bāqillānī, wrote a number of works on the superiority of the Qur'ānic text called *I'jāzu al-Qur'ān* (the Qur'ān's inimitability). However, what distinguishes al-Nīsābūrī from the others is that he criticized the theory of *ṣarfa* put forward by a name like al-Nazzām, who was influential on later Mu'tazilite thinkers, on the grounds that it damaged the Qur'ān's status as a miracle text. His criticism is also important in that it is an example of the criticism of the Mu'tazilites of the later period against the Mu'tazilites of the early period. Moreover, as seen in al-Nīsābūrī's *al-Masā'il fi al-Khilāf*, there are some theoretically significant debates between the two schools. Based on these discussions, it is possible to state that there are some differences of opinion within the Mu'tazilites as in every sect. However, contrary what is reported in Sunnī sources, there was no *takfīr* (identifying someone as an unbeliever) arising from these disagreements. Although the dosage of the discussions increased from time to time, care was taken to use a style far from *takfīr*. Nīsābūrī discusses more than one hundred and fifty issues in his work *al-Masā'il fi al-Khilāf*, in which the polemics between the two schools are discussed. He does not identify the Mu'tazilites of Baghdād as unbelievers in any of the issues he discusses, nor does he quote anything that suggests that either side identify the other as unbeliever. He expressed his respect for his former teacher al-Balkhī and al-Khayyāt at every opportunity, even though they belonged to the Baghdād Mu'tazilites. In our study, we used the documentation technique to identify the extant works of al-Nīsābūrī in both manuscript and printed form. These works were analyzed by content analysis, and the results were evaluated.

Haset ve Gıpta Duygusunun Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Research on the Relationship of Malicious and Benign Envy with Religiosity and Psychological Well-Being

Esra İRK¹ 
İbrahim GÜRSES² 

¹Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

²Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye



öz

Çeşitli disiplinlerde farklı açılardan ele alınan haset ve gıpta duygusu, yoğunluğuna bağlı olarak, bireyin hayatını yapıcı veya yıkıcı yönde etkileme potansiyeline sahiptir. Haset, çeşitli gerilim alanlarına ve çatışmalara yol açarken gıpta, güçlü ve derin motivasyonlara imkân tanımaktadır. Bu açıdan haset ve gıpta, dönüşüm ya da çözülme dinamiğinin bir parçası olarak işlev görmektedir. Bu çalışmanın amacı, dindarlık ve psikolojik iyi oluş ile haset ve gıpta arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını ve eğer varsa bu ilişkinin yönünü tespit etmektir. Bu doğrultuda 18-65 yaş aralığında Bursa’da ikâmet eden 179’u erkek, 335’i kadın olmak üzere toplam 514 katılımcıdan oluşan çalışma grubuna *Haset ve Gıpta Ölçeği*, *Dindarlık Ölçeği* ve *Psikolojik İyi Oluş Ölçeği* uygulanmıştır. Google Form aracılığı ile toplanan veriler SPSS 25.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, dindarlık ve psikolojik iyi oluş ile haset arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte dindarlık ve psikolojik iyi oluş ile gıpta arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Haset, Gıpta, Psikolojik İyi Oluş.

ABSTRACT

Malicious and benign envy, explored from different perspectives in various disciplines, can have either constructive or destructive impacts on an individual's life, depending on their intensity. Malicious envy leading to tensions and conflicts in several domains, whereas benign envy allows for strong and deep motivations. In this context, both malicious and benign envy function as integral parts of the dynamics of transformation or disintegration. The aim of this study is to find out if there is a meaningful relationship between religiosity, psychological well-being, and malicious and benign envy, and to determine the direction and degree of the relationship if it exists. In accordance with this purpose, *BeMaS-T Benign and Malicious Envy Scale*, *Religiosity Scale*, and the *Psychological Well-Being Scale* are applied to a study group comprising 335 females and 179 males, aged between 18 and 65, living in Bursa. Data are collected using Google Forms and analyzed using the SPSS 25.0 program. The results have revealed that there is a meaningful negative correlation between religiosity and psychological well-being with malicious envy. However, no meaningful correlation between religiosity and psychological well-being with benign envy has been confirmed.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Malicious Envy, Benign Envy, Psychological Well-Being.

Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında 2022 yılında hazırladığı “Değer Yıkıcı Bir Duygu Olarak Haset Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Esra İRK
E-mail: eirk@pau.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 12.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 17.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 28.04.2024

Atıf: İrk, Esra - Gürses, İbrahim. “Haset ve Gıpta Duygusunun Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 106-121.

Cite this article as: İrk, Esra - Gürses, İbrahim. “A Quantitative Research on the Relationship of Malicious and Benign Envy with Religiosity and Psychological Well-Being”. *Journal of Ilahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 106-121.



GİRİŞ

İnsanoğlu sıradan olayların ve olağanüstü durumların güdülediği, farklı renkte ve yoğunlukta duygular deneyimlemektedir. Birey, tecrübe ettiği bu duygular doğrultusunda çeşitli tepkiler geliştirmektedir. Bu şekilde haset ve gıpta da bireyin zihnî, hissî ve davranışsal gelişimine katkı sağlayan ya da psikolojik açıdan gerilemesine yol açan iki farklı duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal karşılaştırma ile ortaya çıkan haset duygusu, bireyin diğerine yönelik algısını tahrif ederek yıkıcı etkileşim alanlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zira bu duygu, bireyin içgörü gelişimini ve empatik davranışlar sergilemesini büyük ölçüde engellemektedir. Diğer yandan gıpta, yeni açılım ve kazanımlara izin vererek kişinin kendisine yönelmesini ve potansiyellerini keşfedip gelişmesini sağlayan bir ivmelenmeye yol açmaktadır. Bu doğrultuda gayret etme, çalışma, daha iyisi için uğraş verme gibi eylemlerin daha fazla sergilenmesine imkân tanımaktadır. Hasedin ben merkezli ve köreltici tabiatının aksine gıpta, sosyal ilişkileri güçlendirmekte ve kişisel gelişime öncülük etmektedir.

Klinik psikoloji, psikanaliz, sağlık, pozitif psikoloji gibi araştırma alanlarında bireysel bakış açısıyla ele alınan haset duygusu, örgütsel psikoloji ve sosyal psikolojide evrimsel bakış açısıyla incelenmektedir.¹ Haset, bireyin benlik saygısını zayıflatarak fiziksel ve psikolojik iyi oluş halini etkilediği için kişilik psikologlarının; uyum, üreme ve hayatta kalma için ihtiyaç duyulan kaynaklara erişme sürecindeki fonksiyonundan dolayı evrimsel psikologların; sosyal etkileşimlerde ise etkili bir uyarıcı görevi gördüğü için sosyal psikologların ilgi alanına giren bir konu olmuştur.² Dinî literatürde ise haset hem manevî gelişimi ve ahlakî formasyonu engelleyen hem de Yaraticının verdiklerine yönelik memnuniyetsizliğe ve doyumсуzulğa yol açarak O'nun takdirini yargılamaya ve hatta O'na isyana sevk eden bir duygu olarak görülmektedir. Çünkü haset eden kişinin arzuladığı şeylerden yoksun kalması, sahip olduklarını görece anlamsız kılmakta; “neden” ve “niçin” ile başlayan sorulara ve en nihayetinde Allah'a meydan okumaya dönüşebilmektedir. Bu yüzden hem psikolojinin hem de dinlerin ortak noktasında bulunan bir kavramın ele alınmış olması bu çalışmanın önemini arttırmaktadır.

Batı'da yetmişli yıllardan itibaren sosyal psikoloji alanında çalışılan konulardan biri olmasına rağmen, haset ve gıptanın yerli alanyazında yeterince yer almadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu iki duygunun din psikolojisi alanına tanıtılması bakımından öncü bir adım olan bu çalışma, din psikolojisi alanına özgün bir değer katmayı ummaktadır. Diğer yandan Batı'da farklı değişkenlerle ilişkisi incelenen haset ve gıptanın, dindarlık ile ilişkisini doğrudan konu edinen araştırma ise oldukça sınırlı düzeydedir. Bu yüzden çalışmamızın az sayıdaki alan araştırmasından biri olacağını ileri sürmek mümkündür.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Haset ve Gıpta Kavramı

Genellikle yukarı doğru sosyal karşılaştırmayla birlikte ortaya çıkan haset,³ başkasının üstün nitelikleri, başarıları veya varlıkları karşısında, onlara sahip olmayan bireyin bu avantajları arzulaması ya da diğerinin bu avantajlardan yoksun olmasını dilemesi ile birlikte ortaya çıkan olumsuz duygusal tepki olarak tarif edilmektedir.⁴ Hakiki ya da hayalî bir eksikliği sembolize eden bu duygu,⁵ arzu edilen nesnelere veya hedeflere başka birisinin ulaştığı görüldüğünde aşağılık duygusu, suçluluk, hınç, özlem/hasret, hayranlık,⁶ öfke, açgözlülük, hayal kırıklığı, kendine acıma, kin, intikam⁷ gibi birbirinden farklı bir dizi duygusal deneyimle birlikte açığa çıkmaktadır.

Nesnesi sınırsız bir çeşitlilik gösteren haset, belirli bir ortam veya zamanla mukayyet bir duygu değildir. Kişilik özellikleri, maddî varlıklar, belirli pozisyonlar,⁸ saygınlık,⁹ statüsü yüksek kimselerle kurulan ilişkiler gibi bireyin olumlu bir öz değer edinmesi için değerli olarak gördüğü pek çok şey¹⁰ haset kaynakları arasında zikredilebilir. Bu nedenle haset kaynaklarını sınırlandırmak

¹ Andrea Caputo, “The Social Construction of Envy in Scientific Community: An Analysis of Scholarly Psychological Publications”, *Studia Psychologica* 56/2 (2014), 122.

² Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior* (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), 3.

³ Chen Yang - Rixin Tang, “Validating the ‘Two Faces’ of Envy: The Effect of Self-Control”, *Frontiers in Psychology* 12 (2021), 7.

⁴ W. Gerrod Parrott - Richard H. Smith, “Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy”, *Journal of Personality and Social Psychology* 64/6 (1993), 906.

⁵ Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 23.

⁶ W. Gerrod Parrott, “The Emotional Experience of Envy and Jealousy”, *The Psychology of Jealousy and Envy*, ed. Peter Salovey (New York: Guilford Press, 1991), 13-14.

⁷ Manfred F.R. Kets de Vries, *Sex, Money, Happiness, and Death: The Quest for Authenticity* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 148.

⁸ Aaron Ben-Ze'ev, “Envy and Jealousy”, *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 491.

⁹ George M. Foster vd., “The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior”, *Current Anthropology* 13/2 (1972), 168.

¹⁰ Raymond Angelo Belliotti, *Dante's Inferno: Moral Lessons from Hell* (New York: Palgrave Macmillan, 2020), 198.

veya daraltmak mümkün değildir. Çünkü bir başkası için sıradan veya alışılmış olarak görülen bir nesne veya durum, diğeri için oldukça önemli ve anlam yüklü olabilmektedir.

Haset, ahlakî değerleri bozucu bir nitelik taşıdığı için pek çok dinî gelenek ve kültürde onaylanmayan bir duygudur. Haset eden kimseler de bu duygunun kınandığını ve günah olarak görüldüğünün farkında oldukları için¹¹ çoğu zaman haset duygularını itiraf etmekten utanırlar.¹² Çünkü haset, şeytanca ayartılmanın temel işaretlerinden birisi olarak görülmektedir. Şeytan, elindekilerden hoşnut olmayan bir kimsenin etrafını izlemesine yol açar. Haset ise elde olmayanı güzel ve çekici kılarak huzursuzluğa ve rahatsızlığa neden olur. Haset dolu gözlerle çevresini izleyen içten içe ilahî adaleti sorgulamaya başlar. Haset ettiği müddetçe de başkasının sahip olduklarına göz diker.¹³ Hasedin bazı olumsuz duygu ve davranışları içinde taşıması nedeniyle dinî değerler yelpazesini zedeleyebilecek hatta tahrip edebilecek potansiyelinin, bu duygunun dinî/ahlakî açıdan zararlı ve tehlikeli görülmesinin önemli bir nedeni olduğu söylenebilir.

Literatürde haset, kötücül (malicious envy) ve iyicil (benign envy) yönüne işaret eden iki boyutuyla ele alınmıştır.¹⁴ Bu iki boyut, çeşitli dillerde farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Örneğin, Arapça (hasad ve gıpta), Türkçe (haset ve gıpta), Lehçe (zazdrość ve zawiść), Felemenkçe (benijden ve afgunst) gibi dillerde haset ve gıptayı ifade etmek için iki farklı kelime kullanılırken, İtalyanca (invidia), İngilizce (envy) ve İspanyolca (envidia) gibi dillerde haset ve gıpta, tek kelime ile ifade edilmektedir. Bununla birlikte haset ve gıptanın tek kelime ile ifade edildiği dillerde bireyler, iki farklı duygusal deneyimi hatırlamaktadırlar.¹⁵

Hayranlık, özlem,¹⁶ takdir etme ve övgü¹⁷ gibi nitelikleri içinde barındıran gıpta, kötü niyet ve düşmanlıktan yoksun bir duygu olarak açıklanmaktadır. Bu duyguda haset eğiliminden kaynaklanan rakibini aşağıya çekme veya ona zarar verme gibi olumsuz eylemlerin aksine¹⁸ rakiple eşit konuma gelmeyi ya da rakibi geçmeyi hedefleyen olumlu eylemler yer almaktadır. Başka bir anlatımla gıpta, bireyin diğerine oranla daha aşağı bir konumda olduğuna dair farkındalığı ve bununla birlikte kişisel gelişime yönelerek aradaki eşitsizliği ortadan kaldırma isteğinin bir göstergesidir.¹⁹ Gıptada diğeriyle ilişkiyi olumlayan bir durum söz konusudur. Bu duygu, kişiye kendisini keşfetme ve inşâ etme imkânı tanıyarak diğerine yönelik yapıcı mekanizmaların devreye girmesine izin vermektedir.

1.2. İslam Düşüncesinde Haset ve Gıpta

İslam düşüncesinde haset, Allah'ın başkasına verdiği zenginlik, yetenek, makam-mevki gibi iyilik ve güzelliklere göz dikme ve onların yok olmasını isteme olarak tanımlanmıştır.²⁰ İsfahânî, hasedin tanımında yer alan kötücül niyete ek olarak bu niyetin gerçekleşmesi için çaba gösterme gerekliliğini zikreder.²¹ Görülmektedir ki İslam alimleri hasedin “memnuniyetsizlik”, “göz dikme”, “çekememe” “yokluğunu arzulama” gibi olumsuz durumları ihtiva ettiği konusunda ittifak halindedirler.

İslam alimleri hasedi, sağlıklı bir kişilik gelişimini engelleyen ve kalbe zarar veren benlik hastalıklarından biri olarak görmektedirler.²² Gazâlî, haset edeni, düşmanına hırsıyla taş atmaya çalışan ancak attığı taşların her biri kendisine isabet edip yaralanan kimseye benzetirken,²³ Muhâsibî, başkasına zarar vermek isterken kendi kurduğu tuzağa kendi düşen birisine

¹¹ Bénédicte Vidaillet, *Workplace Envy* (London: Palgrave MacMillan, 2008), 21-22.

¹² Solomon Schimmel, “Envy in Jewish Thought and Literature”, *Envy: Theory and Research*, ed. Richard H. Smith (Oxford: Oxford University Press, 2008), 22.

¹³ Özgür Taburoğlu, *Nazar Başkası Nasıl Görür?* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 34.

¹⁴ Jan Crusius - Jens Lange, “What Catches the Envious Eye? Attentional Biases Within Malicious and Benign Envy”, *Journal of Experimental Social Psychology* 55 (01 Kasım 2014), 9; Niels van de Ven vd., “Leveling Up and Down: The Experiences of Benign and Malicious Envy”, *Emotion* 9 (01 Temmuz 2009), 423.

¹⁵ Van de Ven vd., “Leveling Up and Down”, 420.

¹⁶ Richard H. Smith - Sung Hee Kim, “Comprehending Envy”, *Psychological Bulletin* 133/1 (2007), 49.

¹⁷ Laura Quintanilla - Kristine Jensen de López, “The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology”, *Culture & Psychology* 19/1 (01 Mart 2013), 78.

¹⁸ Russell Belk, “Benign Envy”, *AMS Review* 1/3 (01 Aralık 2011), 130.

¹⁹ Lorenz Graf, “Conceptualizing Envy for Business Research”, *Advances In Business-Related Scientific Research* 1/2 (2010), 131.

²⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İbn Kayyım Tefsiri Bedâ'ü't-Tefsîr*, çev. Mehmet Ali Kara vd. (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 4/661; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Kur'an*, çev. Mehmet Karadeniz (İstanbul: Özgü Yayınları, 1993), 6/494.

²¹ Ebu'l-Kâsım er-Râgıb İsfahânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 261.

²² İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 173; İbn Teymiyye, *Güzel Ahlak* (İstanbul: Pinar Yayınları, 2015), 291; Ebu Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhani/Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 88.

²³ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 470.

benzetir.²⁴ Mevlânâ ise hasedi saldırgan bir kurt ile tasvir eder. Kurdun etrafındakilere zarar vermesi gibi haset de kişinin manevî yolculuğunda elde edebileceği iyi ve güzel şeyleri bozmakta ve yok etmektedir.²⁵

Bunun yanında Kur'ân'ın hasetle ilgili psikolojik tahliller yapmamıza yarayacak ayetlere sahip olduğu görülmektedir.²⁶ Bu ayetler incelendiğinde hasedin Allah'a isyan etmeye neden olan motivasyonların başında geldiği, dogmatik düşünmenin, ötekileştirmenin, kötülükte ısrar etmenin sembolü olduğu ve inanç noktasında kişinin gerçeği bilmesine rağmen onu bâtil olanda ısrarla direnmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Tüm bunlar da hasedin ulaşabileceği tehlikeli boyutu gözler önüne sermektedir. Bu yüzden Kur'ân'da hasetçinin kötülüğünden sakınılması gerektiği "*Haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden Allah'a sığınırım*"²⁷ ayeti ile açıkça dile getirilmektedir. Haset edenin kötülüğünden Allah'a sığınmak, haset eden kimsenin başkalarında bulunan iyi ve güzel şeyleri, söz ve fiille yok etmesinden Allah'a sığınmak anlamına gelmektedir.²⁸ Çünkü haset eden kimse hasedini aktif hale getirdiğinde muhatabındaki güzelliği bozmak için çaba harcayan bir kimse haline gelir. Başarı, güzellik, kalite haset edilende durdukça, haset eden kendisini yer bitirir. Bu yüzden haset, önce haset edeni yok eden bir duygudur.

Hadislere baktığımızda hasedin, tarihsel ve kültürel arka planına işaret edilmekle birlikte²⁹ hasedin yıkıcı ve yakıp kül edici tabiatına,³⁰ dinî ve itikadî açıdan derin problemlere yol açtığına ve sağlıklı bir kişilik gelişimini engellediğine dikkat çekilmiş³¹ ve bu duygunun olası tehlikesine karşı inananlar ikaz edilmiştir.³² Bu hadisler, hasetten uzak bir gözle, başkalarının da istek ve ihtiyaçlarını göz önünde tutmayı gerektiren bir anlayışın önemine işaret etmektedir.

Gıpta ise bir kişinin, başkasında olan nimet ve iyiliğin benzerini onun elinden gitmesini arzu etmeksizin, kendisi için de istemesi olarak tanımlanmaktadır.³³ Bir şeye yönelik hoşnutluk, beğeni, sevgi gibi anlamları ihtiva eden gıpta,³⁴ iyilik ve güzelliklerin çoğalmasını dilemek anlamına da gelmektedir.³⁵ Bu duygu, kişiyi uygun olan doğru davranışları yapmaya, iyi ve olgun insanları model almaya ve iyilik yapmada önde gidenlerden olmaya güdülemektedir.³⁶ İslam geleneğinde hasetle başa çıkma konusunda güçlü bir duygu olan gıpta, olumlu davranış kalıplarına hareket imkânı sağlar. Hasette görülen "onda olmasın bende olsun" arzusu gıptada "onda olsun ama bende de olsun" isteğine dönüşerek işlevsel ve olumlu bir anlam kazanır.

1.3. Dindarlık ile Haset ve Gıpta İlişkisi

Sosyal ilişkilerden ekonomiye, ruh sağlığından ruhsal rahatsızlıklara, sosyal medyadan tüketim alışkanlıklarına ve iş performansına kadar pek çok farklı değişkenle ilişkisi araştırılan haset ve gıpta duygusunun dindarlıkla bağlantısı üzerinde yapılan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Bu kapsamda Türk din psikolojisi literatüründe Ergün Çalşımşek tarafından yetişkin örneklem grubu üzerinde yapılan araştırma örnek gösterilebilir. Dinî tutum, öz saygı, haset ve gıpta arasındaki ilişkilerin incelendiği bu çalışmada, haset ve dinî tutum arasında negatif yönlü ve düşük kuvvette bir korelasyon tespit edilmiş; gıpta ve dinî tutum arasında ise anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.³⁷

Bahsi geçen çalışmanın haricinde dindarlığın pozitif duyguları harekete geçirdiğini destekleyen çalışmalar da bulunmaktadır. Din ve dindarlık, inanan bireylerde minnettarlık, huşu, dinginlik, umut ve sevinç gibi pozitif duyguları beslemekte,³⁸ olumsuz

²⁴ Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye, Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Filiz Şahin - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 567.

²⁵ Abdurrezzak Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 83.

²⁶ el-Bakara 2/30-34, 109; el-Mâide 5/ 27-31; el- Yusuf 12/8-10.

²⁷ el-Felak 119/5.

²⁸ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/335.

²⁹ Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr: Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*, çev. İsmail Mutlu vd. (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), 1/260.

³⁰ Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütfi Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), "Edeb", 44, (No: 4903).

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatiboğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), "Mukaddime", 9 (No: 66), "Zühd", 24 (No: 4216).

³² Ebu İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), "Birr", 24 (No: 1935).

³³ Ramazan Yazıcı, *Haset* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 109.

³⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Allah Sevğisi*, çev. İshak Emin Aktepe – Ahmet Akbaş (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012), 302.

³⁵ Ebû Zekeriyâ Muhıyddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009), 3/360.

³⁶ Ebu'l-Hasen Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn*, çev. Halit Zavalısız (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2021), 594.

³⁷ S. Zeynep Ergün Çalşımşek, *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 72-73.

³⁸ Barbara Fredrickson, "How Does Religion Benefit Health and Well-Being? Are Positive Emotions Active Ingredients?", *Psychological Inquiry* 13 (01 Ocak 2002), 211.

duygulardan olumlu duygulara geçişi hızlandırmaktadır.³⁹ Özellikle meditasyon veya dua gibi dinî/manevî içerikli etkinliklere düzenli katılım, bireylerde pozitif duyguları yükseltme ve negatif duyguları engelleme kapasitesini arttıran işlevsel ve yapısal nöral değişiklikler sağlayabilmektedir.⁴⁰ İçsel huzuru tahkim etmede işlevsel bir yönü olan dinî yaşam tarzının güçlü ve derin motivasyonlar sağlaması dolayısıyla pozitif duyguları öne çıkardığı düşüncesi, bu araştırmacıların dayanak noktalarından biridir.

Tüm bunlardan hareketle dinî inanç, öğretisi ve pratiklerin salt şekli ve formel kuralların ötesinde bireyin duygularını sağlıklı ve doğru bir şekilde yansıtmayı, agresif duygularını daha düşük düzeyde tecrübe etmesi, dürtüsel davranışlarını denetim altına alması gibi yapıcı etkileri olduğu söylenebilir. Böylece haset, gurur, kibir gibi insan-insan ve insan-Allah ilişkisini büyük oranda tehdit eden ve zayıflatan duyguların etki alanı daralarak psikolojik dengenin ve bütünlüğün korunması sağlanmış olur.

1.4. Psikolojik İyi Oluş ile Haset ve Gıpta İlişkisi

Günlük deneyimin duygusal yönlerini kapsayan psikolojik iyi oluş,⁴¹ daha çok kişisel gelişimi sağlama, hedeflerin bir anlam taşıması ve diğer insanlarla sağlıklı ilişkiler kurabilme olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram, bireyin kendisini iyi hissetmesini, hayata dair pozitif izlenimlere sahip olmasını ve üretkenliğini kapsamaktadır.⁴²

Bireyin bilişsel ve davranışsal safhalardaki eylemlerini etkileyen psikolojik iyi olma halinin, doğası itibarıyla, duygular üzerinde de bir yansımalarının olması beklenmektedir. Araştırma sonuçları da psikolojik iyi oluş ile haset ve gıpta düzeyi arasında anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmalarda haset ve depresyon arasında pozitif bir ilişki olduğu⁴³ ve hasedin, depresyonu yordadığı görülmüştür.⁴⁴ Diğer yandan aşağılık algısı ile bu algıdan kaynaklı ortaya çıkan olumsuz benlik saygısı da haset ve gıpta duygusunu ele alan araştırmacılar tarafından incelenmiştir.⁴⁵ Bu kapsamda Batı'da yapılan çalışmalarda, öz saygı düzeyi arttıkça haset duygusunun azaldığı tespit edilmiştir.⁴⁶ Yerli literatürü incelediğimizde, Çırpan ve Özdoğru tarafından yetişkin örneklem üzerinde yürütülen çalışmada, haset ile nevrozizm arasında zayıf olmakla birlikte pozitif yönlü bir ilişki, gıpta ile nevrozizm arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmuştur.⁴⁷ Ergün Çalşımşek'in araştırmalarında da gıpta ile öz saygı arasında pozitif yönlü ve düşük kuvvette, haset ile öz saygı arasında ise negatif yönlü ve düşük kuvvette bir korelasyon saptanmıştır.⁴⁸ Zira haset eden kimseler, kendilerini başkaları tarafından değerli ve kabul görmüş hissetmezler. Kişinin açıkça farkında olamayacağı bu eksiklik veya ihtiyaç da onaylanma ve saygı görme eksikliğini sembolize eden her türlü şeye karşı haset hissini güçlendirmektedir.⁴⁹ Narsistik kişilik bozukluklarında da haset, önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kişilik bozukluğuna sahip hastalar üzerinde yapılan klinik çalışmalar, saldırganlığın temel duygusal dışavurumu olarak hasedin önemli bir unsur olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁰

1.5. Amaç

Bu araştırmada bireylerin dindarlık, psikolojik iyi oluş ile haset ve gıpta düzeyleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda araştırmamız, dindarlık ile haset arasında negatif yönlü bir ilişki, gıpta ile pozitif yönlü bir

³⁹ Patty Van Cappellen - Bernard Rimé, "Positive Emotions and Self-Transcendence", *Religion, Personality, and Social Behavior*, ed. Vassilis Saroglou (New York: Psychology Press, 2014), 133-140.

⁴⁰ Christopher T. Burris - Raluca Petrican, "Religion, Negative Emotions, and Regulation", *Religion, Personality, and Social Behavior*, ed. Vassilis Saroglou (New York: Psychology Press, 2014), 103.

⁴¹ Peter Warr, "A Study of Psychological Well-Being", *British Journal of Psychology* 69/1 (1978), 111.

⁴² Gurbet Bozkurt, *Evlî Bireylerde Aldatma Eğiliminin Psikolojik İyi Oluş ve Evlilik Doyumu Açısından İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35-36.

⁴³ Richard H. Smith vd., "Dispositional Envy", *Personality and Social Psychology Bulletin* 25/8 (01 Ağustos 1999), 1017; Brian T. Gold, "Enviousness and Its Relationship to Maladjustment and Psychopathology", *Personality and Individual Differences* 21/3 (1996), 318.

⁴⁴ Xinheng Jiang - Jinyu Wang, "The Causal Relationship Between Envy and Depression: A Cross-Lagged Regression Analysis", *Social Behavior and Personality: An International Journal* 48/12 (02 Aralık 2020), 4-5.

⁴⁵ Maria Miceli - Cristiano Castelfranchi, "The Envious Mind", *Cognition and Emotion* 21 (01 Nisan 2007), 452.

⁴⁶ Jose L. Duarte, *The Effects of Scarcity and Self-Esteem on the Experience of Envy* (Arizona State University, 2011), 17; Caroline Cretti, "The Relationship Between Envy, Life-Satisfaction, and Self-Esteem for Female Readers of Women's Online Personal Lifestyle Blogs", *Dissertation Abstracts International* (2015), 58; Jennifer K. Vrabel vd., "Self-Esteem and Envy: Is State Self-Esteem Instability Associated with the Benign and Malicious Forms of Envy?", *Personality and Individual Differences* 123 (01 Mart 2018), 103.

⁴⁷ Yasemin Çırpan - Asil Ali Özdoğru, "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Dilsel Eşdeğerlik, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 18/6 (2017), 584.

⁴⁸ Ergün Çalşımşek, *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi*, 73.

⁴⁹ Richard S. Lazarus - Bernice N. Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 34.

⁵⁰ Otto F. Kernberg, *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders* (Yale University Press, 2004), 34.

ilişki olacağı varsayımına dayanmaktadır. Ayrıca araştırmanın diğer değişkenlerinden olan psikolojik iyi oluş düzeyi arttıkça haset skorlarında bir azalma görüleceği, gıpta skorlarında ise bir yükselme görüleceği yine araştırmanın hipotezleri arasında yer almaktadır.

2. YÖNTEM

Bu çalışma için etik komite onayı Bursa Uludağ Üniversitesi'nden (Tarih: 29 Ocak 2021, Sayı: 2021/01) alınmıştır. Ayrıca çalışmaya katılan tüm katılımcılardan yazılı onam alınmıştır.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2021 yılında Bursa'da ikâmet eden 18-65 yaş aralığındaki toplam 514 birey oluşturmaktadır. Araştırmada yer alan katılımcıların demografik bilgileri Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1.					
<i>Katılımcıların Demografik Özellikleri</i>					
Kategorik Değişkenler	N	%	Kategorik Değişkenler	N	%
Cinsiyet			Meslek		
Kadın	335	65,2	Öğretmen	116	22,6
Erkek	179	34,8	Din Görevlisi	24	4,7
Yaş			Akademisyen	42	8,2
18-30	246	47,9	Esnaf	48	9,3
31-40	138	26,8	Öğrenci	104	20,2
41-50	87	16,9	Memur	52	10,1
51-65	43	8,4	Ev Hanımı	78	15,2
Gelir Düzeyi			Özel Sektör Çalışanı	50	9,7
Düşük	48	9,3	Medeni Durum		
Orta	423	82,3	Evli	282	54,9
Yüksek	43	8,4	Bekar	232	45,1
Eğitim Durumu			Yaşanılan Yer		
İlkokul/Ortaokul	27	5,3	Köy/Kasaba	30	5,8
Lise	52	10,1	İlçe	78	15,2
Ön lisans	42	8,2	Şehir	134	26,1
Lisans	275	53,4	Büyükşehir	272	52,9
Lisansüstü	118	23			

2.2. Kullanılan Ölçme Araçları

Bu araştırmada veri toplama yöntemi olarak tarama araştırması tekniği olan anket tercih edilmiştir. Aşağıda yer alan ölçme araçlarını içeren anket formu toplamda 45 maddeden oluşmaktadır.

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek amacıyla anketin başlangıcında cinsiyet, yaş, eğitim durumu, meslek, sosyo-ekonomik durum, medeni durum ve yaşanılan yer hakkındaki sorulardan oluşan bu kısım, 7 maddeden oluşmaktadır.

2.2.2. BeMaS-T Haset ve Gıpta Ölçeği

Lange ve Crusius tarafından geliştirilen ölçek, haset ve gıpta olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek, 10 maddelik ve 6'lı likert tipindedir. Yapılan güvenilirlik çalışmasında haset alt ölçeği için Cronbach α iç tutarlılık katsayısı .89, gıpta alt ölçeği Cronbach α iç tutarlılık katsayısı .85, olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, ölçeğin güvenilirliğinin yüksek olduğunu

göstermektedir.⁵¹ Ölçeğin Türkçeye uyarlama çalışmaları Çırpan ve Özdoğru tarafından yapılmıştır. Türkçe uyarlama çalışmalarında madde sayısında bir değişikliğe uğramayan ölçek, 6'lı likert tipi cevaplandırma tarzına sahiptir. Yaptıkları çalışmada Çırpan ve Özdoğru, Cronbach α katsayısını haset alt boyutu için .86 ve gıpta alt boyutu için .78 olarak tespit etmişlerdir. Elde edilen bu sonuçlar, ölçeğin psikometrik açıdan güçlü olduğunu ortaya koymaktadır.⁵² Ölçeğin bu araştırmada elde edilen Cronbach α katsayısı haset alt boyutu için .71 ve gıpta alt boyutu için .72 olarak tespit edilmiştir.

2.2.3. Dindarlık Ölçeği

Ayten tarafından doktora çalışması çerçevesinde geliştirilen Dindarlık Ölçeği, 4'lü likert tipinde hazırlanmış olup iki alt boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlar, inanç-etki ve bilgi-ibadet boyutlarıdır. Ölçeğin psikometri değerleri ise şu şekildedir: Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (.830), Bartlett's Test of Sphericity değeri ($\chi^2=2325, 27; p=000$). Araştırmada ölçeğin genel Cronbach α katsayısı .800 olarak tespit edilmiştir. İnanç-etki alt boyutu (fak-1) için Cronbach α değeri (.743) ve bilgi-ibadet boyutu (fak-2) için Cronbach α değeri (.742) olarak bulunmuştur.⁵³ Daha sonra Ayten-Yıldız tarafından ölçek, 5'li likert tipi haline getirilmiştir. Bu şekliyle çalışmanın iç tutarlılık analizinde ölçeğin genel Cronbach α değeri (.774) olarak tespit edilmiştir. İnanç-etki alt boyutu (fak-1) için Cronbach α değeri (.669) ve bilgi-ibadet alt boyutu (fak-2) için Cronbach α değeri (.668) olarak hesaplanmıştır. Bu veriler ölçeğin istatistikî açıdan güvenilir olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Ölçeğin bu araştırmada elde edilen Cronbach α katsayısı ise .77'dir.

2.2.4. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Ryff tarafından geliştirilen ve başlangıçta 120 madde olarak hazırlanan ölçek, özerklik, diğerleriyle pozitif ilişkiler, yaşam amacı, çevresel hakimiyet, bireysel gelişim ve kendini kabul alt boyutlarından oluşmaktadır.⁵⁵ Daha sonra Ryff ve arkadaşları yürüttükleri bir çalışmada ölçeği, her bir alt ölçeği 14 madde olmak üzere toplam 84 maddelik bir ölçme aracı olarak yeniden geliştirmişlerdir.⁵⁶ Ryff ve Keyes ise ölçeğin kullanılabilirliğini arttırmak için 18 maddelik kısa form oluşturmuş ve kısaltılmış alt ölçeklerden .70 ile .89 arasında değişen yüksek ve anlamlı düzeyde korelasyonlar elde etmişlerdir.⁵⁷ Bu çalışmada kullanılan ölçek, Ryff ve Keyes tarafından revize edilmiş ölçeğin Türkçeye uyarlanmış versiyonudur. 5'li likert tipine sahip ölçeğin Türkçeye uyarlama çalışmaları İmamoğlu tarafından yapılmıştır. Ölçeğin bu formu üzerinde yapılan analizlerde ölçeğin genel Cronbach α katsayısı .79 olarak tespit edilmiştir.⁵⁸ Ölçeğin bu araştırmada elde edilen ölçek geneli Cronbach α katsayısı ise .68'dir.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için hazırlanan anket formu 2021 yılında Bursa'da ikâmet eden katılımcılara uygulanmıştır. Uygulamaya geçmeden önce araştırmanın amacı hakkında katılımcılara bilgi verilmiş ve katılımın gönüllülük esasına dayandığı bildirilerek katılımcıların onayı alınmıştır. Toplanan veriler, SPSS 25 paket programıyla çözümlenmiş olup Pearson Korelasyon Analizi ve Basit Doğrusal Regresyon Analizi yoluyla işlenerek araştırma bulgularına dönüştürülmüştür.

3. ÖLÇEKLERLE İLGİLİ BULGULAR

3.1. Normallik Analizi

Tablo 2'de araştırma verilerinin normal dağılım gösterip göstermediğine bakmak üzere çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiş ve elde edilen betimsel istatistiklere aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

⁵¹ Jens Lange - Jan Crusius, "Dispositional Envy Revisited: Unraveling the Motivational Dynamics of Benign and Malicious Envy", *Personality & Social Psychology Bulletin* 41 (22 Aralık 2015a), 287-291.

⁵² Çırpan - Özdoğru, "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması", 580-582.

⁵³ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 106.

⁵⁴ Ali Ayten - Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 289.

⁵⁵ Carol D. Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1072.

⁵⁶ Carol D. Ryff vd., "My Children and Me: Midlife Evaluations of Grown Children and of Self", *Psychology and Aging* 9/2 (1994), 197.

⁵⁷ Carol D. Ryff - Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 720-721.

⁵⁸ E. Olcay İmamoğlu, "Self-Construal Correlates of Well-Being", *Unpublished Manuscript* (2004); akt. Başak Beydoğan, *Self-Construal Differences in Perceived Work Situation and Well-Being* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 82-83.

Tablo 2. <i>Veri Dağılımının Normalliğini Değerlendirmeye Yönelik Betimleyici İstatistikler</i>						
Ölçek Türü	N	Ort.	Ortanca	Tepe Değer	Çarpıklık	Basıklık
Haset	514	1,647	1,400	1,00	,981	,386
Gıpta	514	3,248	3,200	3,80	-,052	-,416
Dindarlık	514	4,319	4,400	4,30	-,820	,452
Psikolojik İyi Oluş	514	3,672	3,722	3,78	-,271	-,155

Tablo 2'ye bakıldığında aritmetik ortalama ile ortanca ve tepe değerinin her bir ölçek için birbirine yakın olduğu, veri grubunun normal dağılımda +1,00 ile -1,00 arasında olması gereken çarpıklık ve basıklık katsayılarının da uygun aralıkta yer aldığı görülmektedir.⁵⁹ Bu değerlere göre araştırmamızda kullanılan her bir ölçeğe ait veri grubunun normal dağılım sergilediği söylenebilir.

3.2. Ölçek Toplam Puanlarıyla İlgili Betimsel İstatistikler

Araştırmanın değişkenlerine ait ortalama ve standart sapma değerleri ile en küçük ve en büyük değerleri Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. <i>Ölçek Toplam Puanlarıyla İlgili Betimsel İstatistikler</i>						
Ölçek Türü	N	Ort.	Std. Sapma	En Küçük Toplam Puan	En Büyük Toplam Puan	Ölçek Derecelendirme Aralığı
Haset	514	1,647	,64705	1	4	1-6 puan
Gıpta	514	3,248	1,02767	1	6	1-6 puan
Dindarlık	514	4,319	,44137	2,80	5	1-5 puan
Psikolojik İyi Oluş	514	3,672	,35179	2,72	4,56	1-5 puan

Haset ve Gıpta Ölçeği'nin haset ve gıpta boyutundan, Dindarlık Ölçeği'nden ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeği'nden alınan toplam puanların ortalamasına ve toplam puan aralığına bakıldığında, çalışma grubunun düşük düzeyde haset duygusuna, orta düzeyde gıpta duygusuna sahip olduğu ve yüksek düzeyde dindarlık ile ortanın üstü düzeyde psikolojik iyi oluş seviyesine sahip olduğu söylenebilir.

4. DEĞİŞKENLER ARASI İLİŞKİLER

4.1. Dindarlık Düzeyi ile Haset ve Gıpta Arasındaki İlişki

Katılımcıların dindarlık puanları ile haset ve gıpta puanları arasında bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için yapılan basit doğrusal korelasyon işleminin sonuçları Tablo 4'te aktarılmıştır.

Tablo 4. <i>Dindarlık Düzeyi ile Haset ve Gıpta Düzeyleri Arası Korelasyon Sonuçları</i>			
Dindarlık		Haset Düzeyi	Gıpta Düzeyi
	r (pearson korelasyon)	-,199**	-,067
	p (çift taraflı)	,000	,127
	N	514	514

** Korelasyon katsayısı 0,01 düzeyinde anlamlı

Elde edilen sonuçlardan çalışma grubunun dindarlık düzeyi ile haset düzeyi puanları arasında negatif yönlü ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu görülmektedir ($r_{(514)} = -,199$, $p < 0,001$). $-,199$ olarak tespit edilen korelasyon katsayısı, bu ilişkinin düşük düzeyde seyrettiğini göstermektedir. Bu sonuçlara göre, dindarlık düzeyi arttıkça haset düzeyi zayıf bir şekilde de olsa azalmaktadır.

⁵⁹ Sait Gürbüz - Feyzullah Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014), 210.

Dindarlık düzeyi ile gıpta düzeyi arasındaki korelasyona bakıldığında, dindarlık ile gıpta düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ($r_{(514)} = -,067$, $p > 0,05$) anlaşılmaktadır. Bu da gıpta duygusundaki bir değişimin dindarlık düzeyi ya da dindarlık düzeyindeki bir değişimin gıpta duygusu ile anlamlı bir ilişki içinde olmayacağı şeklinde yorumlanabilir.

Yordayan	Yordanan	R	R ²	F	B	Std. β	t	p
Dindarlık	(Sabit)				2,910		10,554	,000
		,199	,040	21,161				
	Haset Düzeyi				-,292	-,199	-4,600	,000

Tablo 5'ten anlaşıldığı üzere, çalışma grubunun dindarlık düzeyinin haset düzeyini ne şekilde yordadığını ortaya koymak için yapılan basit doğrusal regresyon analizi sonucunda dindarlık ile haset puanları arasında anlamlı bir ilişki gözlenmiş ($R = 0,199$, $R^2 = 0,040$); dindarlığın haset puanlarının anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür ($F_{(1-512)} = 21,161$, $p < 0,05$). Dindarlık, haset düzeyindeki değişimin %4'ünü açıklamaktadır. Regresyon denkleminde esas yordayıcı değişkenin katsayısının ($B = -,292$) anlamlılık testi de hasedin, anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ($p < 0,01$).

4.2. Psikolojik İyi Oluş Düzeyi ile Haset ve Gıpta Arasındaki İlişki

Katılımcıların psikolojik iyi oluş düzeyi ile haset ve gıpta düzeyleri arasındaki ilişki Tablo 6'da gösterilmiştir.

Psikolojik İyi Oluş		Haset Düzeyi	Gıpta Düzeyi
	r (pearson korelasyon)	-,291**	,061
	p (çift taraflı)	,000	,170
	N	514	514

** Korelasyon katsayısı 0,01 düzeyinde anlamlı

Çalışma grubunun psikolojik iyi oluş düzeyi skoru ile haset düzeyi skoru arasında negatif yönlü, anlamlı ancak düşük kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır ($r_{(514)} = -,291$, $p < 0,001$). -, 291 olarak tespit edilen korelasyon katsayısı, psikolojik iyi oluş düzeyi arttıkça haset düzeyinin zayıf bir şekilde de olsa azaldığını göstermektedir. Ayrıca Tablo 6, psikolojik iyi oluş ile gıpta düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin saptanamadığını göstermektedir ($r_{(514)} = ,061$, $p > 0,05$). Buradan hareketle psikolojik iyi oluş düzeyindeki değişimin katılımcıların gıpta puanları üzerinde herhangi bir azalışa ya da artışa neden olmadığı söylenebilir.

Yordayan	Yordanan	R	R ²	F	B	β	t	p
Psikolojik İyi Oluş	(Sabit)				3,933		96,653	,000
		,291	,085	47,320				
	Haset Düzeyi				-,158	-,291	-6,879	,000

Tablo 7'den anlaşıldığı üzere, psikolojik iyi oluş puanları ile haset puanları arasında anlamlı bir ilişki gözlenmiş ($R = ,291$, $R^2 = ,085$), psikolojik iyi oluşun hasedin anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür ($F_{(1-512)} = 47,320$, $p < 0,05$). Regresyon denkleminde esas yordayıcı değişkenin katsayısının ($B = -,158$) anlamlılık testi de hasedin anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ($p < 0,01$). Psikolojik iyi oluş düzeyi, haset düzeyindeki değişimin %8,5'ini açıklamaktadır.

SONUÇ

Dindarlık ile haset ve gıpta düzeyi arasındaki ilişki, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre dindarlık ile haset düzeyi arasında negatif yönlü ve düşük kuvvetli bir korelasyon saptanmıştır. Bu da dindarlık ile haset düzeyi arasında negatif yönlü bir ilişki görüleceğine dair varsayımımızın doğrulandığını göstermektedir. Ergün Çalşımşek'in çalışmasında da bireylerin haset ve dinî tutum puanları arasında negatif yönlü ve düşük şiddette bir ilişki olduğu tespit

edilmiştir.⁶⁰ Vishkin ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri bir dizi araştırmada, dindarlığın daha yüksek düzeyde huşu ve minnettarlık arzusu ve daha düşük düzeyde gurur arzusu ile ilişkili olduğu görülmüştür. Ayrıca daha dindar olan kişilerin temel dinî inançlarla tutarlı duygulara değer verdiği ortaya çıkmıştır.⁶¹

Literatürde dindarlık ile olumlu duygulanım arasındaki pozitif ilişkiyi gösteren bulgular ve dinî gelenek ve kültürün haset duygusuna yönelik bakış açısı, bu varsayımımız için zemin oluşturmuştur. Çeşitli araştırmalarda dindarlık ile güvenlik duygusu, içsel huzur, birlik olma hissi, karşılıklı ilgi gibi mutluluğu etkileyen faktörler arasındaki olumlu ilişkiye işaret edilmiş;⁶² dindarlığın başa çıkma süreci, bireysel doyum, yaşam memnuniyeti ve kişisel kontrol üzerinde pozitif etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan dinî hayatı besleyen güç kaynakları olan ibadetler esnasında duygu potansiyelleri harekete geçmekte; ümit, minnettarlık, sevinç, sevgi, hayret gibi çeşitli duygular ortaya çıkmaktadır.⁶³ Bireyin ibadetlerini düzenli bir şekilde yerine getirmesi kişiliği geliştiren merhamet, sabır ve cesaret gibi diğer duygu ve eylemleri kuvvetlendirmektedir.⁶⁴ Diyebiliriz ki benimsenmiş dinî inançlar, bireyin kişilik yapısında bir “bütünleşme” meydana getirme gücüne sahip olduğu için, gerçek bir dinî inanç zihnî, psikolojik ve ahlakî yönden tutarlı ve dengeli, bütünleşmiş bir kişilik tipinin oluşmasında önemli bir etken olarak görülebilir.⁶⁵

Tüm bu verilerden hareketle, dindarlığın bireyin ruhsal dünyasını zenginleştiren güçlü ve olumlu duygulanımlar için ayrıcalıklı bir alan açtığı söylenebilir. Dindarlık, en yalın ifadeyle, kötücül olarak nitelendirilen haset duygusuna ve haset kaynaklı olumsuz davranışlara karşı bir direnç kaynağı ve koruyucu bir unsur olarak hizmet görmektedir. Vahye dayalı dinlerin ahlakî sınırlar çizen yapısı, bilişsel ve duygusal düzenlemelere imkân tanıyarak bireyin kendisiyle ve başkalarıyla ahenk, uyum ve itidal içinde bir hayat sürdürmesine fırsat sunmaktadır. Araştırma sonucumuzda dindarlık ve haset arasında negatif yönlü bir korelasyonun tespit edilmiş olması, dindarlığın bireysel iyiliği önceleyerek kişiler arası sağlıklı ilişki ve iletişime izin veren, böylece haset kaynaklı ruhsal sorunlar ile stres kaynaklarını azaltmaya yardımcı motivasyonel değeri yüksek bir yapı olduğunu göstermektedir. Dindar bir yaşantıyla birlikte gelişen pozitif durumların belirli düzeyde zihinsel, duygusal ve davranışsal bütünlüğü zedeleyen haset ve kıskançlık gibi duyguların iyileştirilmesine katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

Diğer yandan İslam geleneğinde ahlakî ve kalbî bir hastalık olarak tarif edilen haset, kişinin iyiliklerini manevî açıdan tüketen ve yok eden bir duygu olarak görülmektedir. Zira hasedin inançla beraber anılan bir iman problemi olarak görülmesi, eyleme geçmesi halinde ise kişiyi muhakeme ve iradeden yoksun bir davranışa sevk ederek toplumsal bir çatışmayı körüklemeye potansiyeli nedeniyle bu duygu, İslam ahlakçıları tarafından haram sayılmış ve inananların bu duygu ile mutlaka mücadele etmeleri istenmiştir. Yukarıda dile getirdiğimiz nedenlerden dolayı çalışma grubumuzda yer alan dindar bireylerin daha düşük düzeyde haset üretmesi normal karşılanmalıdır.

Dindarlık ve gıpta düzeyi arasındaki korelasyona bakıldığında, bu ikili arasında anlamlı bir korelasyonun olmadığı görülmektedir. Gıptanın, İslam geleneğinde onaylanmasından, teşvik edilmesinden ve Kur’ân’ın çizdiği ahlakî değerler sistemi içerisinde yer almasından hareketle dindarlık puanlarındaki artışın, gıpta puanlarını da arttıracaklarını öngörmüştük. Araştırmamızda bu iki değişken arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin saptanmamış olması oldukça mânidar gözükmektedir. Ergün Çalşımşek de araştırmasında gıpta ile dinî tutum, dine verilen önem, dindar hissetme, Tanrı’nın varlığını hissetme, dua etme sıklığı ve Kur’ân okuma sıklığı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığını ortaya koymuştur.⁶⁶

Bu sonuç, dindarlık ve haset arasında ortaya çıkan korelasyon ile birlikte ele alınmalıdır. Çalışmamızda dindarlık ve haset arasında negatif yönlü bir korelasyon saptanmakla birlikte bu korelasyonun düşük kuvvette seyrettiği görülmektedir. Bu veriden hareketle, dindar bireylerin hâlâ haset ürettiği söylenebilir. Bu tespit, dindarlık ve gıpta düzeyi arasında niçin anlamlı bir korelasyonun bulunmadığını açıklayan unsurlardan biri olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan bu araştırmada kullanılan dindarlık ölçeği daha çok dinî yaşam göstergelerine odaklı bir ölçektir. İnanç, ibadetlere katılım, dini ritüelleri yerine

⁶⁰ Ergün Çalşımşek, *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi*, 75.

⁶¹ Allon Vishkin vd., “Religiosity and Desired Emotions: Belief Maintenance or Prosocial Facilitation?”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 46/7 (01 Temmuz 2020), 1097.

⁶² Mohd Ahsan Kabir Rizvi - Mohammad Zakir Hossain, “Relationship Between Religious Belief and Happiness: A Systematic Literature Review”, *Journal of Religion and Health* 56/5 (Ekim 2017), 1573.

⁶³ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 107-111; 148.

⁶⁴ Mustafa Koç, “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004), 119.

⁶⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 188-190.

⁶⁶ Ergün Çalşımşek, *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi*, 75.

getirme gibi boyutlar çerçevesinde dindarlığı ölçmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla gıpta gibi belli bir kişisel/manevî olgunluğa erişmiş olmayı gerektiren duyguların tespitinde dinî ve ahlakî yaşamın derinliğini ortaya çıkarma potansiyeline sahip dinî/manevî yönelim ölçekleri kullanıldığı takdirde, ilgili hipotezin tekrar test edilmesiyle, farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Ayrıca haset, kıskançlık ve gıpta/imrenme kavramları arasındaki ayrıma dair net bir çerçevenin olmaması,⁶⁷ başka bir deyişle bu kavramların bireyler tarafından farklı şekillerde algılanması ve yorumlanması, dindarlık ile gıpta arasındaki ilişkinin bu yönde seyretmesine neden olmuş olabilir.

Araştırmanın bir diğer öngörüsü psikolojik iyi oluş ile haset ve gıpta düzeyi ilişkisi üzerinde şekillenmiştir. Psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek olan bireylerin özellikleri incelendiğinde, onların insanlarla doyurucu ve sağlıklı ilişkiler kurabilen, geleceğe dönük iyimser ve umutlu, kendilerini yeterli hisseden, işlevsel bir hayat sürebilen, coşkunluk, hoşnutluk, neşe gibi olumlu duygulanımları olumsuz duygulanımlardan daha sık ve yoğun biçimde deneyimleyen bireyler oldukları görülecektir. Bu özellikleri tatmin edici düzeyde taşıma potansiyeline sahip olan bireyden haset ve kıskançlık gibi duyguları daha az yaşantılaması beklenmektedir. Bu yüzden bu iki değişken arasında doğrusal bir ilişkinin olacağı düşünülmüştü. Araştırma neticesinde elde edilen bulguların da bu beklentiyi doğruladığı görülmektedir. Çalışmamızda psikolojik iyi oluş ile haset düzeyi arasında anlamlı, negatif yönlü ve zayıf bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu bulgu, literatürdeki çalışmalar ve açıklamalar ile tutarlılık göstermektedir. Nitekim Mujcic ve Oswald'ın yetişkin örneklem grubu üzerinde yürüttükleri boylamsal araştırmada hasedin, psikolojik ve fiziksel iyi oluş düzeyini azalttığı bulgulanmıştır.⁶⁸ Milfont ve Gouveia tarafından yapılan çalışma sonucunda haset duygusu ile mutluluk, canlılık, yaşam doyumu gibi iyi oluş halini etkileyen faktörler arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu saptanmıştır.⁶⁹ Cretti'nin yürüttüğü araştırma sonucunda artan haset duygusunun azalan yaşam doyumu ile ilişkili olduğu ortaya konulmuştur.⁷⁰ Çırpan-Özdoğru daha önce bahsi geçen çalışmasında haset ile şükür arasında anlamlı bir ilişki tespit etmiş ve bu ilişkinin ters yönlü ve zayıf olduğunu belirtmiştir.⁷¹ İşyerlerinde haset ve iyi oluşla ilgili yürütülen araştırmalarda da benzer bulgular elde edilmiş; çalışanların birbirlerine karşı haset duymalarının öz yeterlilik algılarında azalmaya yol açarak iyi oluşlarını zayıflattığı,⁷² grup memnuniyeti ve grup performansı arasında negatif yönde bir ilişkiye yol açtığı görülmüştür.⁷³

Hasedin yol açtığı aşığılık duygusu, hayal kırıklığı, yetersizlik hissi, tehdit algısı, çeşitli çatışmalar, bazı durumlarda yıkıcı bir enerjiyle birlikte ortaya çıkan agresif hareketler, bireyin iç dünyasında gerilimlere yol açmakta ve iyi hissetmeyi sağlayan bazı duyguların yoksullaşmasına, duygusal kargaşaya ve kontrol kaybına neden olmaktadır. İyi oluşu sağlayan coşku, sevinç, mutluluk gibi duyguların aktif düzeyde deneyimlenmesi ise bireyi haset duygusundan uzaklaştırmaktadır.

Araştırmamızın bir diğer hipotezi psikolojik iyi oluş ile gıpta düzeyi arasında pozitif yönlü bir korelasyon varsayımına dayanmakta idi. Ancak araştırma sonuçları bahsi geçen iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Batı'da konuyla ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde, elde ettiğimiz bulgunun aksine, psikolojik iyi oluş ile gıpta arasında pozitif yönlü ilişkinin varlığını gösteren çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda Ma ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri çalışmada gıptanın yaşam doyumu ile olumlu duygulanımı pozitif yönde, olumsuz duygulanımı negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir.⁷⁴ Ng ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada gıpta ile iyilik hali (flourishing) arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu saptanmıştır. Ayrıca gıpta ile ödomonik iyi oluş arasında hedonik iyi oluşa göre daha güçlü ve pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür.⁷⁵ Ng ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri yakın tarihli bir araştırmada ise sosyal medya kullanımı ile psikolojik iyi oluşun alt boyutlarından biri olan kişisel gelişim arasındaki ilişkinin gıpta eğilimi yüksek olan

⁶⁷ Yeliz B. Polat, "Haset, İmrenme ve Kıskançlık Duygu Durumlarının Ayrıştırılması", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 3/2 (01 Aralık 2017), 41.

⁶⁸ Redzo Mujcic - Andrew J. Oswald, "Is Envy Harmful to a Society's Psychological Health and Wellbeing? A Longitudinal Study of 18,000 Adults", *Social Science & Medicine* 198 (01 Şubat 2018), 110.

⁶⁹ Taciano Milfont - Valiney Gouveia, "A Capital Sin: Dispositional Envy and its Relations to Wellbeing", *Revista Interamericana de Psicología* 43 (01 Aralık 2009), 550.

⁷⁰ Cretti, "The Relationship Between Envy, Life-Satisfaction, and Self-Esteem for Female Readers of Women's Online Personal Lifestyle Blogs", 58.

⁷¹ Çırpan - Özdoğru, "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması", 583.

⁷² Ashbel Taj vd., "Impact of Envy on Employee Wellbeing: Role of Self-Efficacy and Job Satisfaction", *Journal of Behavioural Sciences* 30/2 (2020), 112.

⁷³ Michelle K. Duffy - Jason D. Shaw, "The Salieri Syndrome: Consequences of Envy in Groups", *Small Group Research* 31/1 (01 Şubat 2000), 13-18.

⁷⁴ Liping Ma vd., "How Does Benign/Malicious Envy Impact Young Women's Subjective Well-Being in Daily Life? An Investigation of Intrapersonal and Interpersonal Pathway", *Applied Psychology: Health and Well-Being* 16/1 (2024), 110.

⁷⁵ Jacey C. K. Ng vd., "Does Dispositional Envy Make You Flourish More (or Less) in Life? An Examination of Its Longitudinal Impact and Mediating Mechanisms Among Adolescents and Young Adults", *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being* 22/3 (2021), 1098-1112.

bireyler arasında daha güçlü olduğu tespit edilmiştir.⁷⁶ Xiang ve Yuan'ın yürüttüğü alan araştırmasında gıpta duygusunun şükran eğilimi ile yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkide aracı rolü olduğu ortaya konulmuştur.⁷⁷ Bununla birlikte Çırpan-Özdoğru tarafından yapılan çalışmada gıpta ile nevrozizm arasında anlamlı bir ilişki olmadığı bulgulanmıştır.⁷⁸ Psikolojik iyi oluş, mutluluğun çok boyutlu, daha derin ve anlamlı kısmını ifade etmektedir.⁷⁹ Kişinin kendisine ve yaşamına dair olumlu değerlendirmeleri, sürekli gelişme duygusu içinde olması, kendi kararlarını verebilmesi gibi boyutları içermektedir.⁸⁰ Buradan hareketle, psikolojik açıdan optimal düzeyde iyi hisseden bireylerin, ortalamanın üstünde öznel iyi oluşları sayesinde başkalarına karşı gıpta ve hayranlık duymaya ihtiyaç hissetmeyecek kadar doğunluğa ulaştıkları söylenebilir. Bu da pozitif yönde kurduğumuz korelasyona dair hipotezin doğrulanmamasının esas nedeni olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak bu çalışmada incelenen haset, gıpta, dindarlık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin literatüre kayda değer bir katkı sunduğu iddia edilebilir. Ancak bu ilişkiyi ele alan araştırmaların yerli literatürde oldukça kısıtlı olması, farklı çalışma gruplarında konuyla ilgili araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Özellikle haset ve gıpta ile dindarlık arasındaki ilişki farklı dindarlık ölçekleriyle yeniden incelenebilir ya da dini yönelim ölçekleri kullanılarak dindarlık tiplerinin bireyin haset ve gıpta duygusunu hangi yönde etkilediği araştırılabilir. Diğer yandan bu çalışmada haset ve gıpta, dindarlık ve psikolojik iyi oluş değişkenleriyle birlikte ele alınmıştır. Ancak başka çalışmalarda haset ve gıpta duygusu, benlik saygısı, antisosyal davranış, kişilik bozuklukları veya bağlanma stilleri gibi çeşitli konularla ilintili olarak çalışılarak yeni ve anlamlı ilişki ağları ortaya çıkarılabilir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Bursa Uludağ Üniversitesi'nden (Tarih: 29 Ocak 2021, Sayı: 2021/01) alınmıştır.

Katılımcı Onamı: Çalışmaya katılan tüm katılımcılardan yazılı onam alınmıştır.

Yazar Katkıları: Fikir-E.İ.; Tasarım-E.İ., İ.G.; Denetleme-E.İ., İ.G.; Kaynaklar-E.İ.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi-E.İ.; Analiz ve/veya Yorum-E.İ., İ.G.; Literatür Taraması-E.İ.; Yazıyı Yazan-E.İ., İ.G.; Eleştirel İnceleme-İ.G.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval for this study was obtained from Bursa Uludağ University (Date: January 29, 2021, Number: 2021/01).

Informed Consent: Written informed consent was obtained from the participants who participated in this study.

Author Contributions: Concept - E.İ.; Design- Tasarım-E.İ., Supervision- E.İ., İ.G.; Resources- E.İ.; Data Collection and/or Processing- E.İ.; Analysis and/or Interpretation- E.İ., İ.G.; Literature Search- E.İ.; Writing Manuscript- E.İ., İ.G.; Critical Review- İ.G.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Andrea Caputo. "The Social Construction of Envy in Scientific Community: An Analysis of Scholarly Psychological Publications". *Studia Psychologica* 56/2 (2014), 109-126. <https://doi.org/10.21909/sp.2014.02.654>.

Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

Belk, Russell. "Benign Envy". *AMS Review* 1/3 (01 Aralık 2011), 117-134. <https://doi.org/10.1007/s13162-011-0018-x>

Belliotti, Raymond Angelo. *Dante's Inferno: Moral Lessons from Hell*. New York: Palgrave Macmillan, 2020.

Ben-Ze'ev, Aaron. "Envy and Jealousy". *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 487-516.

Beydoğan, Başak. *Self-Constual Differences in Perceived Work Situation and Well-Being*. Ankara: Orta Doğu Teknik

⁷⁶ Jacky C. K. Ng vd., "Does Instagram Make You Speak Ill of Others or Improve Yourself? A Daily Diary Study on the Moderating Role of Malicious and Benign Envy", *Computers in Human Behavior* 148 (01 Kasım 2023), 6.

⁷⁷ Yanhui Xiang - Rong Yuan, "Why Do People with High Dispositional Gratitude Tend to Experience High Life Satisfaction? A Broaden-and-Build Theory Perspective", *Journal of Happiness Studies* 22/6 (01 Ağustos 2021), 2491.

⁷⁸ Çırpan - Özdoğru, "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması", 582.

⁷⁹ Ramazan Demir - Fulya Türk, "Pozitif Psikoloji: Tarihe, Temel Kavramlar, Terapötik Süreç, Eleştiriler ve Katkıları", *Humanistic Perspective* 2/2 (17 Haziran 2020), 112.

⁸⁰ Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being in Adult Life", *Current Directions in Psychological Science* 4/4 (01 Ağustos 1995), 99.

- Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Bozkurt, Gurbet. *Evlî Bireylerde Aldatma Eğiliminin Psikolojik İyi Oluş ve Evlilik Doyumu Açısından İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Burris, Christopher T. - Petrican, Raluca. "Religion, Negative Emotions, and Regulation". *Religion, Personality, and Social Behavior*. ed. Vassilis Saroglou. 96-122. New York: Psychology Press, 2014.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-Tefsîr*. çev. Mehmet Ali Kara vd. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Allah Sevgisi*. çev. İshak Emin Aktepe – Ahmet Akbaş. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012.
- Cretti, Caroline. "The Relationship Between Envy, Life-Satisfaction, and Self-Esteem for Female Readers of Women's Online Personal Lifestyle Blogs". *Dissertation Abstracts International*, 2015.
- Crusius, Jan - Lange, Jens. "What Catches the Envious Eye? Attentional Biases Within Malicious and Benign Envy". *Journal of Experimental Social Psychology* 55 (01 Kasım 2014), 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2014.05.007>
- Çırpan, Yasemin - Özdoğru, Asil Ali. "BeMaS Haset ve Gıpta Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Dinsel Eşdeğerlik, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması." *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 18/6 (2017), 577-585.
- Demir, Ramazan - Türk, Fulya. "Pozitif Psikoloji: Tarihçe, Temel Kavramlar, Terapötik Süreç, Eleştiriler ve Katkıları". *Humanistic Perspective* 2/2 (17 Haziran 2020), 108-125.
- Duarte, Jose L. *The Effects of Scarcity and Self-Esteem on the Experience of Envy*. Arizona State University, 2011. <https://keep.lib.asu.edu/items/149868>
- Duffy, Michelle K. - Shaw, Jason D. "The Salieri Syndrome: Consequences of Envy in Groups". *Small Group Research* 31/1 (01 Şubat 2000), 3-23. <https://doi.org/10.1177/104649640003100101>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezîdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. İsmail Lütfi Çakan. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Ergün Çalşımşek, S. Zeynep. *Dinî Tutum ve Öz Saygının Haset ve Gıptayla İlişkisi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Foster, George M. vd. "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior". *Current Anthropology* 13/2 (1972), 165-202.
- Fredrickson, Barbara. "How Does Religion Benefit Health and Well-Being? Are Positive Emotions Active Ingredients?" *Psychological Inquiry* 13 (01 Ocak 2002), 209-213.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Gold, Brian T. "Enviousness and Its Relationship to Maladjustment and Psychopathology". *Personality and Individual Differences* 21/3 (1996), 311-321. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(96\)00081-5](https://doi.org/10.1016/0191-8869(96)00081-5)
- Graf, Lorenz. "Conceptualizing Envy for Business Research". *Advances In Business-Related Scientific Research* 1/2 (2010), 129-164.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Feyzullah. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2008.
- İbn Hazm. *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2015.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatiboğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- İbn Teymiyye. *Güzel Ahlak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2015.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Jiang, Xinsheng - Wang, Jinyu. "The Causal Relationship Between Envy and Depression: A Cross-Lagged Regression Analysis". *Social Behavior and Personality: An International Journal* 48/12 (02 Aralık 2020), 1-9. <https://doi.org/10.2224/sbp.9444>
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015.
- Kernberg, Otto F. *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Rela: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders*. Yale University Press, 2004. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300101805.001.0001>
- Kets de Vries, Manfred F.R. *Sex, Money, Happiness, and Death: The Quest for Authenticity*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004), 115-157. <https://doi.org/10.17335/suifd.18472>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Lange, Jens - Crusius, Jan. "Dispositional Envy Revisited: Unraveling the Motivational Dynamics of Benign and Malicious Envy".

- Personality & Social Psychology Bulletin* 41 (22 Aralık 2015). <https://doi.org/10.1177/0146167214564959>
- Lazarus, Richard S. - Lazarus, Bernice N. *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Ma, Liping vd. "How Does Benign/Malicious Envy Impact Young Women's Subjective Well-Being in Daily Life? An Investigation of Intrapersonal and Interpersonal Pathway". *Applied Psychology: Health and Well-Being* 16/1 (2024), 102-118. <https://doi.org/10.1111/aphw.12471>
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn*. çev. Halit Zavalı. İstanbul: Tahlil Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. çev. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Miceli, Maria - Castelfranchi, Cristiano. "The Envious Mind". *Cognition and Emotion* 21 (01 Nisan 2007), 449-479. <https://doi.org/10.1080/02699930600814735>
- Milfont, Taciano - Gouveia, Valdiney. "A Capital Sin: Dispositional Envy and its Relations to Wellbeing". *Revista Interamericana de Psicología* 43 (01 Aralık 2009).
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye, Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Filiz Şahin - Küçük Hülya. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Mujcic, Redzo - Oswald, Andrew J. "Is Envy Harmful to a Society's Psychological Health and Wellbeing? A Longitudinal Study of 18,000 Adults". *Social Science & Medicine* 198 (01 Şubat 2018), 103-111. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.12.030>
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Navaro, Leyla. *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev. M. Yaşar Kandemir vd. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Ng, Jacky C. K. vd. "Does Dispositional Envy Make You Flourish More (or Less) in Life? An Examination of Its Longitudinal Impact and Mediating Mechanisms Among Adolescents and Young Adults". *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being* 22/3 (2021), 1089-1117. <https://doi.org/10.1007/s10902-020-00265-1>
- Ng, Jacky C. K. vd. "Does Instagram Make You Speak Ill of Others or Improve Yourself? A Daily Diary Study on the Moderating Role of Malicious and Benign Envy". *Computers in Human Behavior* 148 (01 Kasım 2023), 107873. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2023.107873>
- Parrott, W. Gerrod. "The Emotional Experience of Envy and Jealousy". *The Psychology of Jealousy and Envy*. ed. Peter Salovey. 3-30. New York: Guilford Press, 1991.
- Parrott, W. Gerrod - Smith, Richard H. "Distinguishing the Experiences of Envy and Jealousy". *Journal of Personality and Social Psychology* 64/6 (1993), 906-920. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.6.906>
- Polat, Yeliz B. "Haset, İmrenme ve Kıskançlık Duygu Durumlarının Ayrıştırılması". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 3/2 (01 Aralık 2017), 29-42.
- Quintanilla, Laura - López, Kristine Jensen de. "The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology". *Culture & Psychology* 19/1 (01 Mart 2013), 76-94. <https://doi.org/10.1177/1354067X12464980>
- Râzî, Ebu Bekir. *et-Tıbbu'r-Ruhanî/Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Rizvi, Mohd Ahsan Kabir - Hossain, Mohammad Zakir. "Relationship Between Religious Belief and Happiness: A Systematic Literature Review". *Journal of Religion and Health* 56/5 (Ekim 2017), 1561-1582. <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0332-6>
- Ryff, Carol D. "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Ryff, Carol D. vd. "My Children and Me: Midlife Evaluations of Grown Children and of Self". *Psychology and Aging* 9/2 (1994), 195-205. <https://doi.org/10.1037/0882-7974.9.2.195>
- Ryff, Carol D. "Psychological Well-Being in Adult Life". *Current Directions in Psychological Science* 4/4 (01 Ağustos 1995), 99-104. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10772395>
- Ryff, Carol D. - Keyes, Corey Lee M. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited". *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>
- Schimmel, Solomon. "Envy in Jewish Thought and Literature". *Envy: Theory and Research*. ed. Richard H. Smith. 17-38. Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195327953.003.0002>

- Schoeck, Helmut. *Envy: A Theory of Social Behavior*. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kur'an*. çev. Mehmet Karadeniz. 6 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 1993.
- Smith, Richard H. vd. "Dispositional Envy". *Personality and Social Psychology Bulletin* 25/8 (01 Ağustos 1999), 1007-1020. <https://doi.org/10.1177/01461672992511008>
- Smith, Richard H. - Kim, Sung Hee. "Comprehending Envy". *Psychological Bulletin* 133/1 (2007), 46-64. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.1.46>
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Câmiu's-Sağîr: Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi*. çev. İsmail Mutlu vd. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996.
- Taburoğlu, Özgür. *Nazar Başkası Nasıl Görür?* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Taj, Ashbel vd. "Impact of Envy on Employee Wellbeing: Role of Self-Efficacy and Job Satisfaction". *Journal of Behavioural Sciences* 30/2 (2020), 97-117.
- Tek, Abdurrezzak. *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. çev. Abdullah Parlıyan. 3 Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
- Van Cappellen, Patty - Rimé, Bernard. "Positive Emotions and Self-Transcendence". *Religion, Personality, and Social Behavior*. ed. Vassilis Saroglou. 123-145. New York: Psychology Press, 2014.
- Van de Ven, Niels vd. "Leveling Up and Down: The Experiences of Benign and Malicious Envy". *Emotion* 9 (01 Temmuz 2009), 419-429. <https://doi.org/10.1037/a0015669>
- Vidaillet, Bénédicte. *Workplace Envy*. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- Vishkin, Allon vd. "Religiosity and Desired Emotions: Belief Maintenance or Prosocial Facilitation?" *Personality and Social Psychology Bulletin* 46/7 (01 Temmuz 2020), 1090-1106. <https://doi.org/10.1177/0146167219895140>
- Vrabel, Jennifer K. vd. "Self-Esteem and Envy: Is State Self-Esteem Instability Associated with the Benign and Malicious Forms of Envy?" *Personality and Individual Differences* 123 (01 Mart 2018), 100-104. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.11.001>
- Warr, Peter. "A Study of Psychological Well-Being". *British Journal of Psychology* 69/1 (1978), 111-121. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1978.tb01638.x>
- Xiang, Yanhui - Yuan, Rong. "Why Do People with High Dispositional Gratitude Tend to Experience High Life Satisfaction? A Broaden-and-Build Theory Perspective". *Journal of Happiness Studies* 22/6 (01 Ağustos 2021), 2485-2498. <https://doi.org/10.1007/s10902-020-00310-z>
- Yang, Chen - Tang, Rixin. "Validating the 'Two Faces' of Envy: The Effect of Self-Control". *Frontiers in Psychology* 12 (2021). <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.731451>
- Yazçıçek, Ramazan. *Haset*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 2014.

EXTENDED SUMMARY

Human beings experience emotions of different shades and intensities driven by ordinary events and extraordinary circumstances. Based on these experienced emotions, individuals develop various reactions. In this way, malicious and benign envy emerge as two distinct emotions inherently ingrained in an individual's nature, either contributing to cognitive, emotional, and behavioral development or leading to psychological regression. Malicious envy arising from social comparison is one of the stressors that lead to power and confidence loss. This emotion hinders the development of an individual's insight and the display of empathetic behaviors. On the other hand, benign envy serves as a potential bridge to achieve goals, leading to an acceleration that directs individuals towards self-discovery and development of their potentials. It allows for the increased display of actions such as work, effort, and striving for improvement.

We consider religion, being a universal and profound phenomenon, as one of the most influential factors on an individual's emotional and motivational dynamics. In this context, it is thought that the feelings of malicious and benign envy, which can pervade the entirety of an individual's mental world, may vary based on individuals' levels of religiosity. On the other hand, malicious and benign envy, associated with a range of emotions, affect an individual's mental health at various levels. The study aims to examine the relationships between individuals' religiosity, psychological well-being, and malicious and benign envy.

The study group of the research consists of a total of 514 participants aged between 18-65 living in Bursa in 2021. 335 (65.2%) of the participants in the research are women and 179 (34.8%) are men. In this study, a correlational survey model was used to determine the presence, direction, and degree of relationship between variables. The questionnaire technique was preferred as the method of gathering information. The questionnaire form used in this research consists of 45 items. At the beginning of the questionnaire, there is a 7-item personal information form that includes demographic items consisting of age, gender, education level, marital status, occupation, place of residence, and socio-economic status. For the measurement of benign and malicious envy, a 10-item "BeMaS-T Benign and Malicious Envy Scale," which was developed by Lange and Crusius and adapted by Çırpan and Özdoğru to Turkish ($\alpha = .77$) was used. For the measurement of religiosity, a 10-item "Religiosity Scale" developed by Ayten was used ($\alpha = .77$). The 18-item "Psychological Well-Being Scale," developed by Ryff and later revised by Ryff and Keyes, and adapted into Turkish by İmamoğlu ($\alpha = .79$) was used to measure psychological well-being. The data collected through the scales were processed by Pearson Correlation Analysis, and Simple Linear Regression Analysis and turned into research findings.

The relationship between participants' religiosity scores and malicious and benign envy scores was examined through a simple linear correlation analysis. According to the analysis, there is a negative and significant relationship between religiosity and malicious envy level ($r_{(514)} = -.199, p < 0,001$). The result of the correlation analysis between religiosity and the level of benign envy shows that no significant relationship is found ($r_{(514)} = -.067, p > 0.05$). On the other hand, the result of the correlation analysis between psychological well-being and the level of malicious envy shows that a significant, negative, yet low strength relationship between the variables ($r_{(514)} = -.291, p < 0.001$). However, the findings also show that there is no significant relationship between psychological well-being and the level of benign envy ($r_{(514)} = .061, p > 0.05$).

This research expected that there was a negative relationship between religiosity and malicious envy, as well as a positive relationship between benign envy and religiosity. In Islamic tradition, malicious envy, described as a moral and spiritual ailment, is characterized as a feeling that spiritually consumes and annihilates the benevolence of an individual. It has been deemed forbidden (haram) by Islamic ethicists, and believers are strongly encouraged to actively struggle this emotion. Therefore, it should be considered normal for religious individuals in our study group to generate envy of lower intensity.

Another expectation of the research was based on the relationship between psychological well-being and the level of malicious and benign envy. It is expected that individuals with higher levels of psychological well-being will experience fewer feelings such as envy, jealousy, and schadenfreude. Therefore, it was thought that there is a linear relationship between these two variables. The findings obtained from the research also confirm this expectation. The active experience of positive emotions such as enthusiasm, joy, and happiness, which contribute to psychological well-being, helps minimize an individual's feelings of malicious envy.

Ernest Harms'ın Dini Gelişim Teorisinin Tanrı Tasavvuru Kuramları Bağlamında İncelenmesi

An Investigation of Ernest Harms' Religious Development Theory in the Context of Theories of God Conception

Fatma BAYNAL 

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Yalova,
Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Fatma BAYNAL
E-mail: fatma.baynal@yalova.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 11.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 22.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 03.05.2024

Atıf: Baynal, Fatma. "Ernest Harms'ın Dini Gelişim Teorisinin Tanrı Tasavvuru Kuramları Bağlamında İncelenmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 122-140.

Cite this article as: Baynal, Fatma. "An Investigation of Ernest Harms' Religious Development Theory in the Context of Theories of God Conception". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 122-140.



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Bu araştırmanın konusu, Ernest Harms'ın dini gelişim teorisini Tanrı tasavvuru kuramları bağlamında ele almaktır. Bu doğrultuda çalışmada, dini gelişimde Tanrı tasavvurunun önemini Harms'ın çalışması çerçevesinde incelemek amaçlanmıştır. Çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi uygulanmıştır. Araştırmada Harms'ın hayatı, çalışmaları ve dine bakış açısı açıklanarak değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Araştırma sonucuna göre dini gelişim teorileri arasında yer alan Harms'ın teorisi Tanrı tasavvuru bağlamında çizim yöntemiyle ele alınan orijinal çalışmalar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Harms, pek çok alanda eser vermekle birlikte bu teoriyi ileri bir düzeyde ele almamıştır. Teorinin, çoğu dini gelişim teorileri gibi Piaget'in dini gelişim teorisi üzerine kurulu olması açısından sınırlı kaldığı söylenebilir. Tanrı tasavvuru ile ilgili araştırmaların ise Harms'ın çalışması da dâhil olmak üzere belirli din veya mezhebe mensup gruplar arasında yapıldığı; Türkiye'de kuramsal açıdan yeterli çalışma olmadığı görülmüştür. Bu nedenle Tanrı tasavvurunun dini ve kültürel açıdan değişkenlik arz etmesi göz önüne alınarak yeni kuramların geliştirilmesi alana katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikoloji, Ernest Harms, Tanrı Tasavvuru, Dini Gelişim.

ABSTRACT

The object of this study is to examine Ernest Harms' theory of religious development in the context of theories of the concept of God. Accordingly, this study aims to examine the importance of the conception of God in religious development within the framework of Harms' study. The study used the method of document analysis, one of the scientific research methods. In the study, Harms' life, studies, and views on religion were explained and assessments were made. According to the research results, Harms' theory, which is one of the theories of religious development, is one of the original studies treated with the drawing method within the context of the concept of God. However, Harms has not dealt with this theory at an advanced level, although he has written works in many fields. It can be said that the theory, like other theories of religious development, has limited grounding in Piaget's theory of religious development. It has been noted that the studies on the concept of God, including Harms' study, have been conducted in groups belonging to certain religions or sects; and that there are not enough theoretical studies in Turkey. In this respect, considering the religious and cultural variability of the conception of God, the development of new theories can contribute to the field.

Keywords: Psychology of Religion, Psychology, Ernest Harms, God Conception, Religious Development.

GİRİŞ

Yaşam boyu devam eden bir süreç olarak ifade edilen gelişim, ileriye dönük bir olgudur. Gelişim, bireyin kilosu ve boyu ile psikomotor becerileri, öğrenme gibi niteliksel değişiklikleri içermektedir. Bu nedenle gelişim denildiğinde doğumdan ölüme kadar her yaşı kapsayan bir süreç anlaşılmaktadır.¹ Buna göre bireyler doğumdan ölüme kadar fiziksel, zihinsel ve sosyal açıdan değişime uğramaktadır. Görünürde fiziksel açıdan değişmekle birlikte yaşam sürecinde davranışsal, bilişsel, zihinsel ve sosyal açıdan da değişmektedir. Fiziksel gelişim, vücudun fiziksel yapısını içeren gelişimi; sosyal gelişim başkalarıyla olan etkileşim ve iletişimi; kişilik gelişimi bir bireyi diğerinden ayıran özellikleri; bilişsel gelişim ise zihinsel gelişimi ve kişiyi nasıl etkilediğini ifade etmektedir.²

Dini gelişim ise dini inanç ve ibadetlerin anlaşılıp uygulamasının bireyin kendi gelişim sürecine yansımaları olarak ifade edilebilir. Yaşam boyu devam eden gelişimde fiziksel gelişim belirli bir süre sonra durmaktadır. Ancak dini gelişim insanın ölümüne kadar devam etmektedir. Dini gelişimde, gelişimin yaş unsuru basamakları takip edilerek belirli kuram ve kavramlardan yola çıkılarak dini gelişim teorileri ortaya konulmuştur.³

Dini gelişim teorileri, bireylerin gelişim süreçleri göz önüne alınarak yapılmaya çalışılmaktadır. Bu teoriler, öğrenmenin etkili bir şekilde sağlanmasına yardımcı olmaktadır. Bu açıdan, dini gelişim kuramları doğru bir din eğitimi uygulamada önemli görülmektedir.⁴ Teorilerde insanın dini duygularının gelişim süreci açıklanmaya çalışılmaktadır.⁵ Teoriler özellikle çocukluk ve ergenlik dönemleri üzerinde ele alınmıştır.⁶ Bu teoriler, Piaget'nin bilişsel gelişim kuramından yola çıkılarak hazırlanmıştır.⁷ Bunlar arasında Ernest Harms'ın teorisi de yer almaktadır.

Ernest Harms, 1895 yılında Almanya'da dünyaya gelmiş ve tanınan psikiyatristler arasında yer almıştır. Harms, ağırlıklı olarak çocuk psikolojisi ve bağımlılıklar üzerine yazılar yazmıştır. Psikoloji alanında genel olarak Jung ekolünü takip etmiştir. 1974 yılında Amerika'da vefat etmiştir. Çocuklarla ilgili çalışmalarına bakılacak olursa "Child Art as Aid in the Diagnosis of Juvenile Neuroses", "Essentials of Abnormal Child Psychology", "Adolescence and the Conflict of Generations", "The Concept of Hysteria in General and of Childhood in Particular", "Somatic and Psychiatric Aspects of Childhood Allergies", "Social Science and Psychotherapy for Children", "Understanding Mental Disorders in Childhood", "A Nonpsychiatric Pioneer Of Childhood Neuropsychiatry" bunlardan bazılarıdır. Ayrıca "Drugs and Youth: The Challenge of Today" gibi bağımlılıkla ilgili çalışmaları vardır. Din ile ilgili çalışmalarına baktığımızda "Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man" ve "Religious Conversion, Mental Health, and Priestly Responsibility" adlı çalışmaları karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın ana teması olan dini gelişim teorilerinden "The Development of Religious Experience in Children" adlı makalesinde bahsetmiştir.⁸

Harms, çalışmalarında din ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Araştırmalarında dinlerle ilgili olarak insanın hayal gücünün bir yansıması olduğu fikrini benimsediği görülmektedir. Ona göre dinler, insanın teistik bakış açısıyla tasavvurlarından oluşmaktadır. İnsan yapımı olan dinler, toplumun kültürüne, yaşanan coğrafyaya, ırka veya tarihsel arka plana göre değişim göstermektedir. Ona göre dinlerde insanın tahayyül gücünün önemi söz konusudur. Bununla birlikte dinler, insanın psikolojik

¹ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 29-30.

² Robert S. Feldman, *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*, çev. Cengiz Şahin (Nobel Yayınları, 2021), 2-4.

³ Sevil Tuncer, *Batı'da ve Türkiye'deki Dinî Gelişim Modellerinin Kuram ve Yöntem Açısından Karşılaştırılması* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 127; Özlem Güler, "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkinine Dair Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 95; Cemil Osmanoğlu, "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç", *Bilimname XXVII/2* (2014), 201.

⁴ Aslıhan Atik, *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 41.

⁵ Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 222.

⁶ Kalevi Tamminen - Kari E. Nurmi, "Gelişimle İlgili Teoriler ve Dinî Tecrübe-İ", çev. Nurten Kimter, *ERUIFD* 1/14 (2012), 63.

⁷ Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", *Turkish Studies* 8/8 (2013), 978.

⁸ "Ernest Harms", <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/122193202>, 6.08.2023; E. Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122; Ernest Harms, "Child Art Reveals Mental Ills", *Design* 46/7 (2013), 16-17; Ernest Harms, "Child Art as Aid in the Diagnosis of Juvenile Neuroses", *American Journal of Orthopsychiatry* 11/2 (1941), 191-209; Ernest Harms, "Essential Problems Regarding Our Present Knowledge of Childhood Schizophrenia", *The Nervous Child* 10/1 (1952), 7-8; R.J. Dales - E. Harms, *Essentials of Abnormal Child Psychology: A survey representing 25 years' work in the field of child psychology* (New York: The Julian Press, 1953); "Ernest Harms, 78 Dies" (1974) 10.09.2023; Ernest Harms, *Understanding Mental Disorders in Childhood* (Danville: The Interstate Printers & Publishers, Inc.), 1971; Ernest Harms, "The Concept of Hysteria in General and of Childhood in Particular", *The Nervous Child* 10/2 (1953), 206-210; Ernest Harms, "Social Science and Psychotherapy for Children", *American Journal of Psychiatry* 110/7 (1954); Ernest Harms, "A Nonpsychiatric Pioneer Of Childhood Neuropsychiatry", *American Journal of Psychiatry* 122/2 (1965); Ernest Harms, "Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man", *Numen* 13 (1966), 205-240; Ernest Harms (ed.), *Drugs and Youth: The Challenge of Today* (Pergamon, 2013).

açıdan ele alınması noktasında bilimin konusuna dahil olmaktadır.⁹

Harms'ın çocuklardan Tanrı'yı nasıl hayal ettiklerine dair bilgileri çizim yöntemiyle ele aldığı çalışması dini gelişim açısından öncü çalışmalar arasındadır.¹⁰ Harms, dini gelişim teorisini Tanrı tasavvuru bağlamında ele almıştır. Tanrı tasavvuru ise felsefi ve psikolojik açıdan ele alınan bir kuramdır. Bu çalışmada dini gelişim teorileri genel olarak açıklandıktan sonra Harms'ın dini gelişim teorisi, Tanrı tasavvuru kuramlarına katkısı bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Nitel desende döküman analizi yöntemi ile yapılan bu çalışmada ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt olarak Ernest Harms'ın çalışmaları ve Tanrı tasavvuru ile ilgili kuramlar ve yapılan çalışmalar belirlenmiştir. Literatür değerlendirilmesi yapılırken Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Scopus, Jstore, Proquest, Yök Tez ve Dergipark veri tabanları taranmıştır. Anahtar kelime olarak Ernest Harms, Tanrı algısı ve Tanrı Tasavvuru kavramları taramada kullanılmıştır. Araştırma, Harms'ın teorisinden yola çıkarak dini gelişim teorilerinde Tanrı tasavvurlarının önemini ortaya koymak açısından alana katkı sağlayacaktır.

1. TANRI TASAVVURLARI

Sembolizm kişileri ve nesnelere objelerle ifade etme yöntemidir. Toplumsal farklılaşma sembollere de yansımaktadır. Sembolizm, en genel haliyle dilde karşımıza çıkmaktadır. Semboller sisteminde dil birinci halkadadır. İkinci halkada eşya, kıyafet, hareket ve tavırlar; üçüncü halkada ise dini ayin, tören gibi unsurlar yer almaktadır. Toplumdaki anlayışla öğrenilen sembolizm bireyselleşme ile kişiye ait duygu ve eylemleri de kapsayarak genişlemektedir. Dini semboller bireyin anlam dünyasına ve dine yaklaşımına göre değişebilmektedir.¹¹ Wilhelm Wundt, insanın her şeyi kelimelerle ifade etmesi mümkün olsaydı ortaya güzel sanatlar veya şiir gibi alanlar çıkmazdı, demiştir. Bu anlayışla sembollerin kelimelerden daha fazlasını ifade edebileceği söylenebilir. Çünkü resim ve semboller dini deneyimlerin ifadesinde daha güçlü etkiye sahip olabilmektedirler.¹² Tasavvur, bir nesnenin veya kavramın bireyin zihninde şekillenip canlanması; tekrar anlamlandırılmasıdır.¹³ İnsan bu yol ile Allah, melek, şeytan gibi dini mefhumları zihninde canlandırıp tasavvur edebilir.¹⁴

Bilgi ve duygu faktörlerinin iç içe geçtiği Tanrı tasavvuru, dini gelişimin ilk adımı olarak addedilebilir.¹⁵ Tanrı tasavvuru ile ilgili yapılan araştırmalarda farklı tanımlar kullanıldığı görülmektedir. Tasavvur, algı, imge gibi farklı tanımlar araştırmalarda tercih edilmektedir. Yurt dışında yapılan çalışmalarda da "God representation", "God concept", "God image", "Heart knowledge of God" gibi tanımlara başvurulmaktadır. Anlama eylemine denk olan tasavvur kavramı da araştırmalarda tercih edilen kavramlar arasındadır.¹⁶ İslam düşüncesinde mutlak adil, mutlak kadir ve hikmet sahibi olmak üzere insan ile ilişkisi açısından üç ayrı Tanrı tasavvurundan bahsedilse de günümüzde farklı Tanrı tasavvurları karşımıza çıkmaktadır.¹⁷ Ayrıca bireyin Tanrı tasavvurunun nasıl oluştuğuna dair yeni görüşler ortaya atılmakta ve bebeklik döneminden başlanılarak gelişimsel açıdan Tanrı tasavvuru hakkında araştırmalar yapılmaktadır.

1.1. Tanrı Tasavvuru Kuramları

Bireyin Tanrı'ya yönelik kişisel algısı anlamına gelen Tanrı tasavvuru¹⁸ denilince psikolojide karşımıza Freud çıkmaktadır. Freud'un Tanrı ile ilgili görüşleri, dini gelişim açısından değerlendirilmektedir. Freud Tanrı'yı insanların ihtiyaç ve isteklerine indirgemıştır. Ona göre insanlar korku ve kaygı duyduklarında kendilerini koruyabilecekleri güçlü bir varlık arayışına yönelmişlerdir. Bu arayış ise onları mükemmel olana yani Tanrı inancına yöneltmiştir. Bu bakış açısıyla Tanrı, mükemmel özelliklere sahip hayali ebeveyn olarak sembolize edilmektedir.¹⁹ Freud'a göre Tanrı ataerkil toplum anlayışının bir sonucu olarak insanların babaları suretindedir. Tahtta oturan babanın yerini zamanla Tanrı almaktadır. O, Tanrı tasavvurunu kabile toteminden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır. Kabile liderinin öldürülmesi ile yaşanan pişmanlıktan dolayı yerine sembolik olarak bir totem hayvanının konulması baba-Tanrı anlayışını ortaya çıkartmıştır. Buna göre baba, çocuk açısından bir nevi Tanrı konumundadır. Çocuk ona gücünden dolayı hem hayranlık hem de nefret beslemektedir. Baba figürü Tanrı anlayışını

⁹ Harms, "Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man", 236; Ernest Harms, "Religious Conversion, Mental Health, and Priestly Responsibility", *Religious Education* 54 (1959), 222.

¹⁰ Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 114.

¹¹ Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 179.

¹² Ernest Harms, "The Development Of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 113.

¹³ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet, 1987), 159.

¹⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 91.

¹⁵ Hızır Hacikeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 249.

¹⁶ M. Forcada, "İbn Bajja on Taşawwur and Taşdiq: Science and Psychology", *Arabic Sciences and Philosophy* 24/1 (2014), 103.

¹⁷ Seyithan Can, "Bireyin Dindarlığında Allah Tasavvuru'nun Önemi", *İslam ve Yorum IV* (İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2021), 175.

¹⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 29.

¹⁹ Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 974.

şekillendirmektedir.²⁰ Buna göre insanın çevresi- özellikle baba figürü- onun Tanrı tasavvurunu etkilemektedir. Freud, Oedipus kompleksini, kişinin çocukluk yıllarında baba figüründen etkilenecek Tanrı'yı tasavvur ettiğinin en büyük kanıtı olarak sunmaktadır.²¹ Freud'un bu indirgemeci görüşleri eleştirilse de bu düşünce bağlamında araştırmalar yapılmış ve farklı kuramlar ortaya çıkmıştır.

Kuramcılar, bebeklik döneminden itibaren insan-Tanrı ilişkisini incelemeye başlamışlardır. Bebeklik dönemi, bebeklerin bakıcılarının ilgi ve sevgisine muhtaç olduğu bir dönemdir. Tutum ve davranışlar bu dönemden itibaren şekillenmektedir. İnsanın en kırılgan ve en korunmasız olduğu bu zaman diliminde bakıcıların bebeğe yönelik davranışları onun psikolojisini doğrudan etkilemektedir. Birey, başına gelebilecek olan olumsuzluklara karşı savunmasız olduğu bu dönemde bakıcısına sığınmaktadır. Bu sığınma hissi ve merak duygusu ona yardım edecek ve koruyacak sonsuz bir kuvvet arayışına yönelmesiyle kendisini göstermektedir.²² Nesne ilişkileri ve bağlanma kuramcılarını öncelikli olarak ebeveyn-çocuk ilişkisi üzerinden Tanrı tasavvurunu açıklamaya çalışmışlardır.

Nesne ilişkileri kuramcılarını Freud'un teorisini geliştirerek Tanrı imgesini daha geniş kapsamda değerlendirmişlerdir.²³ Nesne ilişkileri kuramlarıyla Tanrı tasavvurunu açıklayan Rizzutto'ya göre Tanrıya yönelik tasavvurumuz ilk olarak ebeveyn ile çocuk arasında kurulan ilişkiden ortaya çıkmaktadır. Tanrı algısı, bireyin duygusal gelişimi ile şekillenmektedir. Bu algıda birey büyüdükçe anneden kopmakta ve bu kopuşun yerine konan varlık ise Tanrı olmaktadır. Çocukluktan itibaren oyuncaklar gibi bazı geçiş nesnelere sahiptir. Bu nesnelere zamanla bırakıp daha farklı nesnelere yöneliriz. Ancak Tanrı herhangi bir geçiş nesnesi olarak adlandırılmaz. Tanrı'nın görülemez olması onun geçiş nesnesi olmasını mümkün kılmadığı gibi zaman içerisinde bireyin sosyokültürel ortamı ve yaşantıları yoluyla değişebilmektedir. Ona göre Tanrı tasavvuru bireyde iki veya üç yaşlarında başlamaktadır. Yaklaşık üç yaşlarında bir çocuk, bulutu kimin hareket ettirdiğini sorabilir. Ailesi ona rüzgâr dediğinde ise rüzgârı kimin hareket ettirdiğini soracaktır. Aile ona "Tanrı" olarak açıklama yaptığında çocuk zihninde çok güçlü bir varlık imajı oluşturmaya başlayacaktır. Bu tahayyül, antropomorfik izler taşıyabilir. Ona göre kişinin inancı, bilinçli, bilinçdışı ve duygusal durumu Tanrı tasavvurunu etkilemektedir. Freud evrensel bir tanrı anlayışından bahsetmiştir ancak evrensel bir Tanrı tasavvuru söz konusu değildir.²⁴ Kısacası ona göre Tanrı tasavvurunda içerisinde büyüdüğü ailenin önemli bir etkisi vardır. Buna göre tasavvur, çocuklukta oluşmakta ve zamanla çevreyle etkileşimle birlikte şekillenmektedir.

Son zamanlarda bu yöntem kullanılarak Tanrı tasavvuru ve dini sembollerle ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Pitts, Amerika'da 6 ile 10 yaş arası yedi farklı dini mezhebe mensup olan (Mormon, Lutherci, Menonit, Metodist, Katolik, Üniteryen-Evrenselci ve Yahudi) çocuğa Tanrı tasavvuru ile ilgili çizim çalışmaları yaptırmıştır. Ona göre yetişkin insanla çocuklar arasında iki ayrı dünya söz konusudur. Birisi hayal eden birey iken diğersinin ise daha realist bir dünyası vardır. 180 çizim incelenmiş ve genel olarak çocuklarda teolojik bir Tanrı figürü olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte figürlerde, kıyafetlerde farklı mezhepsel etki ortaya çıkmıştır. Örneğin Mormonlar Tanrı'yı bornoz ve sandalet giyen, yanında eşi veya çocuğu olan bir varlık olarak çizmişlerdir. Katolik çocuklar ise antropomorfik çizimden daha çok dini sembollere yer vermişlerdir. Bunun nedeni ise Katolik mezhebinde çok fazla dini sembolün olmasından kaynaklı olabilir. Yahudi çocuklar ise Tanrı'yı en fazla soyut olarak gösteren çocuklar olmuşlardır. Çünkü onlara göre Tanrı'yı zihinsel olarak tasavvur edemeyiz, ayrıca bu putperestlik olacaktır. Bu nedenle boş kağıt, dalgalı çizimler, lekeler ve sözcükler gibi soyut sembollere yer vermişlerdir. Pitts'e göre inançsız da olsa bireyler Tanrı'ya yönelik olarak bir inanç geliştirmektedirler. Çünkü aile inançsız dahi olsa sosyal çevre onun Tanrıya yönelik algısını biçimlendirmektedir. Bunlar kardeşler, akranlar, komşular, öğretmenler, televizyon, kitaplar, resimler, filmler, kilise adamları ve dini eğitim olarak sıralanabilir.²⁵ Evanjelic Hristiyan çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmada çocukların doğaları gereği antropomorfik Tanrı anlayışına sahip oldukları bulgulanmıştır. Çocukların, yaşları büyüdükçe Tanrı'yı fiziksel açıdan tasavvur etmelerinin azaldığı ortaya çıkmıştır.²⁶

Bağlanma kuramlarına göre insan hayatı, anne-çocuk ilişkisi üzerinden başlayarak psikolojik ve sosyo-kültürel bağlamda

²⁰ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu* (İstanbul: Kabaıcı Yayınları, 2014), 218.

²¹ Ana Maria Rizzuto, "Object Relations and the Formation of the Image of God", *Psychology and Psychotherapy* 47/1 (1974), 83.

²² Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 40-41.

²³ Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 10.

²⁴ *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 44-52,178.

²⁵ "Drawing Pictures of God", *Learning for Living* 16/3 (1977), 123-125,129.

²⁶ Ted Slater, "The Development of Children's Concept of God" (1984), 12.

devam eden doğal bir süreçtir.²⁷ Bağlanma kuramcılarında olan Bowlby, insanın başka birisinde yakınlık arama ve sürdürme anlamına gelen bağlanma davranışından bahsetmiştir. İnsanda bağlanma davranışı bebeklik çağında başlamaktadır. Bu davranışta anneye bağlanma diğer insanlara göre daha önce, daha tutarlı ve daha güçlü olmaktadır. Sonraki yıllarda çocuğun bağlandığı figürler artmakla birlikte anneye bağlanma güçlü bir şekilde devam etmektedir. Erken dönemlerde anneden ayrılma çocuklarda gelişimsel sorunlara neden olmaktadır. Çocuklar kreş çağı olarak adlandırabileceğimiz üçüncü yıllarına geldiklerinde ise bağlanma devam etmekle birlikte annelerinin yanlarında olmayışlarını kabul edebilir düzeyde olurlar. Bunda çocukların ilişkiye geçtiği öğretmen veya akraba figürlerinin sunduğu güvenlik duygusu önemlidir. Ayrıca çocuğun çevrede kendisini güvende hissetmesi ve annenin nerede olabileceğine dair farkındalık kazanması güvenli bağlanmada etkindir.²⁸ Bowlby'a göre çocukların birden fazla bağlanma objesi olabilmektedir. Çocuklarda böyle bir durum olmakla birlikte örneğin korktuğu zaman yine ilkin kendisi açısından en özel olan bağlanma figürünü tercih edecektir.²⁹

Bağlanma kuramına göre ilk yıllarda anne veya ilk bakıcıya duyulan ihtiyaç zamanla azalabilmektedir. Örneğin bir çocuk korktuğu nesne veya durumlar için annesine sarılmaktadır. Ancak ileriki yıllarda sadece annesine bakması veya sesini duyması yeterli olacaktır. Bu durum onun, anneye ihtiyacı olmadığı anlamına gelmemekle birlikte ergenlikle beraber zamanla arkadaş ilişkileri veya romantik ilişkiler daha fazla ön plana çıkmaktadır.³⁰ Kirkpatrick'e göre Tanrı'ya karşı duyulan sevgi, bir çocuğun bakıcısına duyduğu sevgiye benzemektedir. Ona göre insanlara güvenli bağlanma stiline sahip kişiler, insan ilişkilerinde olduğu gibi Tanrı'ya da güvenli bir biçimde bağlanmaktadır. Ancak insan ilişkilerinde kaçınmacı bir yaklaşıma sahip olanların ise Tanrı'yı kendilerinden uzak ve reddedici görme olasılıkları daha yüksektir. Bağlılığın yalnızca insanların Tanrı ile algıladıkları ilişkiler için bir metafor olmadığını, ama "gerçekten" insanlarla da bir bağlılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bağlılıklar diğer ilişki türlerinden farklıdır. Çocukluk döneminde Tanrı ile olan ilişkiler, diğer insanlarla olan ilişkilerle aynı şekilde işlemektedir.³¹

Yapılan araştırmalarda da güvenli-güvensiz bağlanmanın Tanrı tasavvurunda etkili olduğu bulgulanmıştır. Hayta'nın araştırma sonucuna göre anne ve babaya güvenli bağlanan bireylerin Tanrı'ya bağlanma davranışı da önemli oranda yüksek çıkmıştır. Bu durum kişinin psikolojisini de etkilemektedir.³² Güler'in araştırma sonucuna göre sevgi yönelimli Tanrı algısı benliği olumlu yönde etkilemektedir.³³ Memiş'in araştırma sonucuna göre ise ergenlerde güvenli ve kaçınan bağlanmada Tanrı algısı sevgi ve merhamet yönelimli; güvenli ve kaygılı-kararsız bağlanmanın ise korku ve ceza yönelimli Tanrı algısının daha etkili olduğu bulgulanmıştır. Bu durum Tanrı tasavvurunun bireye psikolojik etkisini de göstermektedir.³⁴ Nitekim birçok araştırma bulgusunda olumlu Tanrı tasavvurunun bireyi psikolojik açıdan olumlu yönde etkilediği desteklenmektedir. Araştırmalarda problemlerle başa çıkma, psikolojik sağlamlık, özgüven, huzur, iyi oluş ve hayat memnuniyetinin Tanrı tasavvuru ile ilişkili çıkması bu olgunun bireyde psikolojik açıdan etkisini göstermektedir.³⁵

²⁷ Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 53.

²⁸ John Bowlby, *Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 252, 258-263.

²⁹ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion* (New York: The Guilford Press, 2005), 37-38.

³⁰ Hayta, *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 76.

³¹ *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, 73, 79, 102.

³² *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 246.

³³ *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, 153.

³⁴ *Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96.

³⁵ Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*; Yunus Dilek, *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Emine Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Aysenur Çitfci, *14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlamlık İlişkisinin İncelenmesi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Feride Göregen - Mualla Yıldız, "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke ilişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 21/61 (2021), 427-458; Rümeyza Nur Türker - Betül Tokur, "Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: '7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar,'" *Eskiye* 39 (2019), 367-389; Melike Oktay - Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/73 (2020), 1091-1100; Saffet Kartopu, "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi", *Turkish Studies* 9/2 (2014), 887-903; Çiğdem Asar, *Lise Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuru ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Yalova Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Hızır Hacikeleşoğlu - Faruk Karaca, "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236; Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 65-97; Ferdi Kırac, *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Erkek Eşcinsel Örneklem)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Tahsin Kula, *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örneklemi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Zeynep Güzel, *Gençlerde Tanrı Tasavvuru ve Huzur İlişkisi (Aksaray Abdülhamid Han Fen*

Tanrı tasavvurunda çevre ile kalıtımın da etkisinden söz edebiliriz. Örneğin Tanrı tasavvuru ile ilgili çalışmalarda cinsiyet açısından farklılaşma ortaya çıkmaktadır. Yapılan bir çalışmada Allah tasavvuruyla ilgili kız çocuklarında sevgi, iyilik ve sıcaklık gibi tanımlar ön plandayken erkek çocuklarında güç tanımlamaları ön plana çıkmıştır.³⁶ Güleç'in araştırmasında kızların cenneti tasvir ederken sevgi ve şefkat üzerinde; erkeklerin ise güç üzerinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Kızlar, Tanrı ile duygusal bir bağı ifade eden daha estetik resimler çizerken erkekler Tanrı'yı insan hayatı ve dünya ile ilgili olarak daha rasyonel ve pragmatik olarak tasvir etmişlerdir.³⁷ Başka bir çalışmada ise 3-18 yaş arası 968 çocukla bir araştırma yapılmıştır. Sekiz farklı Hristiyan mezhebe bağlı olan çocukların yaşa göre sembollerinin farklılaştığı ortaya çıkmıştır. Yaş olarak en genç ve en ileri yaştaki çocukların orta yaştakilere göre daha nötr bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Orta yaştakiler ise daha maskülen bir Tanrı tasavvuruna sahiptir.³⁸ Pnevmatikos'un araştırmasında ise Yunanlı çocukların dini tasavvurlarında Yunan tarihinden izler olduğu ortaya çıkmıştır.³⁹ Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak Mehmedoğlu'nun yapmış olduğu çalışmada kadınların Tanrı'yı seven, koruyan, gözeten ve şifa veren olarak algıladıkları; erkeklerin ise kadınlara oranla Tanrı'yı daha çok kontrol edici ve intikamcı olarak algıladıkları ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Hacikeleşoğlu'nun araştırmasında ise demografik özelliklerin (cinsiyet, yaş, anne-baba eğitim düzeyi, medeni durum, eğitim durumu, sosyo ekonomik durum vb.) Tanrı tasavvurunda etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Kadınların sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru erkeklere oranla daha yüksektir. Evliler bekarlara oranla daha dengeli bir Tanrı tasavvuruna sahiptirler. Ailenin aşırı dindar olarak algılanması, kardeş sayısının artması ise korku-ceza yönelimli Tanrı tasavvuru düzeyini artırmaktadır.⁴¹ Asar'ın araştırma sonucunda ise eğitim alınan okulların bireylerin Tanrı tasavvurunda etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre İmam Hatip lisesi öğrencilerinin Tanrı algısı Anadolu lisesi öğrencilerinin Tanrı algısından daha yüksek çıkmıştır.⁴² Yazgan'ın araştırma sonucunda ise Tanrı algısında bir (anne/baba) veya birden çok kişinin (ağabey, dayı, komutan vb.) olabileceği tespit edilmiştir.⁴³ Buna göre Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde kişilik özellikleri, cinsiyet, sosyal çevre, yaşanan olaylar, kitle iletişim araçları gibi pek çok faktörün etki ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak araştırmalara bakıldığında özellikle ebeveyn etkisinin bireyin Tanrı'ya yönelik algısının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olduğu tespit edilmiştir.⁴⁴ Ebeveynin çocuğa yönelik tutumu, Tanrı'yı anlatırken hangi ifadeleri kullandığı çocuğun Tanrı'yla ilgili kurduğu imajlarda etkili olmaktadır. Tanrı'ya yönelik yapılan olumsuz veya olumlu atıflar bireyin Tanrı algısını önemli ölçüde etkilemektedir. Seven, merhamet eden gibi olumlu atıflar Tanrı'ya yönelik olumlu algı oluşmasına; cezalandıran, suçlayan gibi atıflar ise olumsuz Tanrı algısının oluşmasına neden olmaktadır.⁴⁵

2. DİNİ GELİŞİM TEORİLERİ

Kültürel ve dini farklılıklar, bireysel özellikler gibi etkenlerden ötürü ortak bir dini gelişimden bahsetmenin güç olduğu kabul edilmekle birlikte konu hakkında genel bir çerçeve çizmek açısından belirli kavram ve kuramların işlevsel olacağı belirtilmektedir.⁴⁶ Buna göre gelişim dönemlerinde bazı aşamalar olduğu gibi dini gelişimde de bazı evrelerden bahsedebiliriz.⁴⁷ Bilişsel psikoloji, dini düşüncenin gelişimi alanında kuramsal bir çerçeve oluşturmuştur. Bu kuramsal çerçeve dini tecrübe alanında benimsenmiştir.⁴⁸ Bu nedenle dini gelişim açıklanırken pek çok uzman Piaget'in bilişsel gelişim

Lisesi Örneği) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021); Serpil Başar, *Gebelik Sürecinde Kadınlara Yönelik Olarak Hastanede Manevi Bakım Uygulamaları (İzmir Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

³⁶ Ayşe Taçar, *Bibliyoterapi Yönteminin Çocuklarda Allah Tasavvurunun Olgunlaşmasına Etkisi (5-6 Yaş Grubu Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 139.

³⁷ Yasemin Güleç, "Depictions of God in the Drawings of German-Muslim Children", *Journal of Religion in Europe* (2021), 106-107.

³⁸ Kevin L. Ladd et al., "Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender", *International Journal for the Psychology of Religion* 8/1 (1998), 49.

³⁹ Dimitris Pnevmatikos, "Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The Case of the House Where God Lives", *Educational Psychology* 22/1 (2002), 93.

⁴⁰ "Tanrıyı Tasavvur Etmek", 207-213.

⁴¹ *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 252.

⁴² *Lise Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuru İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Yalova Örneği*, 92.

⁴³ Yasemin Nakşiye Angın, *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 142.

⁴⁴ Mualla Yıldız, *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgisinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 133.

⁴⁵ Hasan Kaplan, "Dini İnanç, Dini Tasavvur, Şüphe ve İnançsızlık", *Din Psikolojisi* (Lisans yayıncılık, 2018), 78; Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)*, 17,19-24.

⁴⁶ Tuncer, *Batı'da ve Türkiye'deki Dini Gelişim Modellerinin Kuram ve Yöntem Açısından Karşılaştırılması*, 127.

⁴⁷ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 49.

⁴⁸ Victor A. Komiejczuk, *Psychological Theories of Religious Development A Seventh-Day Adventist Perspective* (Institute for Christian Teaching Education Department of Seventh-day Adventists, 1993), 260.

kuramından yararlanmıştı. Bu bakış açısıyla Piaget'in kuramı gibi farklı gelişim kuramları ile dini gelişim teorileri temellendirilmeye çalışılmıştır.

Piaget, dini gelişim teorilerinde farklı alanlarda bilişsel gelişim hakkında bir dizi kitap yayınlamış olsa da bilimsel disiplinlerde, özel olarak dini gelişim hakkında bir araştırmasından bahsedemeyiz. Ancak, o ilk projelerinden biri olan "The Moral Judgment of a Child" adlı eserinde konuyla ilgili gözlemler ve önerilerde bulunmuştur.⁴⁹

Piaget ahlaki gelişimin bilişsel gelişimle paralel olduğu yargısına varmıştır. Buna göre insanlarda ahlaki akıl yürütme ilk çocukluk yıllarıyla ergenlik dönemi arasında anlamlı bir şekilde değişmektedir. İki-yedi yaşlar arası ahlaki gerçekçilik dönemidir. Dışa bağımlı evre olarak adlandırılan bu dönemde çocuklar için doğru ve yanlış nettir. Başkalarının da doğru ve yanlış kendileri gibi değerlendirdiklerini düşünürler. Orta çocukluk döneminde ise çocuklar durumsal ve kişisel etkenleri dikkate alarak doğru ve yanlış karar verebilirler. Yeni başlayan iş birliği olarak adlandırılan 7 ile 10 yaş arası evrede çocuklar kuralları öğrenerek buna göre oyun kurarlar. 10 yaş sonrası özerk iş birliği aşamasında ise oyun kurallarının değiştirilebileceğinin farkına varırlar. Kohlberg, Piaget'in kuramını geliştirerek gelişim dönemlerine göre ahlaki gelişim kuramını oluşturmuştur. Kohlberg'e göre dokuz yaşından küçük çocukların çoğunluğu ilk evre olan gelenek öncesi düzeydedir. Bu düzeyin ilk evresinde benmerkezci bakış açısı baskındır. Önemli olan cezadan kaçınma ve otoriteye itaattir. İkinci evresinde ise bireyselci bakış açısı söz konusudur. Her şey bireyin çıkarları doğrultusunda değerlendirilir. Ergen ve yetişkinler ise toplumsal kuralların ve toplumsal uyumun önemsendiği geleneksel düzeydedirler.⁵⁰ Kohlberg, ideal ahlak anlayışını gelişim basamaklarına yönelik olarak düzenlemiş olsa da kuramının Yahudi ve Hıristiyan kültürlerini yansıttığı ve diğer kültürleri tam anlamıyla kapsamadığı konusunda eleştiriler vardır.⁵¹

Fritz Oser ve James Fowler ise Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramından yola çıkarak dini düşüncenin varoluşsal ve duyuşsal boyutlarını ele almışlardır.⁵² Ahlaki ve inanç gelişimiyle birlikte bazı düşünürler, Piaget'in bilişsel gelişim evrelerinden faydalanarak dini düşüncenin oluşumunu açıklamışlardır. Genetik teori, psikoanalitik teoriler, bağlanma teorisi, bireyleşme teorisi, ömür boyu gelişim teorisi, bütünsel yaklaşımlar ve evre teorisi şeklinde farklı dini gelişim teorilerinden bahsedilmektedir. Bunların başında ise Elkind ve Goldman'ın çalışmaları yer almaktadır.⁵³

Elkind, Piaget'in bilişsel gelişim evrelerinden ve nesne sürekliliğinden yola çıkarak oluşturduğu kuramında nesne sürekliliğini kazanan bir çocuğa Allah'ın anlatılmaya başlanabileceğini belirtir. Ona göre zaman ve mekândan bağımsız nesnenin var olabileceği düşüncesini kazanan bir çocuk için Allah, zaman ve mekânın dışında mutlak bir güç olarak algılanabilir. Bu şekilde çocuk hayatın sürekliliğine dahil olmuştur. Bu konuda kutsal kitapların, kıssaların temsil arayışındaki çocuk açısından Allah'ın varlığını algılamada önemli yeri vardır.⁵⁴

Goldman ise hayat merkezli din eğitimi benimsemiş ve çocukların bilişsel düzeylerine göre anlayabilecekleri seviyede din eğitimi verilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Bu anlayışa göre çocuklar küçük yaşlarda henüz dini bilgilere yeterince sahip olmadıkları ve bu bilgileri tam olarak kavrayamayacakları için dini bilgiyi doğrudan sunmak yerine çocuğun hayatının merkezinde olan duygular, rüyalar, sevinç ve isteklerle dini konuların öğretilabileceğini belirtmiştir.⁵⁵ Ona göre dini düşünce çocuğun bedensel yaşından çok zihinsel yaşı ve kapasitesi ile alakalıdır. 5- 7 yaş arası dönem, dini düşüncenin gerçek dışı, alakasız ve çoğunlukla çarpıtılmış yıllarıdır. Orta yaş döneminde daha gerçekçi ve materyalist düşünce hakimdir. Ön ergenlik döneminde ise Tanrı'nın her yerde oluşundan yola çıkılarak beden ötesi/ruhsal bir varlık olma düşüncesi varlık kazanmaktadır.⁵⁶

Piaget etkisiyle hareket eden araştırmacılardan olan Allport'a göre ise somut işlemler döneminde olan çocuğun ben merkezli düşünmesi inanca da yansımaktadır. Bu nedenle çocuğun dua etmesinin arka planında isteklerinin gerçekleşmesi yatmaktadır. Soyut işlemler dönemi olarak nitelendirilen ergenlik döneminde dini kavramlar soyut biçimde algılanmaya

⁴⁹ Komiejczuk, *Psychological Theories Of Religious Development A Seventh-Day Adventist Perspective*, 260.

⁵⁰ Feldman, *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*, 194; Mary J. Gander - Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, çev. Ali Dönmez - H.Nermin Çelen (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 283-289.

⁵¹ Nermin Çiftçi, "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak ve Demokrasi Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 67,69.

⁵² Aslıhan Atik, "Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 740.

⁵³ Ralph W. Hood et al., "Dini Gelişim Kuramları", çev. M.Doğan Karacoşkun, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 209; Atik, *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*, 14.

⁵⁴ Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 49.

⁵⁵ Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 977-978.

⁵⁶ Komiejczuk, *Psychological Theories Of Religious Development A Seventh-Day Adventist Perspective*, 261-262.

başlanmaktadır. Bu dönemde bireyin hayata dair sorgulamaları ve kimlik oluşum süreci dine bakış açısına da yansıtacaktır.⁵⁷

2.1. Ernest Harms ve Dini Gelişim Teorisi

Ernest Harms inançla ilgili çok fazla araştırma yapmamakla birlikte dini gelişimle ilgili çalışması öncül kuramlar arasında yer almaktadır.⁵⁸ 1917-1940 yılları arasında bilişsel kuram bağlamında yapılan çalışmalara bakıldığında Leuba'nın 7-18 yaşları arasındaki bireylere yönelttiği, Tanrı tasavvuru hakkındaki sorularına bireylerin güçlü bir adam, yaratıcı, bir insan, babamız gibi ifadelerle cevap verdikleri görülmüştür. Maclean ise 8 yaş ve altı protestan çocukla yapmış olduğu çalışmada çocukların %40'ının Tanrı'ya dair saç, sakalı, bedeni gibi antropomorfik özelliklerden bahsettiği tespit edilmiştir. Katılımcılardan %20'si ruhsal bir varlık olarak tanımlarken %25, iyilik, kibarlık gibi erdemlere vurgu yapmış; %12'si ise gücünden bahsetmişlerdir. 1941-1959 yılları arasında ise Daves ile Harms'ın kuramı karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹ Harms'a göre çocuklarda, yetişkinlerde olduğu gibi dini ifadeler bir anlam ifade etmez. Çocuklar açısından dini yaşamın biçimsel ifadeleri ve hayaller, sözlerden daha fazla etkilidir. Bu nedenle çocuğun psikolojik dünyasını deneysel olarak araştırmak ve gerçekten aydınlatıcı sonuçlar elde etmek için sözlü olmayan yöntemler icat etmemiz zorunludur.⁶⁰

Jean Piaget (1939) Bilişsel Gelişim Dönemleri	Ernest Harms (1944) Tanrı Tasavvuru
İşlem Öncesi Evre (2-6 yaş)	Peri Masalı Evresi (3-6 yaş)
Somut İşlemler Dönemi (6-11 yaş)	Gerçekçi Evre (7-12 yaş)
Soyut İşlemler Dönemi (11 yaş-yetişkinlik dönemi)	Bireyci Evre (13-18 yaş)

Şekil 1: Harms Dini Gelişim Teorisi

Harms, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki devlet okulları ve özel okullarda, 3-13 yaş aralığındaki çocuklardan topladığı 6500'den fazla resim üzerinde çalışmıştır. Çocuklardan Tanrı'nın kendilerine nasıl görüneceğini hayal etmeleri istenmiştir. Bu çalışma, çocukların doğüstü varlıklara ilişkin tasavvurlarının çizim yöntemiyle incelenmesi açısından ABD'deki ilk çalışma olarak kabul edilebilir.⁶¹

Piaget gelişim dönemlerini bilişsel açıdan ele almıştır. Duyusal motor (0-2) dönemde refleksif hareketlerden bilinçli hareketlere geçiş başlamaktadır. 2-6 yaşa tekabül eden işlem öncesi dönemde ise çocuklarda benmerkezci bir anlayış söz konusudur. Bu nedenle hayatı kendi bakış açılarıyla algırlar. Sembolleştirme ve dilin kullanımı bu dönemde başlamaktadır. 6-11 yaş aralığında ise somut işlemler dönemine geçilmektedir. Bu dönemde çocuk artık zihinsel işlemler yapmaya başlamaktadır. Bu nedenle matematik, okuma, yazma gibi işlemleri bu dönemde yapabilecek duruma gelmiştir.⁶² Harms ise okul öncesi çağındaki çocuklarda (3-6 yaş) dinin masal biçiminde yorumlanmasından dolayı bu dönemi "peri masalı evresi" olarak tanımlamıştır. 7-12 yaş arasındaki çocuklarda dinin gerçekçi evresi devreye girmektedir. Ergenlik dönemine gelindiğinde bireyin kendisine yöneldiği bu evrede dinde de bireyci bir yaklaşım söz konusudur. Bu evreyi Harms, dinin bireysel aşaması olarak tanımlamıştır.⁶³ Harms, dini gelişimin, bireyin gelişimsel hızına göre daha yavaş bir seyirde olduğunu ifade etmiştir. Buna göre bireylerde üç aşamalı dini gelişim olduğunu aktarmıştır. Bu aşamalar peri masalı aşaması, gerçekçi aşama ve bireyci aşamadır.⁶⁴ Harms'ın dini gelişim teorisi ile ilgili evrelere ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

2.1.1. Peri Masalı Evresi

⁵⁷ Hood et al., "Dini Gelişim Kuramları", 206; Gordon W. Allport, *Pattern and Growth In Personality* (Holt: Rinehart and Winston, 1961), 31-32.

⁵⁸ Mehmet Su, "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerin-Deği Etkileri: Elkind'in Yaklaşımı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2022), 68.

⁵⁹ Taçar, *Bibliyoterapi Yönteminin Çocuklarda Allah Tasavvurunun Olgunlaşmasına Etkisi (5-6 Yaş Grubu Örneği)*, 23-27.

⁶⁰ Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 112-114.

⁶¹ Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 114; PY Brandt et al., "Introduction to the Interdisciplinary and Intercultural Project Children's Drawings of Gods: Presentation of the Project and of This Book", *When Children Draw Gods*, ed. PY Brandt et al., 12 (Springer, Cham, 2023), 3.

⁶² Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 64-65.

⁶³ Harms, "The Development Of Religious Experience in Children", 115.

⁶⁴ Su, "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerin-Deği Etkileri: Elkind'in Yaklaşımı", 68-70.

Harms, Tanrı tasavvuruna dair yaptığı araştırmada, çocuklarda yaş ile bağlantılı olarak “peri masalı evresi”nden geçildiğini belirtmiştir. Araştırma sırasında toplanan yaklaşık sekiz yüz dini resimde, üç ile altı yaş grubundaki çocukların tasvirlerinde - birkaç istisna dışında- tüm resimlerde ortak olan özellik, çocukların hepsinin kendi Tanrı tasavvurlarını bir peri masalı anlayışı olarak ifade etmeleridir. Çizimlerde gökyüzünde tahtta oturan bir kral, çarpmıha gerilmiş bir Mesih vizyonu gibi masalsi kahramanlarla sembolize edilen görseller vardır. Bazı çizimlerde bir kral, ak sakallı dede, bazılarında ise çocukların babası şeklindedir. Evleri bulutların üstünde, altından veya sadece bulutlardan yapılmıştır. Elde edilen bu veriler sonucunda bu evrede Tanrı tasavvurunun, en üst hayal gücünü içeren bir peri masalı tasavvuru olduğu bulgulanmıştır.⁶⁵

Dini gelişim teorileri açısından en önemli evrelerden biri olarak görülen bu dönemde çocuğa verilecek olan din eğitimi, onun din anlayışının şekillenmesi açısından önemli olacaktır. Genel olarak bu yaş aralığı okul öncesi döneme denk gelmektedir. Bu dönemde çocuklarda rasyonel düşünce yeteneği gelişmemiştir. Bu nedenle soyut kavramları zihinsel açıdan algılamaları zordur.⁶⁶ Buna göre Harms’ın araştırması da göz önüne alındığında bu dönemde çocukların hayata bakış açıları daha gerçeküstü olmaktadır. Bilgin, bu yaş aralığındaki çocuklara yönelik olarak masal, hikâye, kıssa, şiir veya ilahi gibi teknikler kullanılmasının, dini gelişimlerinde olumlu anlamda etkili olacağından bahsetmiştir.⁶⁷

Erken çocukluk döneminde yapılan bir araştırmada dinin sembollerle ve ibadet ritüelleriyle ifade edildiği bulgulanmıştır. Çocuklardaki benmerkezci düşünme ve antropomorfizm, dini kavramlara etki etmekte ve Tanrının özelliklerini algılamada etkili olmaktadır. Çocuklar Tanrı’yı insan şeklinde tasvir etmişlerdir. Bazıları Tanrı’yı gökyüzü ile tasvir etmiş; bazıları ise Transformers robotundan daha büyük olduğunu aktarmıştır. Ayrıca Tanrı’yı yüksek ve büyük; gören, işiten, koruyan, dua eden ve duaları kabul eden; insanı var eden olarak tanımlamışlardır. Çocukların yorumlarından yola çıkılarak 3-6 yaş arası çocukların Tanrı’yı daha somut olarak tasvir ettikleri belirtilmiştir. Tanrı algısında çocukların çevrelerinden edindikleri bilgilerden de etkilendikleri görülmüştür.⁶⁸

2.1.2. Gerçekçi Evre

Harms, dini gelişimde çocukların zihinsel ve duygusal gelişimlerinin önemli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre çocukların dini hayatları ile duygusal hayatları arasında bir paralellik vardır. Okula başlayan çocuklarda artık zamanla peri masalı çağının bittiği görülmüştür. Zihinsel olgunlaşmayla birlikte çocuk fantastik dünyadan gerçekçi dünyaya geçiş yapmaktadır. Devlet okuluna başlayan çocuklar din, Tanrı hakkında gerçekçi bir farkındalığa sahip olmaya başlamaktadırlar. Okul eğitiminin başlangıcı olarak kabul edilen dönemde çocukta entelektüel anlamda olgunlaşma gerçekleşmektedir. Yaklaşık olarak 6 veya 7 yaşlarında başlayan bu dönemde zihinsel olgunlaşmayla birlikte rasyonel düşünce devreye girmektedir. 7-12 yaş arası çocuklar, dini temsil eden bireylerle irtibat kurmaya başlamaktadırlar. Bu nedenle görsellerde genel olarak ön planda olan dini sembollerdir. Bu evrede görsel olarak rahip, haç sembolü, Davud Yıldızı gibi daha realistik ve antropomorfik tasavvurlar ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Tanrı’nın aracılarını temsil eden rahiplerin veya rahip benzeri kişilerin resimleri de çizimlerde yer almaktadır. Artık Tanrı tasavvurunda melekler veya azizler masal figürleri olarak tasvir edilmemektedir. İsa artık fantastik bir karakter olmaktan çıkmıştır. O’nun hem bir Yahudi hem de bir Hristiyan olarak sevildiğinden bahsedecek kadar dini gerçekçilik ilerlemiştir. Ayrıca dini deneyimin doğası gereği çocukların sorgulamalar yaptıkları bir dönemdir.⁶⁹ Harms’a göre gerçekçi evrede çocuk dini kavramları somutlaştırarak düşünmektedir. Bu evrede ailenin ve dini kurumların önemli bir etkisi vardır. Bu kurumları tanınması, kurumlara yönelik olumlu veya olumsuz yargılarının oluşması çevresel etkenlere bağlıdır.⁷⁰

Yapılan araştırmalarda Harms’ın kuramına paralel olarak aşamalı bir şekilde bireylerin Tanrı tasavvuruna sahip oldukları tespit edilmektedir. Özellikle çocukluk çağında antropomorfik ve somut tasavvurların hâkim olduğu tespit edilmiştir.⁷¹ Yavuz’un araştırmasında Allah tasavvurunun 7-12 yaş arasında iç gözlem, akıl ve eğitim olmak üzere üç ayrı kategoride olduğu bulgulanmıştır. 7-9 yaş arasındaki çocuklarda Allah tasavvuru daha dinamik ve değişkendir. 10-12 yaş arasında ise Allah tasavvuru daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Ayrıca bu yaş döneminde çevresel faktörler Tanrı tasavvurunun

⁶⁵ Harms, “The Development of Religious Experience in Children”, 115.

⁶⁶ Atik, *Ernest Harms ve Ronald Goldman’ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*, 512.

⁶⁷ Mustafa Önder, “Türkiye’de Okul Öncesi Din Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin”, *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 148.

⁶⁸ Wantini - Suyatno, “Early Childhood Interpretation on Religion”, *The European Educational Researcher* 2/1 (2019), 35, 41-42.

⁶⁹ Harms, “The Development Of Religious Experience in Children”, 115-117.

⁷⁰ Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, 41-42.

⁷¹ Celal Çayır, “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 25; Fatma Nur Bedir, “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgesinin Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 736-737; Fatma Baynal, “Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname* 45 (2021), 76.

şekillenmesinde etkili olmaktadır.⁷² Güleç'in araştırmasının sonucuna göre Almanya'da yaşayan Türk-Alman Sünni Müslüman çocuklarının Tanrı tasavvurlarında antropomorfik Tanrı tasvirlerinin, ontolojik olarak yaşla birlikte azaldığı görülmüştür. Bu çalışmada, dolaylı Tanrı tasvirleri, doğrudan Tanrı tasvirlerinden altı kat daha fazla ortaya çıkmıştır. Örnekte en çok dini-kültürel çizimler yer almıştır.⁷³ Bir araştırma sonucunda ise çocukların Tanrı'yı insanlığın bir örneği şeklinde değerlendirdikleri bulgulanmıştır. Sonrasında insanlardan ayrılmakta ve Tanrı gökyüzünde yaşayan ruhların bir örneği olmaktadır. Bu şekilde Tanrı insani özelliklerden arınıp ruhsal bir varlığa dönüşmektedir. 1., 2. ve 3. Sınıf çocukları Tanrı'nın varlığı ve nerede olduğu ile ilgili olarak dünyada maddi bir yer tasavvur ederlerken 4. sınıf çocuklarında cennette maddi mekân düşüncesi artmakta; 5. sınıf çocukları açısından ise dünyada maddi mekân düşüncesi en düşük seviyede olmaktadır. Cennette maddi mekân ve ruhani yön daha yüksek çıkmaktadır. Dünyevi bir yer olarak Tanrı bir insandır ve Kilise gibi kutsal mekânlar onun evidir. Sonraki hiyerarşide Tanrı insanoğlunun ruhudur ve cennet denilen bahçede yaşamaktadır. En son hiyerarşide ise Tanrı bir ruhtur. Cennette Tanrı'nın yaşadığı yer olarak bulutlar içerisinde meleklerin olduğu soyut varlıklar düşünülmektedir. Araştırma sonucuna göre bu semboller bilişsel etkenlerle birlikte ruhsal ihtiyaçlar ve kültürel ortama (özellikle Yunan tarihi) bağlı olarak şekillenmiştir.⁷⁴ Nitekim farklı araştırma sonuçlarında da çevre etkisinin önemi ortaya çıkmıştır. Çünkü ebeveynde hâlihazırda var olan Tanrı'ya dair imgeler, çocuğa aktarımı esnasında çocuğun Tanrı tasavvurunu da olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.⁷⁵

2.1.3. Bireysel Evre

Bu evrede ruhsal olgunlaşma fiziksel olgunlaşma ile örtüşmektedir. Bu bireyselci evrede çocukların tasavvurlarının çok çeşitli olduğu görülmüştür. Bu dönemdeki çocuklar çizimlerde farklı dini figürlerden yararlanmaktadır. Çizimlerde Kelt güneş kültünden, Hint mandala meditasyon kavramlarına ve Gül Haç tarikatına kadar mistik ve mitolojik semboller kullanmışlardır. Çizilen görsellere ilişkin yorumlar ise onların bireyci mistisizmini göstermektedir. Bir resimdeki yazıda Tanrı'nın en büyük armağanının, insanlara hayatı bağışlaması olduğundan bahsedilmiştir. Daha muhafazakâr olan bir grup ergen Meryem Ana, Cennetin kapıları, Sinagog tasvirleri gibi geleneksel tasvirler çizmiştir. Bu görseller, yetişkin bireylerden daha hassas, özgün ve bireyselci olduklarını göstermektedir. Başka bir grupta ise daha bireysel bir yaşam tarzının etkisiyle dine yönelik olarak daha orijinal bir bakış açıları olduğu görülmüştür. Bu grupta bireylerin kendilerinin günah, erdem, ölüm, neşe, umut, inanç, açgözlülük gibi olgular üzerinde düşündükleri tespit edilmiştir. Dini içerikli sorulara duygusal yanıtlar verdikleri görülmüştür.⁷⁶ Bu dönemde birey, Tanrı'yı sevgi veya güven gibi soyut bir biçimde tasavvur edebilmektedir.⁷⁷

Ergenlik döneminde fiziksel değişimle birlikte zihinsel değişim de yaşanmaktadır. İlk fiziksel özelliklerine yönelen birey zamanla soyut düşünme özelliğinin başlamasından dolayı artık inanç, varoluş, adalet gibi kavramlar üzerine eğilmekte ve sorgulamaktadır.⁷⁸ Bu dönemde kişi, bu sorgulamalar neticesinde inanç biçimlerine yönelik olarak şüphe duyabilmekte ve bu şüpheler onu inkâra da yöneltebilmektedir.⁷⁹ Bu nedenle ergenlik dönemi psikolojik açıdan kritik bir dönem olduğu gibi inanç açısından da kabullenme-reddetme ikileminde karara varılan bir dönemdir. Soyut düşüncenin devreye girmesiyle dinle ilgili daha derin bilgiye erişebilmekte ve inanç biçimleri arasında tercih yapabilmektedirler. Bu durum Harms'ın araştırmasında da görülmektedir. Ergenlerin çizimleri ve yorumları daha spesifik ve bazıları ise farklı inanç veya gruplara ait görselleri içermektedir.

Harms'ın dini gelişim ile ilgili çalışmasının daha çok teorik açıdan ele alındığından bahsedebiliriz. Özellikle Tanrı tasavvuru çalışmalarında Ernest Harms'ın evrelerinden faydalandığı görülmektedir. Harms'ın çalışmasının, Tanrı tasavvurlarının çocuk çizimleriyle araştırılması konusunda öncüllerden olmasından dolayı Tanrı, cennet, dini semboller gibi çocukların çizimleriyle ilgili olan çalışmalarda Harms'ın kuramı yer almaktadır. Örneğin Katolik dini yaşamla ilgili araştırma yapan Fichter⁸⁰ belirli bir

⁷² Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 253-254.

⁷³ "Depictions of God in the Drawings of German-Muslim Children", 106.

⁷⁴ Dimitris Pinevmatikos, "İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrı'nın Yaşadığı Ev Örneği", çev. Recep Kaymakcan - Abdulkadir Çekin, *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 316, 324-329.

⁷⁵ Akif Hayta, "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 28.

⁷⁶ Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 118-119.

⁷⁷ Murat Yıldız, "Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi", *İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları* (2007), 93.

⁷⁸ Vesile Oktan - Mustafa Şahin, "Kız Ergenlerde Beden İmajı ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 549; Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme*.

⁷⁹ Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 2 (2014), 59-88; Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005).

⁸⁰ "The Profile of Catholic Religious Life", *American Journal of Sociology* 58/2 (1952), 145.

yaşa geldikten sonra Katolik çocukların dini vecibeleri yapmalarının beklenildiğini belirtmiştir. Bu durumu Harms'ın kuramıyla ilişkilendirerek açıklamış; dini vecibeleri yapmak için belirli bir yaşa gelmiş olmanın çocuk açısından doğru bir tutum olduğunu bu kuramla bağdaştırarak belirtmiştir.

Farklı toplumlarda Tanrı tasavvuru ile ilgili araştırma yapan Konyushkova ve arkadaşları çalışmalarında Harms'ın kuramına yer vermişlerdir. Bilgisayar teknolojileri ve bilimsel görme teknikleri kullanılarak yapılan araştırmada çocukların görsel çizmeye yukarıdan başlamaları, sarı rengi (Güneş temsilleri, Tanrı) veya yeşil renk tonunu (doğa vb.) tercih etmelerinin nedenleri üzerinde durulmuştur. Çocukların genelde küçük yaşlardan 13 yaşına kadar basitten karmaşığa doğru bir çizim tekniği gerçekleştirdikleri; 13 yaşından sonra ise tekrar daha sade çizim yöntemi uyguladıkları ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak farklı kültürlerle ait çocukların, tasavvurlarını farklı renklerle ifade edebildikleri bulgulanmıştır. Bununla birlikte gri ve sarı tonlarının evrensel olarak daha fazla kullanıldığı görülmüştür.⁸¹ Bir çalışmada çocukların çizimlerinde ontolojik açıdan Tanrı tasavvurunun nasıl olduğu araştırılmıştır. Bulgulara göre çocuklar farklı özelliklerde Tanrı tasavvuruna sahiptirler. Bazı çizimlerde Tanrı insanlığın bir örneği; cennette yaşayan ve insan ruhuna ait olan ve sonunda ise cennette ahlaki açıdan olumlu özelliklere sahip olan bir ruh şeklinde bir hiyerarşi izlemiştir. Buna göre bu kavramsallaştırmaların farklı kültür ve inançlarda farklı kategoriler meydana getirebileceği sonucuna ulaşılmıştır.⁸²

Türkiye'de konuyla ilgili sınırlı sayıda araştırma yapıldığı gözlemlenmiştir. Fırat'ın tez çalışmasında⁸³ Harms'ın kuramına yer verilmiştir. Araştırma sonucu Harms'ın teorisiyle paralellik arz etmiştir. Buna göre çocukların antropomorfist Tanrı tasavvuru, yaşları ilerledikçe azalmaktadır. Çocukların anne-baba imajları ile Tanrı tasavvuru arasında ise farklı bulgular ortaya çıkmıştır. Buna göre korkulan baba imajıyla her çocuk Tanrı'yı korkulan bir varlık olarak tasavvur etmemektedir. Atik'in⁸⁴ yapmış olduğu "Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları" adlı çalışmada dini içerikli çocuk kitapları analiz edilmiştir. Araştırmada okul öncesi ve ilkökul kitaplarından ulaşılan veriler analiz edilerek Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın dini gelişim kuramları bağlamında yorumlanmıştır. Araştırmada kitaplar, okul öncesi ve ilkökul olarak kategorilendirilmiştir. Çalışmada veriler içerik analizi ile yorumlanmıştır. Goldman ve Harms'ın dini gelişim kuramları temelinde dini kitapların çocukların gelişimine uygun olup olmadığı incelenmiş; bulgular sonucunda kitapların uygunluğu veya uygun olmadığı ile ilgili bilgi verilmiştir. Bu araştırmalar, dini gelişim açısından Tanrı tasavvuru unsurunun önemini ve Tanrı tasavvurunun kültür ve toplumlara göre değişiklik arz etmesi sebebiyle ülkemizde bu alanda çalışmaların artırılması gerektiğini göstermektedir.

TARTIŞMA

Harms'ın dini gelişim teorisi, dini gelişimi çocuklar açısından ayrıntılı bir biçimde ele alması bakımından önemlidir.⁸⁵ Bu teoriyle çocukların gelişimlerinin göz önüne alınarak dini eğitim vermenin daha faydalı olacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Harms, çocukların belirli zihinsel kapasitesinin olduğunu belirtmiştir.

Tanrı tasavvuru açısından baba veya anne etkisinden bahsedilmekle birlikte Harms, yaptığı araştırmayla konuya daha farklı bir bakış açısı katmıştır. O, bireyde Tanrı tasavvurunun kademeli bir bilinçlenmeyle ortaya çıktığından bahsetmiştir.⁸⁶ Bu durum bireylerde dini gelişim göz önüne alınarak hem ailede hem de kurumlarda verilecek olan din eğitiminin daha anlaşılabilir ve doğru bir şekilde sunulması açısından önemlidir. Örneğin bu teori doğrultusunda okul öncesi çocuklarına, seviyelerine uygun olarak masal/kıssa veya hikâyelerden yararlanılarak dini bir eğitim verilmesi daha doğru olacaktır.

Harms ilkökul çağına denk gelen dönemde çocukların zihinsel kapasiteleriyle birlikte dini ibadet yerleri ile tanıştığını belirtmiştir.⁸⁷ Bu doğrultuda peri masalı evresinden çıkan ilkökul çağındaki çocuğa namaz, abdest, ibadethane gibi bazı dini unsurların öğretilebilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Bireysel dönemde olan çocukların dine yaklaşımlarının daha öznel bakış açısı içermesinden dolayı din ile ilgili merak ettikleri konulardan, sembollerden ve melek, ahiret gibi soyut kavramlardan bahsedilebilir; bilişsel seviyelerine uygun düzeyde kapsamlı bir program hazırlanabilir. Buna göre dini öğretilerle ilgili olarak bu kuram, özellikle kavramların somuttan soyuta doğru belirli gelişim basamaklarıyla paralel olarak aktarılmasının daha uygun olacağının bir göstergesidir. Bu bakımdan Harms'ın teorisi, dini eğitimde çocukların kapasitesine uygun bir yöntem

⁸¹ Ksenia Konyushkova et al., "God(s) Know(s): Developmental and Cross-Cultural Patterns in Children Drawings", *ACM J. Comput. Cult. Herit* 2/3 (2014), 19.

⁸² Pnevmatikos, "Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The Case of the House Where God Lives", 107.

⁸³ *Sevgi Evlerinde Kalan 7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2021), 107-109.

⁸⁴ *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*, 117, 141.

⁸⁵ Atik, *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*, 59.

⁸⁶ Hacıkeleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 47.

⁸⁷ Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 117.

benimsenmesi yönünde önemli bir kuramdır.

Harms'ın dini gelişim kuramında çocukların gelişimlerinin bilişsel gelişim kuramıyla sınırlandırılmasından bahsedilebilir. Örneğin Harms açısından peri masalı evresindeki çocuğun bilişsel kapasitesi sınırlı ve yaşamsal tecrübeleri azdır. Bu nedenle çocuklarda daha çok hayal ürünü düşünceler yaygındır.⁸⁸ Harms, yapmış olduğu çalışmadan yola çıkarak bu ve benzeri görüşler ortaya koymuştur. Kuramını bilişsel yaklaşım merkezinde ele alınmıştır. Ancak bilişsel yaklaşımla ele alınması bu kuramı sınırlandırmaktadır. Çünkü gelişim sadece bilişsel temelli olarak ilerlememektedir.

Piaget'nin kuramı çocukların mantıksal düşüncedeki yetersizlikleri üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu kuram oluşturulurken çocuk katılımcı sayısının da yeterli düzeyde olmadığından bahsedilmektedir. Çocukların yetersizliklerine odaklanması, çocukların yeteneklerinin keşfedilmesini arka plana itmiştir. Günümüzde yapılan araştırmalar ise çocukların yetenekleri üzerine kurgulanmaktadır. Bazı gelişim kuramcıları, Piaget'in aksine doğuştan çocuklarda sayı sayma becerilerinin olduğunu, korunum gibi bazı kuralların verilecek olan eğitimlerle öğrenilebileceğinden bahsetmişlerdir.⁸⁹ Aslında Harms bireye verilecek din eğitiminde çocuğun hem psikolojik hem de sosyal açıdan ele alınması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁰ Ancak kuramına bakıldığında bu durumun daha sınırlı kaldığından bahsedilebilir.

Gelişimde en büyük etkenlerden birisi de sosyo-kültürel etkenlerdendir. Bu etkenler, diğer gelişim aşamalarını da etkileyebilmektedir. Örneğin ekonomik etkenler bireylerin fiziksel gelişiminde etkili olmaktadır. Gelişmiş ülkelerde çocuklar daha iyi beslenme ve bakım hizmeti alabiliyorken gelişmemiş ülkelerde beslenme ve bakım yetersizliğinden ötürü büyüme oranlarında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle 4 yaşındaki İsveçli bir çocuk ile 6 yaşındaki Bangladeşli bir çocuk aynı ortalama uzunluğa sahip olmamaktadır. Vygotsky de gelişim ve öğrenmede sosyal etkenlerin öneminden bahsetmiştir. Ona göre farklı toplum ve kültürler bilişsel gelişimi etkilemektedir. Bu sebeple toplumlar açısından neyin önemli olduğuna bakılmazsa o topluma ait olan bireyin bilişsel gelişiminin nasıl şekillendiğini anlayamayız.⁹¹ Buna göre farklı sosyo-kültürel ortamların, farklı din anlayışlarının oluşmasına neden olduğundan bahsedilebilir.⁹² Toplumdaki dini gelişim düzeyini demografik özellikler, sosyokültürel çevre ve kişinin psikososyal yaşam tecrübeleri gibi çok farklı durumlar etkilemektedir.⁹³ Fromm, bireyde inançla ilgili gelişimin ruhsal ihtiyaçlarla ilişkili olduğunu aktarmıştır. Ona göre bu ihtiyaçların başında insanın sosyal bir varlık olması nedeniyle bağlılık ve ilişki ihtiyacı gelmektedir. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak kendini aşmak ve yaratıcılık özelliklerini ortaya koymak istemektedir. Ayrıca insanın bir yere ait olmak istemesi, kendisine özgü kimlik ve kişilik oluşturmak istemesi ve kendisini adayacağı bir anlam arayışının olması bu ruhsal ihtiyaçlar arasında sayılabilir.⁹⁴ Dini gelişimin bilişsel yönü olmakla birlikte duygusal ve sosyal yönü de önemlidir. Bu nedenle erken çocukluk dönemindeki yaşantılar dini gelişimi de etkilemektedir. Özellikle dört yaşından itibaren merak ve sorgulamaların arttığı çocukluk çağı, dini gelişim açısından da önemli yaş dönemleridir. Bu gibi erken yaş dönemlerinde yaşanan dini tecrübeler, yetişkinlik döneminde dine yönelik ilgide etkili olmaktadır.⁹⁵ Erken yaş, çocuklara karakter değerleri uygulamak için çok iyi bir yaştır. Erken yaşta, çocukların merakı yüksektir ve gelişimi çok hızlıdır. Dini aşımak için erken çocukluk eğitimi üzerinde durulmaktadır. Erken çocukluk döneminde dini karakter eğitiminin güçlendirilmesi, çocukların yeteneklerini ve potansiyellerini en üst düzeye çıkarmak açısından önemlidir.⁹⁶

Kültürel ortamla birlikte bireyin yetiştirilmesiyle ilgili etkenlerin de önemli olduğu yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Ebeveyn ile çocuk arasındaki iletişimin olumlu veya olumsuz olması ve alınan dini eğitim inanca etki etmektedir.⁹⁷ Köylü, özellikle çocukluk döneminde Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde ailenin merkezi konumda olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Otoriter, aşırı hoşgörölü, demokratik ve ilgisiz olmak üzere dört ebeveyn tipinden bahsedilmektedir. Otoriter ebeveynler, katı,

⁸⁸ "The Development of Religious Experience in Children", 115.

⁸⁹ Feldman, *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*, 169.

⁹⁰ Harms, "The Development Of Religious Experience in Children", 120.

⁹¹ Feldman, *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*, 157, 172.

⁹² Yeşim Ay, *Tanrı Tasavvurunda Antropolojik Yaklaşım* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 81.

⁹³ İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçakma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 155.

⁹⁴ Tuncer, *Batı'da ve Türkiye'deki Dinî Gelişim Modellerinin Kuram ve Yöntem Açısından Karşılaştırılması*, 9.

⁹⁵ Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 50-52.

⁹⁶ Siti Raihana, "Strengthening the Religious Characters of Young Learners at Islamic Integrated Preschool of Mon Kuta Banda Aceh", *ICECED* (2018), 286.

⁹⁷ Hayta, *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*; Dilek, *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*.

⁹⁸ Mustafa Köylü, "Farklı Din ve Kültürlere Mensup Çocukların Dini İnanç ve Tanrı Tasavvurları", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 30.

cezalandırıcı ve kontrolçüdürler. Çocuklarının, kendi sözlerinin dışına çıkmalarını istemezler. Bu ebeveynle yetişen çocuklar asosyal ve çekimsiz davranışlar sergilerler. Aşırı hoşgörölü ebeveynler, çocuklarının davranışlarına yönelik herhangi bir sınır çizmezler. Çocuklarına yönelik beklentileri azdır ve çok az sorumluluk yüklerler. Çocuklar ebeveyne bağımlı, karamsar ve sosyal becerileri gelişmemiştir. Demokratik ebeveynler, çocuklarına kurallar koymakla birlikte onlara daha sevgi dolu ve duyarlı yaklaşımları vardır. Çocuklarını daha özgür ve daha bilinçli yetiştirmeye çalışırlar. Çocuklar daha bağımsız, özgüvenleri yüksek, sevilen ve işbirlikçi özelliklere sahiptir. İlgisiz ebeveynler ise çocuklarını ihmal ederler ve ilgisiz davranırlar. Bu tür çocuklar ise sevilmediklerini düşünürler. Bu durum fiziksel ve bilişsel gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilir. Buna göre olumsuz anne baba tutumları çocuğun fizyolojik ve psikososyal gelişimini olumsuz yönde etkileyebilmekte ve gelişimin önünde bir engel oluşturabilmektedir. Bu durum çocuklarda uyum ve davranış bozukluklarına da neden olabilmektedir.⁹⁹ Ceylan'ın¹⁰⁰ yaptığı araştırmanın sonucuna göre otoriter, disiplinli ve baskıcı anne ve babanın çocuklarının daha içe kapanık; demokratik anne babanın çocuklarının ise daha olumlu etkilere sahip oldukları ortaya çıkmıştır.

Ebeveyn tutumları bireylerin hayata bakış açılarını bütüncül bir biçimde etkilemektedir. Bu durum bireylerin Tanrı algılarına da yansımakta; hayata olumlu bakan bireyler Tanrı'yı da merhametli, affedici gibi olumlu sıfatlarla nitelendirmektedir. Hayata olumsuz bakan bireyler ise Tanrı'yı da ağırlıklı olarak cezalandırıcı bir varlık şeklinde algılamaktadırlar. Bu nedenle mutlu, sevgi ve güven dolu bir aile ortamında yetişmek bireylerin olumlu Tanrı tasavvurlarının oluşmasında etkili olmaktadır.¹⁰¹ Yapılan bazı araştırmalarda ebeveyn tutumlarının otoriter, baskıcı, aşırı koruyucu veya reddedici ebeveyn tutumlarının çocuklarda olumsuz Tanrı algısına neden olduğu bulgulanmıştır.¹⁰² Ayrıca aile içerisinde yaşanan sorunlar da çocukların düşünce ve davranışlarını doğrudan etkileyebilmektedir. Bunların başında aile içerisindeki çocukların sayısı gelmektedir. Ailede çok çocuk olması çocukların uyum ve davranış bozukluklarına daha yatkın olmalarına neden olabilmektedir. Çocuğun cinsiyetine yönelik olarak önyargılı yaklaşımlar da aile içerisinde çatışmalara ve çocuklarda değersizlik duygusuna neden olmaktadır. Aileye yeni bir kardeşin gelmesi de ailenin yanlış tutumu sonucunda kıskançlık ve değersizlik duygularına neden olabilmektedir. Ayrıca boşanma, ayrılık, aile üyelerinden birisinin hasta olması, ölüm, aile içi şiddet de çocuklarda olumsuz duygulara ve davranış bozukluklarına neden olabilmektedir.¹⁰³ Harms'a göre¹⁰⁴ çocuklarda Tanrıya dair sözlü ifadeler Tanrı imajına göre daha azdır. Ancak bu durum görsel materyalden çok sözlü ifadelerin ağırlıklı olduğu kültürel ortamlarda farklılık arz edebilir. Nitekim doğu ve batı kültürü arasında algısal ve düşünsel farklılıklar olduğu bilinmektedir. Buna göre çocuğun eğitiminde aile bireylerinin, sosyo kültürel ortamın önemi söz konusudur. Bu nedenle farklı kültürel ortamlarda Harms'ın bilişsel temelli kuramı üzerinden araştırmalar yapılması bu kuramın geliştirilmesini sağlayabilir.

Sonuç olarak Harms'ın çalışmalarına bakıldığında ağırlıklı olarak çocuk psikolojisi ve bağımlılık üzerinde yoğunlaştığından bahsedilebilir. Din ile ilgili olarak ise incelemiş olduğumuz dini gelişim kuramı ve din değiştirme üzerinde az sayıda makale yayınlamıştır. Dini gelişim kuramının 1944 tarihli çalışması dışında diğer çalışmalarında çok fazla yer almadığından söz edilebilir. Harms, araştırmasını Amerika'da yaşayan Hıristiyanlığa mensup ailelerin çocukları üzerinde yapmıştır. Çizim yöntemiyle ele alınması bakımından öncü çalışmalar arasında yer almakla birlikte farklı din, kültür ve kuramlar açısından geliştirilmeye ihtiyacı vardır.

SONUÇ

Dinler, toplumsal açıdan önemli bir unsur olduğu gibi bireysel açıdan da etkili olmaktadır. Özellikle bireyin zihinsel gelişim sürecinde ortaya çıkan belirli bilişsel ihtiyaç kapasitelerinin incelenmesi, din ile ilgili araştırmalar açısından önemlidir.¹⁰⁵ Çocukların gelişim dönemlerine uygun olarak verilen dini bilgiler onun hayatının şekillenmesinde ve dine bakış açısında önemli rol oynayacaktır. Bu nedenle verilen din eğitiminin pedagojik olarak temellendirilmesi gerekli görülmektedir.¹⁰⁶ Din eğitimi

⁹⁹ Özlem Çakmak Tolan - Hazal Rümeyza Aslan, "Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı Tanımı ve Genel Bilgiler", *Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı* (2023), 6-8; Feldman, *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*, 189.

¹⁰⁰ Anne Baba Tutumları ile Çocuğun Sosyalleşme Süreci Arasındaki İlişki: Okul Öncesi Örneği (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 91.

¹⁰¹ Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)*, 112; Ceyda Ayaz, *Çocuklarda Allah Tasavvurlarının Gelişmesinde Sevgi ve Güvenin Etkisi (9-12 Yaş Grubu)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 93.

¹⁰² Meryem Savrun, *14-18 Yaş Arası Lise Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru (Ağrı Örneği)* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 88-89; Büşra Dalfidan, *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57-58; Hacıkaleşoğlu - Karaca, "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 227.

¹⁰³ Ayşe Sibel Türküm, "Aile Yapısı İçinde Çocuk", *Çocuk Psikolojisi*, ed. Nilüfer Ş. Özabacı (Nobel Yayıncılık, 2019), 149-156.

¹⁰⁴ "The Development Of Religious Experience in Children", 115.

¹⁰⁵ David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35.

¹⁰⁶ Önder, "Türkiye'de Okul Öncesi Din Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin", 128.

kuramlarında Piaget etkisi görülmektedir. Piaget'in evre yaklaşımı genel olarak kişilerin dini gelişimleri hakkında bilgi edinmemizi sağlasa da bireysel dini gelişimi anlamak açısından yeterli olmayabilir. Ayrıca dini sadece bilişsel unsurlarla değerlendirmek çocukluk ve ergenlik yıllarında yaşanan deneyimleri anlamayı zorlaştırabilir.¹⁰⁷ Çünkü inanç gelişimi, bilişsel gelişim ile sosyal, ahlaki ve psikolojik yönlerden de etkilenmektedir.¹⁰⁸ İslam dünyasında ele alınan dini gelişim yöntemleri ise tasavvufi, geleneksel ve çağdaş yorumlar şeklinde kategorize edilebilir. Tasavvufi yaklaşımda dini gelişimden bahsedilecek olursa ilk ve orta yetişkinlik dönemlerine ağırlık verilen bir bireysel dini gelişimden söz edilebilir. Geleneksel açıdan ele alan yaklaşımlarda bilişsel gelişim ve cinsel gelişim ağırlıktadır. Batılı yaklaşımlar ile ele alınan çalışmalarda ise özgünlük problemi söz konusudur.¹⁰⁹ Buna göre dini ve etnik kökenleri hesaba katmayan gelişimsel çalışmaların ruhsal gelişim yönü eksik kalırken, çocukların sosyokültürel gelişimlerini dikkate almayan çalışmalar da bağlamları (kesişimsel doğaları da dâhil olmak üzere), meşgul oldukları uygulamaların işlevi, bu tür uygulamalara yükledikleri anlamlar sebebiyle uygulamaların karmaşıklığını yakalamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle çocukların dini ve manevi gelişimlerini daha iyi anlayabilmek açısından sosyokültürel ortamları dikkate alınmalıdır. Gelişim süreçleri göz önüne alınarak kültürel etkenlerin, dini sosyalleşme açısından tecrübelerin ve bulunulan ortamların davranışlar üzerindeki etkisine yönelik yeni veriler elde edilebilir.¹¹⁰ Ayrıca dini davranışın güdülenmesinde ve dini tecrübelerde dil, duygu ve heyecanlar da etkili olduğundan; buna yönelik çalışmaların önemli bulgular sağlayacağından bahsedilmektedir.¹¹¹ Bu durum, dini gelişimde en temel unsurlardan olan Tanrı tasavvurları açısından da önemlidir.

Harms, temelde Piaget etkisinde evresel bir teori ortaya koysa da aslında bireyi hem psikolojik hem de sosyal açıdan ele almak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre çocuklar farklı bilişsel gelişime sahiptirler. Bu nedenle çocuklara spesifik dini eğitim vermek gerekmektedir. Dini çoğulculuğun yaşandığı dünyada çocukların demokratik bir ortamda eğitim almaları önemlidir. Ayrıca ona göre din eğitimi çocukların seviyesine göre verilmelidir. Çünkü onların yaşlarına uygun olmayacak şekilde verilen din eğitimi çocuğun dini gelişimini alt üst edebilecek derecede sakıncalı olacaktır. Toplumda ise çocuklar genel olarak ailelerinin arzularına göre bir din eğitimi almaktadırlar.¹¹² Bu nedenle aile eğitiminin de öneminden bahsedilebilir. Buna göre çocuklara doğru bir din eğitimi vermenin yolunun, ebeveynin doğru bir din eğitimi vermektен geçtiği söylenebilir. Nitekim ebeveynin Tanrı tasavvurları çocuklara yansımaktadır. Bir nevi çocuk, anne ve babanın gözleriyle hayata bakmakta; Tanrı'yı onların tahayyülleriyle tasavvur etmektedir, denilebilir.

Barret'e göre ilk çocukluk yıllarında insanların Tanrı hakkında tutarlı bir anlayışı yoktur. Ancak zamanla yaşanan çevrenin de etkisiyle Tanrı anlayışı şekillenmektedir.¹¹³ Bu nedenle çocuğun, dini tanımaya yönelik olarak ilgisini çekecek yöntemler daha etkili olacaktır. Bu alanda en etkili yönlendirme ebeveynin dini davranışlarıdır. Ebeveynin dine bakış açısı, samimiyeti çocuğun da dine bakış açısını etkilemektedir. Ancak burada ebeveynin, çocuğa güvenilir bir rol model olması önemlidir. Çocuğun çevresinden edindiği bilgiler ve çevrenin çocuğa yönelik tutumları da önemlidir. İnsanlarla kurulan güvenli ilişki ve olumlu sevgi bağı çocuğun dine ve Allah'a dair düşüncelerini etkilemektedir. Ayrıca çocuğa din dilinin kazandırılması da dini gelişimde büyük bir rol oynamaktadır. Çocuğun kullandığı kelimeler onun düşünce ve davranışlarını şekillendirmektedir. Bu nedenle çocuğa dini ifadeler öğretmek, ezberletmek, bu kelimeleri tekrarlatmak onların zihinlerinde Allah'ın varlığını hatırlatacaktır.¹¹⁴ Bu bağlamda çocuğun gelişimsel açıdan ilgi ve beklentileriyle benlik algısı ve motivasyonunun da göz önüne alınması gerektiği belirtilmektedir.¹¹⁵

Sonuç olarak çocukların çizimlerinde dini nesnelere, kişileri veya fikirleri tasvir etme biçimleriyle çocukların Tanrı kavramını ontolojik olarak farklı şekillerde nasıl oluşturduklarını belirlememize izin veren temel özelliklere dair durumlara tam anlamıyla bir açıklama getirildiği söylenememekle birlikte¹¹⁶ Harms'ın kuramı gibi yapılan araştırmalar, dini gelişimin anlaşılmasında önemli bulgular kaydedilmesini sağlamaktadır. Ancak kilise okulları ve Hristiyan öğrenciler üzerinde araştırmaların

¹⁰⁷ Hood et al., "Dini Gelişim Kuramları", 220.

¹⁰⁸ Osmanoğlu, "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç", 201.

¹⁰⁹ Tuncer, *Batı'da ve Türkiye'deki Dinî Gelişim Modellerinin Kuram ve Yöntem Açısından Karşılaştırılması*, 130.

¹¹⁰ Mona M. Abo-Zena - Midgette Allegra, "Developmental Implications of Children's Early Religious and Spiritual Experiences in Context: A Sociocultural Perspective", *Religions* 10 (2019), 12.

¹¹¹ Tamminen - Nurmi, "Gelişimle İlgili Teoriler ve Dinî Tecrübe-İ", 64.

¹¹² Harms, "The Development of Religious Experience in Children", 120.

¹¹³ Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 976.

¹¹⁴ Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 53-57; İbrahim Gürses - M.A. Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 160.

¹¹⁵ Osmanoğlu, "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç", 201.

¹¹⁶ Pnevmatikos, "Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The Case of the House Where God Lives", 95-96.

gerçekleştirilmesi dolayısıyla farklı inanç grupları açısından değerlendirilen çalışmalar yeterli düzeyde değildir.¹¹⁷ Günümüzde sosyo kültürel ortamın etkisinin de önemli olduğu; dini benimseme ve yaşamada büyük rol oynadığı ortaya çıkmıştır.¹¹⁸ Genel olarak araştırmaların Hristiyan ailelerin çocukları üzerinde yapıldığı, Türkiye’de az sayıda bu benzerlikte çalışma olduğu, Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak yerel bir kuram ortaya koymak açısından daha geniş çaplı araştırmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu nedenle bireyin Tanrı tasavvurlarını anlamak bakımından ülkemizde yeni kuramların geliştirilmesi yönünde çalışmalar yapılabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abo-Zena, Mona M. - Allegra, Midgette. “Developmental Implications of Children’s Early Religious and Spiritual Experiences in Context: A Sociocultural Perspective”. *Religions* 10 (2019), 2-16.
- Allport, Gordon W. *Pattern and Growth in Personality*. Holt: Rinehart and Winston, 1961.
- Angın, Yasemin Nakşiye. *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Asar, Çiğdem. *Lise Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuru ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Yalova Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Atik, Aslıhan. “Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 728-743.
- Atik, Aslıhan. *Ernest Harms ve Ronald Goldman’ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ay, Yeşim. *Tanrı Tasavvurunda Antropolojik Yaklaşım*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Ayaz, Ceyda. *Çocuklarda Allah Tasavvurlarının Gelişmesinde Sevgi ve Güvenin Etkisi (9-12 Yaş Grubu)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Başar, Serpil. *Gebelik Sürecinde Kadınlara Yönelik Olarak Hastanede Manevi Bakım Uygulamaları (İzmir Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Baynal, Fatma. “Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 45 (2021), 261-199.
- Bedir, Fatma Nur. “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 717-740.
- Bowlby, John. *Bağlanma*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Boyatzıs, Chris J. “Çocukluk Döneminde Dinsel ve Manevi Gelişim”. çev. Mustafa Koç. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 395-445.
- Brandt, PY ve diğ. “Introduction to the Interdisciplinary and Intercultural Project Children’s Drawings of Gods: Presentation of the Project and of This Book”. *When Children Draw Gods*. ed. PY Brandt ve diğ. 1-15. 12. Springer, Cham, 2023.
- Can, Seyithan. “Bireyin Dindarlığında Allah Tasavvuru’nun Önemi”. *İslam ve Yorum IV*. 154-179. İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2021.
- Çayır, Celal. “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 25-60.
- Çayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 2 (2014), 59-88.
- Ceylan, Özgün. *Anne Baba Tutumları ile Çocuğun Sosyalleşme Süreci Arasındaki İlişki: Okul Öncesi Örneği*. İstanbul: İstanbul

¹¹⁷ Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, 978.

¹¹⁸ Nils G. Holm, “Din ve Gelişim Psikolojisi”, çev. Abdulkerim Bahadır, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2003), 208; Chris J. Boyatzıs, “Çocukluk Döneminde Dinsel ve Manevi Gelişim”, çev. Mustafa Koç, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 435.

- Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çiftçi, Nermin. "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak ve Demokrasi Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 43-77.
- Çiftçi, Ayşenur. *14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkinin İncelenmesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dales, R.J. - Harms, E. "Essentials of Abnormal Child Psychology: A survey representing 25 years' work in the field of child psychology". New York: The Julian Press, 1953.
- Dalfidan, Büşra. *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dilek, Yunus. *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child". *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Feldman, Robert S. *Yaşam Boyu Gelişimin Keşfi*. çev. Cengiz Şahin. Nobel Yayınları, 2021.
- Fichter, Joseph H. "The Profile of Catholic Religious Life". *American Journal of Sociology* 58/2 (1952), 145-149.
- Fırat, Rananur. *Sevgi Evlerinde Kalan 7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2021.
- Forcada, M. "İbn Bajja on Taşavwur and Taşdıq: Science and Psychology". *Arabic Sciences and Philosophy* 24/1 (2014), 103-126.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Gander, Mary J. - Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. çev. Ali Dönmez - H. Nermin Çelen. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- Göregen, Feride - Yıldız, Mualla. "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 21/61 (2021), 427-458.
- Güleç, Yasemin. "Depictions of God in the Drawings of German-Muslim Children". *Journal of Religion in Europe* (2021), 106-132.
- Güler, Özlem. "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkinine Dair Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 95-105.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gürses, İbrahim - Kılavuz, M.A. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 153-166.
- Güzel, Zeynep. *Gençlerde Tanrı Tasavvuru ve Huzur İlişkisi (Aksaray Abdülhamid Han Fen Lisesi Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır - Karaca, Faruk. "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122.
- Harms, Ernest. "A Nonpsychiatric Pioneer of Childhood Neuropsychiatry". *American Journal of Psychiatry* 122/2 (1965), 222-223.
- Harms, Ernest. "Child Art as Aid in the Diagnosis of Juvenile Neuroses". *American Journal of Orthopsychiatry* 11/2 (1941), 191-209.
- Harms, Ernest. "Child Art Reveals Mental Ills". *Design* 46/7 (2013), 16-17.
- Harms, Ernest (ed.). *Drugs and Youth: The Challenge of Today*. Pergamon, 2013.
- Harms, Ernest. "Essential Problems Regarding Our Present Knowledge of Childhood Schizophrenia". *The Nervous Child* 10/1 (1952), 7-8.
- Harms, Ernest. "Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man". *Numen* 13 (1966), 205-240.
- Harms, Ernest. "Religious Conversion, Mental Health, and Priestly Responsibility". *Religious Education* 54 (1959), 217-222.
- Harms, Ernest. "Social Science and Psychotherapy for Children". *American Journal of Psychiatry* 110/7 (1954), 559-560.
- Harms, Ernest. "The Concept of Hysteria in General and of Childhood in Particular". *The Nervous Child* 10/2 (1953), 206-210.

- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.
- Harms, Ernest. *Understanding Mental Disorders in Childhood*. Danville: The Interstate Printers & Publishers, Inc., 1971.
- Hayta, Akif. *Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-79.
- Holm, Nils G. "Din ve Gelişim Psikolojisi". çev. Abdulkerim Bahadır. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2003), 207-219.
- Hood, Ralph W. ve diğ. "Dini Gelişim Kuramları". çev. Mustafa Doğan Karacoşkun. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/4 (2004), 205-221.
- Kaplan, Hasan. "Dini İnanç, Dini Tasavvur, Şüphe ve İnançsızlık". *Din Psikolojisi*. 66-88. Lisans Yayıncılık, 2018.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Kartopu, Saffet. "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi". *Turkish Studies* 9/2 (2014), 887-903.
- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press, 2005.
- Kıraç, Ferdi. *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Erkek Eşcinsel Örneklem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Komiejczuk, Victor A. *Psychological Theories of Religious Development A Seventh-Day Adventist Perspective*. Institute for Christian Teaching Education Department of Seventh-day Adventists, 1993.
- Konyushkova, Ksenia ve diğ. "God(s) Know(s): Developmental and Cross-Cultural Patterns in Children Drawings". *ACM J. Comput. Cult. Herit* 2/3 (2014), 1-20.
- Köylü, Mustafa. "Farklı Din ve Kültürlere Mensup Çocukların Dini İnanç ve Tanrı Tasavvurları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 17-30.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Ladd, Kevin L. ve diğ. "Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender". *International Journal for the Psychology of Religion* 8/1 (1998), 49-56.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Memiş, Hülya. *Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Oktan, Vesile - Şahin, Mustafa. "Kız Ergenlerde Beden İmajı İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/2 (2010), 543-556.
- Oktay, Melike - Lokmanoğlu, Ayşe Şentepe. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/73 (2020), 1091-1100.
- Önder, Mustafa. "Türkiye'de Okul Öncesi Din Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin". *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 127-150.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi". *Turkish Studies* 8/8 (2013), 971-987.
- Osmanoğlu, Cemil. "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç". *Bilimname* XXVII/2 (2014), 177-206.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Pnevmatikos, Dimitris. "İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavtamlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrı'nın Yaşadığı Ev Örneği". çev. Recep Kaymakcan - Abdulkadir Çekin. *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 313-334.
- Pitts, Peter V. "Drawing Pictures of God". *Learning for Living* 16/3 (1977), 123-129.
- Pnevmatikos, Dimitris. "Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The Case of the House Where God Lives". *Educational Psychology* 22/1 (2002), 93-112.
- Rizzuto, Ana Maria. "Object Relations and the Formation of the Image of God". *Psychology and Psychotherapy* 47/1 (1974), 83-99.
- Rizzuto, Ana Maria. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Savrun, Meryem. *14-18 Yaş Arası Lise Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru (Ağrı Örneği)*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 65-97.

- Siti Raihana. "Strengthening The Religious Characters of Young Learners at Islamic Integrated Preschool of Mon Kuta Banda Aceh". *ICECED* (2018), 282-287.
- Slater, Ted. "The Development of Children's Concept of God". *Journal of Genetic Psychology* (1984), 1-16.
- Su, Mehmet. "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerin-Deki Etkileri: Elkind'in Yaklaşımı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2022), 63-82.
- Taşar, Ayşe. *Bibliyoterapi Yönteminin Çocuklarda Allah Tasavvurunun Olgunlaşmasına Etkisi (5-6 Yaş Grubu Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tamminen, Kalevi - Nurmi, Kari E. "Gelişimle İlgili Teoriler ve Dinî Tecrübe-1". çev. Nurten Kimter. *ERUIFD* 1/14 (2012), 63-87.
- Tolan, Özlem Çakmak - Aslan, Hazal Rümeyza. "Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı Tanımı ve Genel Bilgiler". *Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı*. 1-18. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçakma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Tuncer, Sevil. *Batı'da ve Türkiye'deki Dinî Gelişim Modellerinin Kuram ve Yöntem Açısından Karşılaştırılması*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Türker, Rümeyza Nur - Tokur, Betül. "Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: '7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar'". *Eskiyeni* 39 (2019), 367-389.
- Türküm, Ayşe Sibel. "Aile Yapısı İçinde Çocuk". *Çocuk Psikolojisi*. ed. Nilüfer Ş. Özabacı. 140-161. Nobel Yayıncılık, 2019.
- Wantini - Suyatno. "Early Childhood Interpretation on Religion". *The European Educational Researcher* 2/1 (2019), 35-48.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet, 1987.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. baskı. 1995.
- Yıldız, Mualla. *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgisinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- "Ernest Harms, 78 Dies" (1974), 10.09.2023.
- "Ernst Harms" <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/122193202>, 6.08.2023

EXTENDED SUMMARY

The developmental period is described as a process in which the human being undergoes numerous psychological, sociological, and physiological changes from birth to death. Religious development, on the other hand, is a phenomenon related to how an individual's beliefs are reflected in the developmental period. In contrast to physiological development, religious development is a lifelong process for which various theories have been put forward. One of the precursors of these theories is Harms' theory of religious development. Harms analyzed the theory of religious development about the concept of God, which is seen as the first step in this development. The object of this study is to examine Ernest Harms' theory of religious development in the context of theories of the concept of God. Accordingly, this study aims to examine the importance of the conception of God in religious development within the framework of Harms' study. The study used the method of document analysis, one of the scientific research methods. In the study, Harms' life, studies, and views on religion were explained and assessments were made. According to the research results, Harms' theory, which is one of the theories of religious development, is one of the original studies treated with the drawing method in the context of the concept of God.

Harms stated that religious development takes a slower course depending on the pace of development of the individual. Accordingly, he found that there are three stages of religious development in individuals. These stages are the fairy tale stage, the realistic stage, and the individualistic stage. Harms explained that the individual should be treated both psychologically and socially. In a world of religious pluralism, children need to be educated in a democratic environment. Furthermore, in his opinion, religious education should be taught according to the children's level. This is because religious education which is not age-appropriate is reprehensible in that it can interfere with children's religious development. It can be said that this theory, like other theories of religious development, has only a limited basis in Piaget's theory of religious development. It was noted that the studies on the concept of God, including Harms' study, were conducted in groups.

As a result, Harms' study is one of the pioneers in the study of concepts of God through children's drawings. For this reason, Harms' theory is included in studies on children's drawings such as God, heaven, and religious symbols. Looking at Harms' studies in general, he mainly focused on child psychology and addiction. As for religion, he published a few articles on the theory of religious development and conversion. As the research was conducted on church schools and Christian students, the studies evaluated regarding other faith groups are not sufficiently extensive. In general, it was found that the studies were conducted on Christian families and that there are few such studies in Turkey. It can be said that more large-scale studies are needed to establish a local theory about the conception of God. In this respect and considering the religious and cultural variability of the conception of God, the development of new theories can contribute to the field.

Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Mânevî Kaynaklar

Mindfulness, Meaning of Life, and Spiritual Resources in Generation Z

Emine BAYRAK¹ 
Sema ERYÜCEL² 

¹Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Antalya, Türkiye

²Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye



Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında 2023 yılında hazırladığı “Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Mânevî Kaynaklar” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Sema ERYÜCEL
E-mail: semaeryucel@akdeniz.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 11.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 17.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 03.05.2024

Atif: Bayrak, Emine - Eryücel, Sema. “Z Kuşağında Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı ve Mânevî Kaynaklar”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 141-151.

Cite this article as: Bayrak, Emine - Eryücel, Sema. “Mindfulness, Meaning of Life and Sources of Spirituality in Generation Z”. *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 141-151.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Kuşak kavramı toplumun aynı zaman diliminde meydana getirdiği akran grubu olarak tanımlanmaktadır. Kuşak ayrımı konusunda yapılan çalışmalar, Z kuşağını 1995 ve sonrası doğanlar olarak belirlemektedir. Bilinçli farkındalık burada ve şimdi olana yargısız şekilde dikkatini vermek ve deneyimi olduğu gibi kabul etmektir. Yaşamın anlamı ise bireyin varoluşunun anlamı ve bir anlama yönelik arayışı olarak tanımlanmaktadır. Mâneviyat, bireyin yaşamı boyunca kutsal anlamının ve kutsal ile ilişki kurmanın yeni yollarını keşfettiği ruhsal bir arayış sürecidir. Teknoloji nesli olan Z kuşağında pek çok olumlu psikolojik değişken ile ilişki olan yaşamda anlam bilinçli farkındalık ve mânevî kaynaklar arasındaki ilişkinin incelenmesi araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmanın katılımcıları Akdeniz Üniversitesinde öğrenim gören bireylerden tesadüfi yöntemle seçilen 500 öğrencidir. Araştırmada bilinçli farkındalık düzeyini ölçmek üzere Brown ve Ryan tarafından geliştirilen, Özyeşil, Arslan, Kesici ve Deniz tarafından Türkçeye uyarlanan Bilinçli Farkındalık Ölçeği kullanılmıştır. Yaşamın anlamı değişkeni için ise Steger ve arkadaşları tarafından geliştirilen, Yazar tarafından Türkçeye uyarlanan Yaşamın Anlamı Ölçeği tercih edilmiştir. Son olarak mânevî kaynaklar değişkeni için Westbrook ve arkadaşları tarafından geliştirilen, Ekşi ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanan Mânevî Kaynaklar Ölçeğinden yararlanılmıştır. Verilerin istatistiksel analizi SPSS 26 ile yapılmıştır. Araştırma bulgularına göre bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynaklar arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Z Kuşağı, Bilinçli Farkındalık, Yaşamın Anlamı, Mânevî Kaynaklar.

ABSTRACT

The concept of generation is defined as a peer group formed by society within the same time period. Studies on generational differences identify Generation Z as those born in the year 1995 and afterwards. Mindfulness refers to paying attention to what is happening here and now without judgment and accepting the experience as it is. The meaning of life is defined as the meaning of an individual's existence and the search for meaning. Spirituality is a spiritual quest process in which an individual discovers new ways to understand and connect with the sacred throughout life. The study aims to examine the relationship between the meaning of life, mindfulness, and spiritual resources, which are associated with many positive psychological variables in Generation Z, known as the technology generation. The participants of the study were 500 students randomly selected from those studying at Akdeniz University. In the study, the Mindfulness Attention Awareness Scale, developed by Brown and Ryan and adapted to Turkish by Özyeşil, Arslan, Kesici, and Deniz, was used to measure the level of mindful awareness. For the variable of meaning of life, the Meaning in Life Scale developed by Steger and colleagues and adapted to Turkish by Yazar was preferred. Finally, for the variable of spiritual resources, the Spiritual Resources Scale developed by Westbrook and colleagues and adapted to Turkish by Ekşi and colleagues was utilized. The statistical analysis of the data was performed with SPSS 26. According to research findings, a significant positive relationship has been found between mindfulness, meaning of life, and spiritual resources.

Keywords: Psychology of Religion, Generation Z, Conscious Awareness, Meaning of Life, Spiritual Resources.

GİRİŞ

Z kuşağını diğer kuşaklardan ayıran en belirleyici faktör internet çağında dünyaya gelmiş olmalarıdır. Dijital platformlar, Z kuşağının inanç ve değerlerini belirlemede oldukça etkilidir. Araştırmalar, Z kuşağı bireylerinin dijital platformlara karşı tutumlarının, toplumsal değişimler ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Dijital dönemde yaşayan Z kuşağının teknolojik bağımlılığı da yaşam olayları karşısında tercihlerini etkilemektedir.

Bilinçli farkındalık, burada ve şimdi olana yargısız şekilde dikkatini vermektir.¹ Bireyin farkındalığı ne kadar artarsa olayları farklı yönleriyle değerlendirebilmek için dikkatini yöneltmesi de o kadar artacaktır. Bilinçli farkındalık bireyin hem zihinsel, psikolojik, duygusal, sosyal ve mânevî gelişimi ile hem de iyi oluşu ile yakından ilişkilidir.

Z kuşağı bireylerinin de diğer kuşaklar gibi huzurun kaynağına ulaşma, hayatın anlamı ve amacı, insanlar ile olumlu ilişkiler ve acının dönüşümü gibi mânevî ihtiyaçları bulunmaktadır. Ayrıca bu ihtiyaçlar günlük yaşamlarında tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Yaşamda anlam bireyde pozitif değişimlere, yaşamın anlamsız olması ise bireyde olumsuz duygu ve düşüncelere yol açmaktadır.² Bireyin yaşamda anlam ve amaç arayışı maddi değerlerden idealist değerlere geçiş sürecidir.³ Mâneviyat, yaşam olayları karşısında anlam, amaç ve bakış açısı sunma kapasitesine sahiptir.⁴ Mâneviyata sahip insanların psikolojik, sosyal ve fiziksel alanlarda olumlu yönde etkilendiğini gösteren araştırmalar mevcuttur.⁵ Din ve mâneviyat bireyin hayatını anlamlandırmasına ve zorluklarla mücadele etmesine katkı sağlamaktadır.⁶ Araştırmanın amacı Z kuşağı bireylerinde bilinçli farkındalık, yaşamda anlam ve mânevî kaynaklar arasındaki ilişkinin belirlenmesidir.

Yukarıda ifade edilen amaçlar doğrultusunda bu araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

- Z kuşağı bireylerinde bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynaklar arasındaki ilişki nedir?
- Z kuşağı bireylerinde bilinçli farkındalık, yaşamın anlamının alt boyutları ve mânevî kaynakların alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmakta mıdır?
- Sosyodemografik değişkenler bakımından Z kuşağı bireylerinde bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynaklar arasında farklılık göstermekte midir?

1. Z KUŞAĞI, BİLİNÇLİ FARKINDALIK, YAŞAMIN ANLAMI VE MANEVİ KAYNAKLAR

Z kuşağı 1995 ve sonrası doğanlar⁷ şeklinde belirtilmiştir. Kuşaklar arasında değişen yaşam şartları ile sosyal, kültürel, tarihsel ve teknolojik koşullar bireyler arasında anlayış ve tutum farklılıkları meydana getirmiştir. Z kuşağı ifade edilirken farklı kullanımlar tespit edilmiştir. Z Kuşağı/Generation Z, Yeni Nesil/Generation Next⁸, Kristal Kuşak/Crystal Generation, Teknoloji Kuşağı/Generation Tech, i-Nesli/i-Generation/İnternet Generation, Dijital Yerliler/Digital Natives⁹, Yeni Sessiz Kuşak/New Silent Generation¹⁰, Kar Tanesi Jenerasyonu/ Snowflake Generation¹¹ şeklindedir.

Z kuşağının akıllı telefonlara, internete ve sosyal medyaya olan bağılılıkları/bağımlılıkları 2011'den sonra aşırı bağılılık hali şeklinde¹² gerçekleşmiştir. Teknolojiye bağımlı oldukları ve ana dillerinin teknolojik olduğu¹³ belirtilmiştir. Bu neslin serbest zamanlarını doldurma şekilleri de telefonlar ve sosyal medya platformları olmuştur. Gençlerin uyumadan önce son gördükleri ve uyanınca ilk gördükleri telefondur. Z kuşağına verilen isimlerden biri olan Kar Tanesi Jenerasyonu onların kırılğanlıklarına işaret eder. Kırılğanlık, kaygı ve depresyon özellikleri arasında görülmektedir. Gençlik döneminin getirdiği belirsizlikler ile dijital

¹ Ruth A. Baer vd., "Using self-report assessment methods to explore facets of mindfulness", *Assessment* 13/1 (Mart 2006), 28.

² Habil Şentürk - Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 45-60.

³ Cheryl Delgado, "A Discussion of the Concept of Spirituality", *Nursing Science Quarterly* 18/2 (2005), 157-162.

⁴ Harold G. Koenig, "Spirituality and Mental Health", *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010), 116-122.

⁵ Christina M. Puchalski vd., "Spirituality and health: the development of a field", *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges* 89/1 (Ocak 2014), 10-16.

⁶ Duygu Hiçdurmaz - Fatma Öz, "Stresle Başetmenin Bir Boyutu Olarak Spiritüalite", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 16/1 (23 Mart 2013), 50-56.

⁷ Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 7.

⁸ William J. Egnatoff, "Growing Up Digital. The Rise of the Net Generation", *Education and Information Technologies* 4/2 (1999), 203-205.

⁹ Marc Prensky, "Digital Natives, Digital Immigrants", *On the Horizon* 9/5 (Ocak 2001), 1-6.

¹⁰ William Strauss - Neil Howe, *Generations: the history of America's future, 1584 to 2069* (New York: William Morrow and Company Inc, 1991), 335.

¹¹ Claire Fox, *I Find That Offensive!* (London: Biteback Publishing, 2017), 16.

¹² Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 82.

¹³ Thomas C. Reeves, "Generational differences", *Handbook of research on educational communications and technology* (2008), 295-303.

platform bağımlılığı, Z kuşağında kaygı ve depresyonu arttırmaktadır.

Mindfulness kelimesi bilinçli bir şekilde şimdiki âna odaklanmaktır.¹⁴ Şimdiki zamanda ve yargısız şekilde bir şeyleri olduğu gibi görmekten kaynaklanmaktadır.¹⁵ Farkındalık, an be an yaşanan deneyime bilinçli olarak dikkat ederek ortaya çıkmaktadır.¹⁶ Bir başka ifadeyle burada ve şimdi olana yargısız şekilde dikkatini vermek ve deneyimi olduğu gibi kabul etmektir.¹⁷ Bilinçli farkındalık, şimdi mevcut olan tecrübe üzerinde artırılmış bir dikkat ve farkındalık olarak tanımlanmaktadır. Bilinçlilik kelimesi farkındalık ve dikkati içerisinde barındırmaktadır. Dikkat ise farkındalığı artırılmış bir hassasiyetle tecrübenin belirli bir kısmına odaklanma sürecidir.¹⁸ Bilinçli farkındalık, iyi olma hali ile de ilişkilidir. Kişi farkındalığı sayesinde olumsuz duygu durumlarından daha az etkilenmektedir.¹⁹ Bilinçli farkındalık, bireyin karşılaştığı yaşam deneyimlerini olumlu-olumsuz nasıl değerlendirdiği konusunda belirleyicidir.

Yaşamın anlamını ilk kez sistematik olarak ele alan Frankl, "logoterapi" teorisiyle bireylerin yaşadığı anlam sorunu ve çözümü konusunda çalışmalar yapmıştır.²⁰ Logoterapi terimi "logos" kelimesinden türetilmiştir. Logoterapi, bireyin varoluşunun anlamı ve insanın bir anlama yönelik arayışıdır.²¹ Bu teoriye göre kişinin güdülendirici gücü, yaşamında bir anlam bulma arayışıdır. Anlam arayışı ferdin doğası ve ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Anlam arayışının yaşamın temel motivasyonu olduğu ifade edilmiştir.²² Yaşamı anlamlandırmak isteyen insan, meydana gelen olayları kavramaya çalışır. Anlam arayışı pozitif sonuçlanan bireylerin anlamlı bir hayat yaşadıkları belirtilmiştir. Anlam arayışında din, hayata anlam sağlayabilmektedir.²³ Bireyin yaşadığı durumu anlama ve anlamlandırma gayreti bu durumu benimsemeye yardımcı olmaktadır. Yaşamda anlamın, anlamın varlığı ve aranan anlam olarak iki boyutu vardır. Bireyin yaşamın anlamını ve önemini oluşturma ve çoğaltma hakkındaki istek ve çabasına *aranan anlam* denilmektedir.

Mâneviyat kavramı, tarihin ilk dönemlerine kadar uzanan eski bir geçmişe sahiptir. Bu kavram her kültür, ülke, din ve insana göre farklı anlamlara gelmektedir. Tarihsel süreç içerisinde insanların mâneviyat algılarında da anlam ve kullanım açısından değişimler meydana gelmiştir. Son yıllarda din ve mâneviyat üzerine çoğalan araştırmalara göre dinî ve manevî uygulama, fiziksel ve zihinsel sağlıkla olumlu ilişkilidir.²⁴ Bu artış beraberinde çeşitli tanımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Arapça kökenli bir kelime olan mâneviyatın, TDK'ye göre iki anlamı karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle "maddi olmayan şey, mânevî şeyler" olarak tanımlanmıştır. Burada geçen "mânevî" kelimesi ise "görülmeyen, duyularla sezilebilen, soyut, ruhanî tinsel, maddî karşıtı" olarak geçmektedir. İkinci anlamı 'yürek gücü, moral'²⁵ olarak tanımlanmaktadır. Mâneviyat kavramının İngilizce karşılığı olarak 'spirituality' kullanılmaktadır. Kelimenin kökeni 'spiritus/nefes' kelimesinden ortaya çıkmıştır.

Mâneviyat, yaşamın birbirine bağlı olduğunu ifade eder. Beden, zihin ve ruh bir birlik içerisinde.²⁶ Mâneviyatın aşkın bir yönü olduğu, insan tecrübelerini aşan bir gerçekliği olduğu kabul edilmektedir.²⁷ Mâneviyat farklı düşünce ve tecrübeleri barındırmaktadır. Mâneviyat, tanrı'ya yakınlık veya bağlılık olarak da tanımlanmaktadır.²⁸ Mâneviyat, bireylerin yaşam süresi boyunca kutsalı anlamının ve ilişki kurmanın yeni yollarını keşfettikleri, yüksek varoluşsal farkındalık ya da kaygı deneyimledikleri ruhsal arayış sürecidir.²⁹

Mâneviyat kavramının tanımları incelendiğinde araştırmacılar dini, mâneviyattan ayırmamışlardır. Ancak zaman içerisinde

¹⁴ Jon Kabat-Zinn, *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness* (London: Hachette UK, 2005), 22.

¹⁵ Jon Kabat-Zinn vd., *İyi Hissetme Sanatı*, çev. Zeliha Handan Haktanır (İstanbul: Diyojen Yayıncılık, 2015), 1481-1483.

¹⁶ Jon Kabat-Zinn, "Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future", *Clinical Psychology: Science and Practice* 10/2 (2003), 144-156.

¹⁷ Ruth A. Baer vd., "Using self-report assessment methods to explore facets of mindfulness", *Assessment* 13/1 (Mart 2006), 26.

¹⁸ Drew Westen, *Psychology: Mind, Brain, & Culture*, 2nd Edition (New York: Wiley, 1998), 333.

¹⁹ Zümra Özyeşil, *Üniversite öğrencilerinin öz-anlayış düzeylerinin bilinçli farkındalık kişilik özellikleri ve bazı değişkenler açısından incelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 50.

²⁰ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 152.

²¹ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Özge Yılmaz (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2019), 115-116.

²² Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2019), 105.

²³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 97.

²⁴ Carolyn M. Aldwin vd., "Differing pathways between religiousness, spirituality, and health: A self-regulation perspective", *Psychology of Religion and Spirituality* 6/1 (2014), 9-21.

²⁵ *Güncel Türkçe Sözlük*, "mânevî" (Erişim 06 Kasım 2022).

²⁶ LeRoy Spaniol, "Spirituality and connectedness", *Psychiatric Rehabilitation Journal* 25 (2002), 321-322.

²⁷ L. L. Lapierre, "A model for describing spirituality", *Journal of Religion and Health* 33/2 (Haziran 1994), 153-161.

²⁸ Peter C. Hill vd., "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30/1 (2000), 62.

²⁹ Kenneth I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: The Guilford Press, 2011), 36.

mâneviyat ile dinin kapsamı değişime uğramıştır. Din ve dindarlık tanımlarında daralma olmuştur. Maneviyat, bireysel aşkınlık ve anlamlılık gibi konularla bütünleşmiştir.³⁰ Batıda modernleşme, küreselleşme ve sekülerleşme gibi yaşanan bazı sosyal değişimler sonucunda bireylerin din ve maneviyat algısı etkilenmiştir.

Westbrook ve ark. tarafından geliştirilen mâneviyat modeli, tanrı, doğa, insan ve aşkın olarak dört kaynaktan³¹ oluşmaktadır. tanrı mâneviyatı, tanrı ile kişisel yakınlık, bağlantı veya birlik olmayı³² ifade etmektedir. Doğa mâneviyatı, doğa ile yakınlık, birlik veya bağlantı içermektedir. Kişinin ekoloji veya doğa ile ilişkisini ifade etmektedir. İnsan mâneviyatı da diğer insanlarla yakınlık, birlik veya bağlantı içerir. Aşkın mâneviyatı ise fiziksel evrenden farklı bir şeyle yakınlık, birlik veya bağlantı duygusunu geliştirir ve bu küçüklük duygusuyla gerçekleşir. Aşkın mâneviyatın özelliği “sözlerin başarısız oluşu” (nihai gerçeğin insanlık üzerinde güce sahip oluşu) sözcüklerle deneyimin tasvir edemeyeceği duygusudur.³³

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Modeli

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmamızın değişkenleri demografik değişkenler, bilinçli farkındalık, yaşamda anlam ve mânevî kaynaklardır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırma, Z kuşağı bireylerinin bilinçli farkındalık düzeyi, yaşamın anlamı ve mânevî kaynaklar arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma evrenini 2021-2022 Eğitim Öğretim yılında Eylül-Aralık ayları arasında Akdeniz Üniversitesinde öğrenim gören 19-24 yaş (1998-2002 doğumlu) arasındaki öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklemi ise tesadüfi yöntemle belirlenen 285 (%57) kadın, 215 (%43) erkek toplam 500 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma örnekleme, araştırmacının uygun kişilere kolayca ulaşabilmesi göz önünde bulundurularak araştırma amacına göre belirlenmiştir. Bu araştırmada Z kuşağı üniversite öğrencilerinin demografik özellikleri algılanan bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynaklar ilişkisi herhangi bir müdahalede bulunulmadan incelenmiştir. Araştırma için Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan 30.11.2021 tarihli 407 sayılı “etik olarak uygun” kararı alınmıştır. Ayrıca çalışmaya katılan tüm katılımcılardan yazılı onam alınmıştır.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan Bilinçli Farkındalık Ölçeği, Yaşamın Anlamı Ölçeği ve Mânevî Kaynaklar Ölçeği yapılarına uygun şekilde sayısal değerlere dönüştürülmüştür. Verilerin istatistiksel analizi SPSS 26 ile yapılmıştır. Z kuşağında yer alan bireylerin bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynakların demografik faktörler çerçevesinde değerlendirecek analiz yöntemlerini belirleyebilmek için verilerin normal dağılımına uygunluğu incelenmiştir. Yapılan analizler sonucunda normallik varsayımının sağlandığı görülmüştür. Elde edilen verilere göre bilinçli farkındalık düzeyine ilişkin verilerin çarpıklık (skewness) katsayısı-.137, basıklık (kurtosis) katsayısı .199 olarak bulunmuştur. Yaşamın anlamı algısına ilişkin verilerin çarpıklık katsayısı-.512, basıklık katsayısı .495 tespit edilmiştir. Mânevî kaynakların kullanımına ilişkin verilerin çarpıklık katsayısı-.141, basıklık katsayısı-.252 olarak bulunmuştur. Toplanan verilerin çarpıklık ve basıklık değerleri -2 ile +2 arasındadır. Bu kapsamda araştırma verilerinin normal dağılım gösterdiği belirlenmiş ve uygun analizler yapılmıştır. Araştırma verileri iki kategorili değişkenlerde t-testi, üç veya daha fazla ise değişkenler arasındaki farklılıkları bulabilmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi göstermek için Pearson korelasyon analizi kullanılmıştır. Demografik formda gelir düzeyi araştırmanın yapıldığı tarihteki asgari ücret baz alınarak 3000 ve katları şeklinde yapılandırılmıştır.

2.3.1. Bilinçli Farkındalık Ölçeği

Araştırmada Brown ve Ryan tarafından geliştirilen, Özyeşil ve arkadaşları tarafından Türkçe’ye uyarlanan Bilinçli Farkındalık ölçeği kullanılmıştır.³⁴ Tek boyutlu olan ölçek 15 maddeden oluşmaktadır. Bu ölçek “hemen hemen her zaman”, “çoğu zaman”, “bazen”, “nadiren”, “oldukça seyrek”, “hemen hemen hiçbir zaman” seçenekli altılı likert tipi bir ölçektir. Ölçekten alınan puanın yüksekliği, bilinçli farkındalık düzeyinin yüksek, alınan düşük puan ise düzeyin düşük olduğunu göstermektedir. Alınabilecek en yüksek puan 90, en düşük 15’tir. Geçerlik ve güvenilirlik ölçümleri yapılmış ve sonuçta

³⁰ Sevde Düzgüner, *Maneviyat algısı ve diğerkâmlıkla ilişkisi: Kan bağışi örneğinde Türkiye ve Amerika karşılaştırmalı nitel bir araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Psikolojisi, Doktora Tezi, 2013).

³¹ Charles J. Westbrook vd., “Trait Sources of Spirituality Scale: Assessing trait spirituality more inclusively”, *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 51 (2018), 125-138.

³² Brian J. Zinnbauer vd., “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564.

³³ Ralph L. Piedmont, “Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model”, *Journal of Personality* 67/6 (1999), 985-1013.

³⁴ Kirk Warren Brown - Richard M. Ryan, “The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being”, *Journal of Personality and Social Psychology* 84 (2003), 822-848; Zümra Özyeşil vd., “Bilinçli Farkındalık Ölçeği’ni Türkçeye Uyarlama Çalışması”, *Eğitim ve Bilim* 36/160 (2011).

yüksek düzeyde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu saptanmıştır. Güvenirlik için Cronbach'sAlfa iç tutarlılık katsayısı .80 ve test-tekrar-test korelasyonu .86 olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada Cronbach'sAlfa iç tutarlılık katsayısı ise .80 olarak tespit edilmiştir.

2.3.2. Yaşamın Anlamı Ölçeği

Araştırmada Steger ve arkadaşları tarafından geliştirilen, Yazar tarafından Türkçe'ye uyarlanan Yaşamın Anlamı ölçeği kullanılmıştır.³⁵ Ölçek iki alt boyutlu ve 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları anlamın varlığı ve anlam arayışıdır. Her alt boyutta 5 madde bulunmaktadır. "Kesinlikle yanlış", "çoğunlukla yanlış", "kısmen yanlış", "doğru veya yanlış diyemem", "kısmen doğru", "çoğunlukla doğru", "kesinlikle doğru" seçenekleri ile oluşan yedili likert tipi bir ölçektir. Anlamın varlığı alt boyutundan alınan yüksek puan, hayatını anlamlı bulma duygusunun yüksek olduğunu, anlam aranması alt boyutundan alınan yüksek puan, bireyin anlam arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Ölçeğin güvenilirlik için Cronbach's Alfa iç tutarlılık katsayısı anlamın varlığı için 0.90, anlam aranması içinse 0.91 olarak belirtilmiştir. Bu çalışmada Cronbach's Alfa iç tutarlılık katsayısı .72 alt boyutlardan anlam varlığı .84, anlam arayışı .87 olarak bulunmuştur.

2.3.3. Mânevî Kaynaklar Ölçeği

Araştırmada Westbrook ve arkadaşları tarafından geliştirilen, Ekşi ve arkadaşları tarafından Türkçe'ye uyarlanan Mânevî Kaynaklar ölçeği kullanılmıştır.³⁶ Mânevî Kaynaklar Ölçeği dört alt boyuttan oluşmakta ve her bir boyut altı maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları "dini/kişisel inanç", "doğa", "insanlık" ve "aşkın" şeklindedir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 30, en düşük 6'dır. Ölçeğin güvenilirlik için Cronbach's Alfa iç tutarlılık katsayısı .79 olarak saptanmıştır. Bu araştırmada Cronbach's Alfa iç tutarlılık katsayısı .94. Alt boyutlardan Din .96, Doğa .94, İnsan .92, Aşkın. 96 olarak hesaplanmıştır.

3. BULGULAR

Bu bölümde Z kuşağı üniversite öğrencilerinin algıladıkları bilinçli farkındalıkları, yaşamlarındaki anlam ve mânevî kaynakları arasındaki korelasyonlara, demografik değişkenlerle ilgili Anova analizlerine, cinsiyete ilişkin t testi sonuçlarına yer verilmiştir. Araştırmamızın değişkenleri demografik bilgiler (cinsiyet, yaş, anne-baba eğitim durumu, aile gelir durumu, romantik ilişki, internet kullanımı), bilinçli farkındalık, yaşamda anlam ve mânevî kaynaklardır. Yapılan analizler sonucunda bilinçli farkındalık ve yaşamın anlamı ile cinsiyet, anne-baba eğitim durum, romantik ilişki, internet kullanım süresi değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Mânevî kaynaklar ile cinsiyet ve yaş değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Araştırmada bilinçli farkındalık ile yaş; yaşamın anlamı ile aile gelir durumu; mânevî kaynaklar ile internet kullanım süresi değişkenleri arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 1: Yaşa göre Bilinçli Farkındalık (ANOVA)

BİF_ort	N	Mean	Sd	F	p	Fark
19 (a)	109	3,6691	0,849	1,713	0,13	f>a
20 (b)	102	3,8405	0,743			
21 (c)	106	3,8635	0,810			
22 (d)	70	3,8076	0,857			
23 (e)	54	3,9617	0,751			
24 (f)	59	3,9966	0,795			

BİF: Bilinçli Farkındalık
Ort: Ortalama

Tablo 1'de katılımcıların Bilinçli Farkındalık puan ortalamalarının yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacı ile yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) gösterilmektedir. Anova sonucuna göre grup ortalamaları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur (F=1,713; p=0,13<0,05). Farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan LSD post hoc analizinde 24 yaşındaki katılımcıların (3,99 ± 0,795) 19 yaşındaki (3,66 ± 0,849) katılımcılardan

³⁵ Michael F. Steger vd., "The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life", *Journal of Counseling Psychology* 53 (2006), 80-93; Orhan Ferhat Yazar, *Autotelic Personality: Links with Flow Propensity, Personal Strengths, and Psychopathology* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³⁶ Westbrook vd., "Trait Sources of Spirituality Scale: Assessing trait spirituality more inclusively"; Halil Ekşi vd., "Mânevî Kaynaklar Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", 2019.

bilinçli farkındalık düzeylerinin anlamlı olarak daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 2: Ailenin Gelir durumuna göre Yaşamda Anlam (ANOVA)

		N	Mean	Sd	F	p	Fark
YA_Ort	3000 ve altı (a)	86	4,7430	0,970	3,222	0,013	b>e
	3001-6000 (b)	170	4,7524	0,993			
	6001-9000 (c)	118	4,6025	0,999			
	9001-12000 (d)	63	4,6825	0,989			
	12001 ve üzeri (e)	63	4,2571	0,971			
YA_AV_Ort	3000 ve altı (a)	86	4,4070	1,173	1,671	0,115	
	3001-6000 (b)	170	4,4518	1,087			
	6001-9000 (c)	118	4,1610	1,036			
	9001-12000 (d)	63	4,4730	1,057			
	12001 ve üzeri (e)	63	4,0540	1,147			
YA_AA_Ort	3000 ve altı (a)	86	5,1907	1,323	2,951	0,020	a>e
	3001-6000 (b)	170	5,0941	1,534			
	6001-9000 (c)	118	5,0593	1,409			
	9001-12000 (d)	63	4,9048	1,362			
	12001 ve üzeri (e)	63	4,4444	1,586			

YA: Yaşamın Anlamı

AV: Anlamın Varlığı

AA: Anlam Arayışı

Tablo 2’de Yaşamın anlamı ölçeği ortalama puanı ve yaşamın anlamı ölçeğinin alt boyutları ile ailenin geliri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacı ile yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) gösterilmektedir. Anova sonucuna göre grup ortalamaları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur ($F=3,222$; $p=0,013>0,050$; $F=2,951$; $p=0,020<0,050$). farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan LSD post hoc analizinde 3001-6000 ($4,75 \pm 0,993$) gelir düzeyine sahip katılımcıların 12001 ve üzeri ($4,25 \pm 0,971$) gelir düzeyine sahip katılımcılarından anlamlı olarak daha fazla yaşamlarında anlam buldukları tespit edilmiştir. Anlam arayışı alt boyutunda ise 3000 ve altı ($5,19 \pm 1,323$) gelir düzeyine sahip katılımcıların 12001 ve üzeri ($4,44 \pm 1,586$) gelir düzeyine sahip katılımcılardan daha fazla anlam arayışı içinde oldukları bulgulanmıştır.³⁷

Tablo 3: İnternet Kullanım durumuna göre Mânevî Kaynaklar (ANOVA)

		N	Mean	Sd	F	p	Fark
MK_Ort	2-3 saat (a)	174	3,4993	0,755	3,489	0,031	a>c
	4-5 saat (b)	213	3,3371	0,846			
	6 ve üzeri(c)	113	3,2566	0,819			
MK_Din	2-3 saat (a)	174	3,4636	1,256	3,861	0,022	a>c
	4-5 saat (b)	213	3,2582	1,290			
	6 ve üzeri(c)	113	3,0354	1,313			
MK_Doğa	2-3 saat. (a)	174	3,5029	1,021	1,968	0,141	
	4-5 saat (b)	213	3,3662	1,117			
	6 ve üzeri(c)	113	3,2493	1,085			
MK_İnsan	2-3 saat (a)	174	3,6159	0,879	0,553	0,576	
	4-5 saat (b)	213	3,5250	0,981			
	6 ve üzeri(c)	113	3,6121	0,950			
MK_Aşkın	2-3 saat (a)	174	3,4148	1,159	2,553	0,079	
	4-5 saat (b)	213	3,1987	1,143			
	6 ve üzeri(c)	113	3,1298	1,195			

MK: Mânevî Kaynaklar

³⁷ Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (ASHB), "Asgari Ücret-2021" (Erişim 05 Mart 2023).

Tablo 3'te Mânevî Kaynaklar ile internet kullanımı arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacı ile yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) yer almaktadır. Anova sonucuna göre grup ortalamaları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur ($F=3,486$; $p=0,031<0,050$; $F=3,861$; $p=0,022<0,050$). Farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan LSD post hoc analizinde interneti 2-3 saat kullanan ($3,49 \pm 0,755$) katılımcıların 6 saat ve üzeri kullanan ($3,256 \pm 0,819$) katılımcılardan daha fazla mânevî kaynaklar puanına sahip olduğu tespit edilmiştir. Mânevî kaynakların din alt boyutunda ise interneti 2-3 saat kullanan ($3,463 \pm 1,256$) katılımcıların 6 saat ve üzeri kullanan ($3,035 \pm 1,313$) katılımcılardan daha fazla din alt boyutuna sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 4: Yaşamın Anlamı, Bilinçli Farkındalık ve Mânevî Kaynaklar İlişkileri (Korelasyon)

		YA_Ort	BİF_Ort	MK_Ort
YA_Ort	Pearson C.	1	,224**	,405**
	Sig. (2-t)		0	0
	N	500	500	500
BİF_Ort	Pearson C.	,224**	1	,129**
	Sig. (2-t)	0		0,004
	N	500	500	500
MK_Ort	Pearson C.	,405**	,129**	1
	Sig. (2-t)	0	0,004	
	N	500	500	500

YA: Yaşamın Anlamı

BİF: Bilinçli Farkındalık

MK: Mânevî Kaynaklar

Tablo 4'ü incelediğimizde yaşamda anlam ile bilinçli farkındalık düzeyinde pozitif bir anlamlılık görülmektedir ($r=,224$). Yaşamda anlam arttıkça bilinçli farkındalık düzeyi de artmaktadır. Yaşamda anlamın alt boyutlarında anlamın varlığı ile bilinçli farkındalık arasında da anlamlılık bir farklılık vardır ($r=,394$). Yaşamda anlamın varlığı arttıkça bilinçli farkındalık düzeyi de artmaktadır. Fakat Yaşamda anlamın alt boyutlarından yaşamda anlam arayışı boyutu ile düşük düzeyde anlamlılık tespit edilmiştir ($r=,008$). Verileri incelediğimizde yaşamda anlam ile mânevî kaynaklar arasında da pozitif bir ilişki bulunmaktadır ($r=,405$). Yaşamda anlamın alt boyutlarından yaşamda anlamın varlığı ile mânevî kaynakların alt boyutları olan din, doğa, insan ve aşkın arasında da anlamlı bir ilişki vardır. Yaşamda anlamın varlığı arttıkça mânevî kaynakların kullanımı artmaktadır. Yaşamda anlam arayışı ile mânevî kaynakların alt boyutları olan din, doğa, insan ve aşkın arasında da anlamlı ilişki bulunmaktadır. Yaşamda anlam arayışı arttıkça Mânevî Kaynakların kullanımı artmaktadır.

4. TARTIŞMA

Araştırmanın amacı Z kuşağında bilinçli farkındalık, yaşamda anlam ve mânevî kaynakların demografik değişkenler bağlamında incelenmesidir. Çalışmada bilinçli farkındalık ile cinsiyetler arası anlamlı farklılık bulunmaz iken yaş değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Bilinçli farkındalığın cinsiyetten bağımsız olduğu değerlendirilmektedir. Bulgunun literatür ile uyumlu olduğu görülmektedir. Yaş ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiye bakıldığında 24 yaşında olan katılımcıların 19 yaşında olan katılımcılardan daha fazla bilinçli farkındalık puanına sahip oldukları görülmektedir. Bireylerin özellikle gençlik döneminde büyüme ve gelişmeye bağlı olarak bilinçli farkındalık düzeyinin artması beklendik bir durumdur. Ayrıca katılımcıların üniversite öğrencisi oldukları düşünülürken eğitim, yaşa bağlı olarak beynin büyümeye devam etmesi, yaşam deneyimleri gibi pek çok faktör yaş ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi açıklayabilir. Bununla birlikte literatürde bilinçli farkındalığın cinsiyet gibi yaştan da bağımsız olduğunu gösteren çalışmalar olsa³⁸ da bu durumun yetişkin örneklem için geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Araştırmada yaşamın anlamı ile aile gelir durumu değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Gelir durumu kategorileri belirlenirken araştırmanın yapıldığı tarihteki asgari ücret baz alınarak 3000 TL ve katları belirlenmiştir. Gelir durumu değişkeninde "3001-6000" düzeyinde olan katılımcıların yaşamda daha fazla anlam buldukları tespit edilmiştir. Bulgunun literatür ile uyumlu olduğu değerlendirilmektedir. Orta gelir grubu yaşamda daha fazla anlam bulmaktadır. Asgari ücret ve altı gelir düzeyine sahip katılımcıların daha fazla anlam arayışı içinde oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgunun da literatür ile uyumlu

³⁸ Torbjörn Josefsson vd., "Self-reported mindfulness mediates the relation between meditation experience and psychological well-being", *Mindfulness* 2/1 (2011), 49-58; Fatoş Kınay, *Beş boyutlu bilinçli farkındalık ölçeği'ni Türkçe'ye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması* (İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 71.

olduğu görülmektedir. Nitekim literatürdeki bazı çalışmalara göre alt gelir grubu, yaşamda anlam bulmak için daha fazla arayış içindedir.³⁹

Mânevî Kaynaklar ile internet kullanım süresi değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. İnternet kullanım süresi değişkeninde "2-3 saat" internet kullanımı olan katılımcıların günde 6 saat ve üzeri internet kullanan katılımcılardan daha fazla mânevî kaynaklara sahip oldukları ve mânevî kaynaklarında din alt boyutunun belirleyici olduğu tespit edilmiştir. İnternette geçirilen sürenin mâneviyattan bağımsız olmadığı görülmektedir. Mânevî kaynaklar tüm bağımlılıklara karşı olduğu gibi internet bağımlılığına karşı da koruyucu bir faktördür. Gençlerin hayatında mânevî kaynakların artırılması önerilmektedir.

Bilinçli Farkındalık ile Yaşamın anlamı ölçeklerinden alınan puanlar arasında pozitif yönde anlamlılık görülmektedir. Bilinçli Farkındalığın en belirgin özelliklerinden biri olan gözlem, yaşantılar sonucu duygu, düşünce ve davranışlarında ortaya çıkan değişimleri fark etmektir. Literatürde farkındalık, sabırlı, yargılamadan, açık bir şekilde şimdiye odaklanmak, öz farkındalık sağlamak olarak ifade edilmektedir.⁴⁰ Bireylerin pozitif sağlığın sonucu kendisini ve çevresini daha iyi anladıklarında daha yüksek anlam duygusuna sahip olduğu belirtilmektedir.⁴¹ Bilinçli farkındalık ile anlam arayışı arasında pozitif ilişki görülmektedir. Bireyin anlam arayışı yeni imkanları görmesine veya mücadeleye girmesine neden olabilir. Her iki durum da bireyin anlam isteğini artırabilir.

Yaşamın anlamı ile mânevî kaynaklar ölçeği arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Yaşamın anlamı ölçeği anlam varlığı alt boyutu ile mânevî kaynaklar ölçeğinin din, doğa, insan ve aşkın mâneviyatı alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır. Bulgunun literatür ile uyumlu olduğu değerlendirilmektedir. Dinin insana başka hiçbir yerde bulamayacağı anlam ve güven sağlamaktadır.⁴²

Bilinçli Farkındalık ile Mânevî Kaynaklar arasında anlamlı pozitif yönde bir ilişki bulunmaktadır. Mânevî kaynakların alt boyutu olan din mâneviyatı arasında pozitif anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuca göre araştırmamıza katılan Z kuşağı bireylerinden farkındalığı yüksek olanların kullandıkları mâneviyat kaynağının din mâneviyatı olduğu görülmektedir. Mâneviyat ve farkındalık her insanda potansiyel olarak var olduğu düşünülmektedir.

SONUÇ

Araştırmanın bulgularına göre; bilinçli farkındalığı yüksek olan bireylerin mânevî kaynaklarının da özellikle din alt boyutunun yüksek olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşamın anlamı alt boyutlarından anlam varlığı ve arayışı algısı arttıkça din, doğa, insan ve aşkın mânevî kaynaklar kullanımında artış görülmektedir.

Araştırmada elde edilen sonuçlar şu şekildedir:

- Mânevî kaynaklar, bilinçli farkındalık ve yaşamda anlam arasında anlamlı olumlu ilişki bulunmaktadır.
- Bilinçli farkındalık düzeyi 24 yaşındaki katılımcılarda 19 yaşındaki katılımcılardan daha yüksektir.
- Orta altı gelir grubu yaşamda daha çok anlam bulmakta iken alt gelir grubundaki katılımcılar daha çok yaşamda anlam aramaktadırlar.
- Mânevî kaynaklar, katılımcılarda internet kullanım süresini azaltmaktadır. Özellikle mânevî kaynaklardan din alt boyutuna sahip olan gençler daha az internet kullanmaktadırlar.

Z kuşağında mânevî kaynakların beslenmesi önerilmektedir. Gençlere yönelik mânevî bakım merkezleri faydalı olabilir. Bu araştırmanın sonuçları üniversite öğrencilerinin katılımlarıyla belli bir zaman aralığında yapılmıştır. Farklı zaman dilimlerinde ve farklı Z kuşağı gruplar ile yapılacak çalışmaların literatüre katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir. Bilinçli farkındalık, yaşamın anlamı ve mânevî kaynakların farklı değişkenlerle ilişkisinin araştırılması faydalı olabilir.

³⁹ Yıkılmaz, M., - Demir Gündül, M. *Üniversite Öğrencilerinde Yaşamda Anlam, Bilinçli Farkındalık, Algılanan Sosyoekonomik Düzey ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler*. *Ege Eğitim Dergisi* 16/2 (2015), 297-315.

⁴⁰ Shauna L. Shapiro vd., "Mechanisms of mindfulness", *Journal of Clinical Psychology* 62/3 (Mart 2006), 373-386.

⁴¹ Michael F. Steger vd., "Understanding the search for meaning in life: personality, cognitive style, and the dynamic between seeking and experiencing meaning", *Journal of Personality* 76/2 (Nisan 2008), 199-228.

⁴² Ali Ayten - Ali Köse, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 65.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Akdeniz Üniversitesi'nden (Tarih: 30.11.2021, Sayı: 407) alınmıştır.

Katılımcı Onamı: Çalışmaya katılan tüm katılımcılardan yazılı onam alınmıştır.

Yazar Katkıları: Fikir-S.E., E.B.; Tasarım-S.E., E.B.; Denetleme-S.E.; Kaynaklar E.B.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi E.B.; Analiz ve/veya Yorum E.B.; Literatür Taraması, E.B.; Yazıyı Yazan-S.E., E.B.; Eleştirel İnceleme-S.E., E.B.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from the ethics committee of Akdeniz University (Date: 30.11. 2021, Number: 407).

Informed Consent: Written informed consent was obtained from the participants who participated in this study.

Author Contributions: Concept -S.E., E.B.; Design-S.E., E.B.; Supervision-S.E.; Resources-E.B.; Data Collection and/or Processing-E.B.; Analysis and/or Interpretation-E.B.; Literature Search-E.B.; Writing Manuscript-S.E.,E.B.; Critical Review-S.E.,E.B.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ASHB, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. "Asgari Ücret-2021".Erişim 05 Mart 2023. <https://www.aile.gov.tr/asgari-ucet>
- Aldwin, Carolyn M. vd. "Differing pathways between religiousness, spirituality, and health: A self-regulation perspective". *Psychology of Religion and Spirituality* 6 (2014), 9-21.
- Altuntuğ, Nevriye. "Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/1 (Haziran 2012), 203-212.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ayten, Ali & Köse, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Baer, Ruth A. vd. "Using self-report assessment methods to explore facets of mindfulness". *Assessment* 13/1 (Mart 2006), 27-45.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Brown, Kirk Warren - Ryan, Richard M. "The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being". *Journal of Personality and Social Psychology* 84/4 (2003), 822-848.
- Chen, Gui vd. "Perceived parenting styles and body appreciation among Chinese adolescents: Exploring the mediating roles of dispositional mindfulness and self-compassion". *Children and Youth Services Review* 119 (Aralık 2020), 105698.
- Chickering, A. W vd. *Encouraging Authenticity and Spirituality in Higher Education*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2005.
- Delgado, Cheryl. "A Discussion of the Concept of Spirituality". *Nursing Science Quarterly* 18/2 (Nisan 2005), 157-162.
- Dursun, Neslihan. *Evlî ve Bekar Bireylerin Yaşamın Anlamı ve Mâneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat algısı ve diğer kâmlıkla ilişkisi: Kan bağışi örneğinde Türkiye ve Amerika karşılaştırmalı nitel bir araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Egnatoff, William J. "Growing Up Digital. The Rise of the Net Generation". *Education and Information Technologies* 4/2 (1999), 203-205.
- Ekşi, Halil vd. "Mânevî Kaynaklar Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *V. Uluslararası TURKCESS Eğitim ve Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitapçığı* içinde (759-767). Ankara: TEBAD. 2019.
- Fox, C. (2017). "I Find That Offensive!" Biteback Publishing. London.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Özge Yılmaz, İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2019.
- Fredrickson, Barbara L. vd. "Open hearts build lives: positive emotions, induced through loving-kindness meditation, build consequential personal resources". *Journal of Personality and Social Psychology* 95/5 (Kasım 2008), 1045-1062.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 6 Kasım 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Hanh, Thich Nhat. *Farkındalığın Mucizesi*. çev. Fezal Gülfidan. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2013.
- Hiçdurmaz, Duygu - Öz, Fatma. "Stresle Başetmenin Bir Boyutu Olarak Spiritüalite". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 16/1 (Mart 2013), 50-56.
- Hill, Peter C. vd. "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30/1 (2000), 51-77.
- Josefsson, Torbjörn vd. "Self-reported mindfulness mediates the relation between meditation experience and psychological well-being". *Mindfulness* 2/1 (2011), 49-58.
- Kabat-Zinn, Jon. *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness*. London: Hachette UK, 2005.
- Kabat-Zinn, Jon vd. *İyi Hissetme Sanatı*. çev. Zeliha Handan Haktanır. İstanbul: Diyojen Yayıncılık, 2015.

- Kabat-Zinn, Jon. "Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future". *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 144-156.
- Kınay, Fatoş. *Beş Boyutlu Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ni Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*. İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- King, Pamela Ebstyn - Benson, Peter L. "Spiritual Development and Adolescent Well-Being and Thriving". *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. 384-398. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc, 2006.
- Koenig, Harold G. "Spirituality and Mental Health". *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010), 116-122.
- Lapierre, L. L. "A model for describing spirituality". *Journal of Religion and Health* 33/2 (Haziran 1994), 153-161.
- Özyeşil, Zümra vd. "Bilinçli Farkındalık Ölçeği'ni Türkçeye Uyarlama Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 36/160 (Nisan 2011), 224-235.
- Özyeşil, Zümra. *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık Kişilik Özellikleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Pargament, Kenneth I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: The Guilford Press, Illustrated edition, 2011.
- Pepping, Christopher A. vd. "Individual differences in attachment and eating pathology: The mediating role of mindfulness". *Personality and Individual Differences* 75 (Mart 2015), 24-29.
- Piedmont, Ralph L. "Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 985-1013.
- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants". *On the Horizon* 9/5 (Ocak 2001), 1-6.
- Puchalski, Christina M. vd. "Spirituality and health: the development of a field". *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges* 89/1 (Ocak 2014), 10-16.
- Reeves, Thomas C. "Generational differences". *Handbook of research on educational communications and technology*. 2008.
- Reker, Gary T. "Meaning in life of young, middle-aged, and older adults: Factorial validity, age, and gender invariance of the Personal Meaning Index (PMI)". *Personality and Individual Differences* 38/1 (2005), 71-85.
- Reker, Gary T. - Chamberlain, Kerry. *Exploring Existential Meaning: Optimizing Human Development Across the Life Span*. New York: Sage Publications, 1999.
- Seligman, Martin E. P. *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*. Australia: Simon and Schuster, 2012.
- Shapiro, Shauna L. vd. "Mechanisms of mindfulness". *Journal of Clinical Psychology* 62/3 (Mart 2006), 373-386.
- Spaniol, LeRoy. "Spirituality and connectedness". *Psychiatric Rehabilitation Journal* 25 (2002), 321-322.
- Steger, Michael F. vd. "The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life". *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (2006), 80-93.
- Steger, Michael F. vd. "Understanding the search for meaning in life: personality, cognitive style, and the dynamic between seeking and experiencing meaning". *Journal of Personality* 76/2 (Nisan 2008), 199-228.
- Strauss, William - Howe, Neil. *Generations: the history of America's future, 1584 to 2069*. New York: William Morrow and Company Inc, 1991.
- Şentürk, Hâbil - Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2014), 45-60.
- Twenge, Jean M. *İ-Nesli*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Westbrook, Charles J. vd. "Trait Sources of Spirituality Scale: Assessing trait spirituality more inclusively". *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 51 (2018), 125-138.
- Westen, Drew. *Psychology: Mind, Brain, & Culture*. 2nd Edition. New York: Wiley, 1998.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yarar, Orhan Ferhat. *Autotelic Personality: Links with Flow Propensity, Personal Strengths, and Psychopathology*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yıkılmaz, M.- Demir Gündül, M. "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamda Anlam, Bilinçli Farkındalık, Algılanan Sosyoekonomik Düzey ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler". *Ege Eğitim Dergisi* 16/2 (2015), 297-315.
- Zinnbauer, Brian J. vd. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564.

EXTENDED SUMMARY

The concept of generation is defined as the peer group formed by society within the same time period. Studies on generational differences define Generation Z as those born in the year 1995 and later. Changing living conditions, social, cultural, historical, and technological factors among generations have created differences in understanding and attitudes among individuals. The most significant factor distinguishing Generation Z from other generations is that they were born into the internet age. While the internet and digitalization have many positive contributions to human life, their negative effects are also debated in the literature. Generation Z's attachment/addiction to smartphones, the internet, and social media has become excessive since 2011. It is stated that they are addicted to technology, and their native language is described as technological. Their ways of filling leisure time also revolve around phones and social media platforms. The anxiety and depression in Generation Z are increased by the uncertainties of youth and digital platform addiction. Conscious awareness is about paying non-judgmental attention to the present moment and accepting experience as it is. The ability to evaluate life events from different perspectives is associated with the level of conscious awareness. The meaning of life is defined as the individual's quest for the meaning of existence and meaning. The search for meaning is the fundamental motivation of life. Spirituality is a spiritual quest process where individuals understand and establish new ways of connection with the sacred throughout their lives. Spirituality contributes to giving meaning to life and coping with challenges. Spirituality helps individuals to be strong and resilient against feelings such as loneliness, weakness, and helplessness. The aim of the research is to examine the relationship between meaning in life, conscious awareness, and spiritual resources, which are associated with many positive psychological variables in Generation Z, the technology generation. The participants of the study are 500 individuals randomly selected from students studying at Akdeniz University. In the study, the Mindful Attention Awareness Scale (MAAS) developed by Brown and Ryan, adapted to Turkish by Özyeşil, Arslan, Kesici, and Deniz, was used to measure the level of conscious awareness. For the meaning of life variable, the Meaning in Life Scale developed by Steger and colleagues, adapted to Turkish by Yazar, was used. Finally, the Trait Sources of Spirituality Scale developed by Westbrook and colleagues, adapted to Turkish by Ekşi and colleagues, was used for the spiritual resources variable. Statistical analysis of the data was performed using SPSS 26. According to the findings obtained from the research, there is a significant positive correlation between Mindfulness, Meaning in Life, and Sources of Spirituality. There is a positive significant relationship between Conscious Awareness and age; Meaning in life and family income; and Sources of Spirituality and time spent on the internet. According to the research findings, participants who are 24 years old have higher levels of conscious awareness than participants who are 19 years old. It is an expected condition for the level of conscious awareness to increase due to growth and development, especially during the youth period. Furthermore, considering that the participants are university students, education can explain the relationship between age and conscious awareness.

In the research, a positive significant correlation was found between the meaning of life and the family income status variable. The middle-income group finds more meaning in life while the lower-income group seeks more meaning in life. There is a positive significant relationship between Sources of Spirituality and time spent on the internet. It has been found that participants with "2-3 hours" of internet usage have more spiritual resources than participants who use the internet for 6 hours or more per day, and that the religious sub-dimension of sources of spirituality is a determinant. It is observed that the time spent on the internet is not independent from spirituality. Sources of spirituality are a protective factor against internet addiction, as they are against all addictions. Increasing sources of spirituality in the lives of young people may be beneficial. A positive relationship is observed between conscious awareness and the search for meaning. The individual's search for meaning can lead to seeing new opportunities or engaging in struggles. Both situations can increase the individual's desire for meaning. It is emphasized in the literature that there are different sources of motivation for the individual's search for meaning, and each of these sources has different relationships with variables. Another finding of the research is that individuals with high levels of conscious awareness also have high levels of sources of spirituality, especially the religion sub-dimension. As the sub-dimensions of the meaning of life scale, namely, the presence of meaning and the search for meaning, increase, other increases are observed in the sub-dimensions of sources of spirituality, namely, religion, nature, humanity, and the transcendence, as well. In this respect, it is evaluated that studies aiming to nourish sources of spirituality in Generation Z would be beneficial. Professional spiritual care centers for young people that would nourish spiritual resources could be useful.

Hristiyanlığın Erken Döneminde "Biniteryen" (İkili) Tanrı Anlayışı Üzerine Bir İnceleme

A Study on the "Binitarian" (Binary) Understanding of God in Early Christianity

Yunus KAYMAZ 

Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler
Tarihi Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yunus KAYMAZ
E-mail: ykaymaz@bingol.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 15.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 16.05.2024

Atıf: Kaymaz, Yunus. "Hristiyanlığın Erken Döneminde 'Biniteryen' (İkili) Tanrı Anlayışı Üzerine Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 152-163.

Cite this article as: Kaymaz, Yunus. "A Study on the 'Binitarian' (Binary) Understanding of God in Early Christianity". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 152-163.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Erken dönem Hristiyan ilahiyatçıların teolojik çekişmelerinde merkezi problem olarak zikredilebilecek olan kristolojik tartışmalardaki temel mesele, İsa Mesih'in mahiyeti ve Baba Tanrı ile ilişkisi etrafında şekillenmektedir. Çok erken dönemde başlayan bu tartışmalar Hristiyan ilahiyatında belirli bir seviyeye gelip artık teslis denilen tanrılık sistemini ortaya çıkarmıştır. İşte teslise giden bu sancılı süreçte henüz 'olgunlaşmamış' muhtelif bazı tanrı tasavvurlarının olduğu bilinmektedir. Bu makalede Hristiyan ilahiyatında teslis denilen üçlü Tanrı anlayışı oluşmadan önce Hristiyanlar içerisinde ikili bir Tanrı anlayışına sahip olan önemli sayıda kilise babasının olduğu iddia edilecektir. Bu ara süreci görmek teslisin kabulüne giden yolun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İkili Tanrı anlayışı, Hristiyanların tümü tarafından kabul edilmiş standart bir inanç olmasa da önemli kilise babalarının metinlerinde bunun izleri görülebilmektedir. Bu çalışmada katı monoteist Yahudi mirasını devralan Hristiyanlığın ikili bir Tanrı anlayışını nasıl kabul edebildiği sorusu üzerinden bir tartışma yürütülecektir. Bu soruya cevap ararken Hristiyanlığın doğduğu coğrafyada farklı Yahudi yorumlarının olabileceği, özellikle de Helenistik Yahudiliğinin erken dönem Hristiyan ilahiyatını ciddi derecede etkilediği ifade edilecektir. Hristiyanlığın erken döneminde teslis öncesi kabul edilen iki farklı *biniteryen (ikili)* Tanrı anlayışının olduğu söylenecektir. Bunlardan birincisinde sadece Baba Tanrı ile İsa Mesih'ten oluşan bir yapı kastedilirken, *biniteryen* Tanrı anlayışının ikinci türünde ise tanrılık sisteminin bir tarafında Baba Tanrı varken diğer tarafında İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliğinden oluşan görece daha karmaşık/belirsiz bir karakterin olduğu ifade edilecektir. Bu çalışmada sözü edilen süreçte kilise babalarının metinlerinde ikili tanrılık yapısının her iki türünden de örneklerin olduğu ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, İkili Tanrı, Biniteryen, İsa.

ABSTRACT

The main issue in the christological debates that form the backbone of Christian theology is centered around the nature of Jesus Christ and his relationship with God the Father. These debates, which began very early on, reached a certain level in Christian theology and led to the emergence of a deity system called the Trinity. In this painful process leading to the Trinity, it is known that there were various conceptions of God that had not yet 'matured'. This article will argue that Christians had a dual conception of God before the trinitarian conception of God, which we call the Trinity, emerged in Christian theology. Analysing this process will provide a better understanding of the path to the acceptance of the Trinity. Although the dual understanding of God is not a standard belief accepted by all Christians, its traces can be seen in the texts of the most important church fathers. In this study, the question of how Christianity, which inherited the strict monotheistic Jewish heritage, could accept a dualistic understanding of God will be discussed. In seeking an answer to this question, it will be argued that there may have been different Jewish interpretations in the geography where Christianity was born and that especially Hellenistic Judaism had a significant influence on early Christian theology. In the early period of Christianity, it will be said that there were two different binitarian (dual) conceptions of God accepted before the Trinity. The first of these refers to a structure consisting only of God the Father and Jesus Christ, whereas the second type of binitarian conception of God has a relatively more complex/indeterminate character. consisting of God the Father on one side of the Godhead system and the identity of Jesus Christ and the Holy Spirit on the other side. In this article, it will be demonstrated that there are examples of both types of the dual Godhead in the texts of the church fathers in this process. This article, we will show that there are examples of both types of the binary Godhead in the texts of the church fathers with the references we bring in this process.

Keywords: History of Religions, Christianity, Dual God, Binitarian, Jesus.

GİRİŞ

Hristiyan teolojisinde tanrı anlayışını ifade edecek şekilde kullanılan ve teslis olarak zikredilen kavram İsa Mesih döneminde ve hemen sonrasında bilinen ya da kabul edilen bir sistem/inanç değildi. Teslis, süreç içerisinde kilise tarihinde yer bulmuş muhtelif teolojik görüşlerin ve bu görüşler arasında yaşanan tartışmaların neticesinde gelişmiş ve olgunlaşmıştı. İsa Mesih'in gidişinden hemen sonra onun kimliği hakkında başlayan tartışmalar -buna daha sonra kristolojik tartışmalar denecektir- temelinde Hristiyan ilahiyatının bel kemiğini oluşturacak olan İsa Mesih-Baba Tanrı arasındaki ilişkiyi gündemine almaktaydı. İşte bu gündem teslisi meydana getirecek olan süreci ifade etmekteydi.

İsa Mesih'in bir Yahudi gibi yaşaması ve kendi takipçilerine pratikte Yahudi şeriatı dışında başka bir yol sunmaması onun ilk takipçilerine İsa Mesih'i Yahudi perspektifi içerisinde beklenen Mesih olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündürmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat öte taraftan bu grubun zıddı olarak İsa Mesih'in dünyaya gelişini ve çarmıhını göksel bir planın parçası olarak düşünüp buna paralel biçimde onun kimliği hakkında çok farklı iddialara sahip ve büyük oranda Pavlus'a atfedilen başka bir klik/topluluk daha vardı. İşte esas itibarıyla ilk dönemden itibaren yapılan kristolojik tartışmaların kökeni bu düşünsel ve ideolojik ayrıma dayanıyordu. Yani Hristiyan tarihini ve teolojisini yüzyıllar boyunca meşgul edecek olan tartışmaların kaynağı bu ikilikti.

İsa Mesih'in hemen sonrasındaki bu ayrışma kutsal metinlerin İsa konusunda çok sesli bir yapıya sahip olması ile neticelenmiştir. Bu teolojik karmaşa kutsal yazılar incelendiği zaman çok açık bir şekilde fark edilebilir. Bu metinlerde İsa Mesih'in mahiyeti, daha açık söylemek gerekirse beşer mi ya da Tanrı mı olduğu, Baba Tanrı ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğu, Oğul sıfatının ne anlama geldiği, Baba Tanrı ile hiyerarşik durumu ve bunun etrafındaki diğer tali konuların netleşmediği ve sonraki süreçte bunların büyük gruplaşmaları yaratacak olan tartışmalara dönüşeceği çok rahatlıkla görülebilir. Bu durum kilise babalarının metinlerinde de kristolojik bir birliğin oluşmasının ya da Hristiyan tanrı anlayışında standart bir tutumun gelişmesinin önündeki en büyük engel olmuştur. Bu süreç Hristiyanları teolojik meselelerin görüşüldüğü toplantıların tertip edilmesine götürmüştür ki özellikle 325 yılındaki İznik konsili İsa Mesih'in tanrılığının kabul edilmesi ve 381 yılında düzenlenen Konstantinopolis Konsili ile de Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan ayrılamayacağını açıkça ifade edilmesi ile teslis dediğimiz üçlü-birlik Tanrı anlayış tekemmül etmiştir.

Günümüz Hristiyanlarının bir inanç olarak kabul ettikleri ve daha çok üçlü-birlik şeklinde nitelenen teslis -bunun açıklanması, aralarındaki eşitliğin mahiyeti ve hiyerarşi gibi konularda Hristiyan mezhepleri arasında bazı önemli farklar olmakla birlikte- Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u eşit derecede ve aynı özü taşıyan tek bir tanrılık içerisinde kabul etmektedir. Erken dönem Hristiyanlarda teslis inancına ait ilk önemli izlerin Justinus'a (öl. 165), ait olduğu kabul edilse de "τριάς (Trias/Teslis)" kavramını, Tanrılıktaki üç ilahi şahsiyeti kastedecek biçimde kullanan ilk kişi Antakyalı Teofilos (öl. 183)'tur.¹

Teslisin Hristiyanların resmi kredosuna dâhil edilmesi için belirli bir süreç gerekmiştir. İşte bu süreç yaklaşık olarak 3,5 asırlık bir döneme denk gelmektedir. Aradaki bu süre kilise babalarının metinlerinde yer alan muhtelif Hristiyan Tanrı anlayışlarını görmenin yanında teslis öncesi Tanrı inancının keyfiyetini ve bunun teslise nasıl evrildiğini temaşa edebileceğimiz de bir süreçtir.

Bu makalede işte bu ara süreçte fark edilen bir husus gündeme getirilecektir. Görebildiğimiz kadarıyla sistematik bir teslis düşüncesi oluşmadan önce erken Hristiyanlarda ikili bir tanrılık yapısına dair bir inanç veya inançlar vardır. Bu, Hristiyanların tümü tarafından kabul edilmiş bir kanaat değildir elbet. Zaten o dönemde tüm Hristiyanların ortaklaşa kabul edebilecekleri neredeyse teolojik hiçbir mesele yoktur. Fakat kilise babalarının metinleri kronolojik olarak okunduğunda bu konuda hayli malzeme bulunabilmektedir. Dolayısıyla bu makalede yolun bizi teslisin kabulüne götürdüğü bu ara dönemde bir basamak olan ikili Tanrı (biniteryen/dyad/düalist) anlayışının yansımalarına bakılacaktır. Yine erken Hristiyanlık döneminde bu anlayışın farklı iki şeklinin olduğu iddia edilecek ve kilise babalarının metinlerinden getirilen örneklerle bu iki türden *biniteryen* yapı açıklanacaktır.

Hristiyan ilahiyatının geliştiği kültür ve coğrafyada muhtelif dil, din ve felsefenin etkisi Hristiyanlıkta kullanılan kavramları da etkilemiş, aynı ya da yakın manaya gelecek farklı kavramların bir arada kullanılmasına sebep olmuştur. Bu kavramlar bazen birbirlerinin yerine kullanılsa da arada önemli farklar vardır. Şöyle ki Larry W. Hurtado, Hristiyanlığın erken döneminde tanrılığın teklifi içerisinde ikili bir biçimin biniteryen olarak zikredilmesi gerektiğini, bunun birbirinden farklı iki ayrı Tanrı'nın

¹ Arden Conrad Autry, *Christ and the Spirit in The New Testament and in Christian Thought of the Second Century: A Comparative Study in Pneumatology* (Waco: Baylor University, 1983), 296.

mevcudiyeti anlamına gelen *ditheist* yani *düalist* Tanrı anlayışından farklı bir şey olduğunu söyler ve iki kavramı neredeyse birbirine zıt konumlara yerleştirir.² Diğer taraftan ‘ikili’ manasında kullanılan *dyad* ya da *dyadic* kavramı da bazen kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. Bu konuda da Hurtado, son dönem yazılarında biniteryen kavramının bazı kafa karışıklıklarına ve şüphelere sebep olduğu için bunun yerine aynı manayı ifade ettiğini düşündüğü *dyadic* kavramını kullanacağını ifade eder.³ Dolayısıyla bu makalede de biniteryen ve *dyadic* kavramlarıyla tek tanrılık içerisinde ikili bir yapının ya da bağlılığın anlaşıldığı, *ditheist* kavramı ile de doğrudan iki başlı bir tanrılık sisteminin kastedildiği söylenebilir.

Hristiyanlığın erken dönemdeki ikili tanrı yapısı hakkında Batı akademisinde az da olsa bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda iki ismin özellikle vurgulanması gerekir. Bunlardan birincisi Larry W. Hurtado’dur ki bu isim erken dönem Hristiyan ilahiyatı hakkında çok ciddi çalışmalar kaleme almıştır. Ama özellikle de kilisenin erken döneminde Baba Tanrı ve İsa Mesih’e bağlılık merkezinde ikili Tanrılık yapısı hususu üzerine eğilmiştir. O, *At the Origins of Christian Worship* adlı kitabında Hristiyanlığın ilk dönemdeki biniteryen Tanrı anlayışı konusuna ciddi yer vermiştir. Bu hususta zikredilmesi gereken ikinci bir isim de Bogdan G. Bucur’dur. O da “Early Christian Binitarianism” adında bir makale kaleme almıştır. Bu makale de erken dönem biniteryen anlayış konusunda yol gösterici bir çalışma olup araştırmamızda çokça istifade edilmiştir. Zikredilen çalışmalardan birincisinde biniteryen yapı çok büyük oranda Baba ve Oğul biçiminde düşünülmüş ve Kutsal Ruh’un biniteryen yapıya girmesi konusuna pek değinilmemişken, ikinci çalışmada ikili tanrılık yapısında Kutsal Ruh’un İsa Mesih ile ilişkisine de vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın konuya daha bütüncül yaklaştığı söylenebilir. Bunlar dışında biniteryen Tanrı anlayışına zaman zaman farklı yazarlar tarafından atıf yapılsa da bu iki isim dışında konu özelinde müstakil bir araştırma şeklinde bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale zikredilen bu iki çalışmanın verilerinden de istifade ederek bir taraftan kilisenin erken dönem yazarlarının metinlerindeki ilgili yerleri referans alarak biniteryen yapının mevcudiyetini ve tasvirini yaparken diğer taraftan antik metinlerde ikili yapı hakkında fikir verici olan ve gelişigüzel bulunan malumatları tasnif ederek süreci daha anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

1. HRİSTİYANLIKTAKİ BİNİTERYEN YA DA DİTHEİST (DÜALİST) TANRI ANLAYIŞLARI

Bogdan Bucur, Jarl E. Fossum’dan nakille günümüzde yeni dinler tarihi adındaki ekolün⁴, ilk yüzyıllarda Hristiyanlığın Tanrı inancı noktasında ikili bir modelle karakterize edildiğini aktarır. Her ne kadar bu araştırmacıların kullandıkları kavramlar kısmen farklı olsa da kastettikleri husus birbiriyle hemen hemen aynıdır. Bucur, bu uzmanlardan Gilles Quispel’in “göreceli düalizm”, Alan Segal’in “düalizm” ya da “tamamlayıcı düalizm”, Jarl Fossum’un ise “heteredoks Yahudi düalizmi” terimlerini kullandıklarını söyler.⁵ Bunların hepsi esasında erken dönem Hristiyanlarda ikili bir Tanrı anlayışının mevcudiyetini ifade eden kavramlardır.

Katı monoteist bir din olan Yahudilikten Hristiyanlığa geçiş, ilk bakışta tek tanrılıktan üçlü bir Tanrı anlayışına geçiş şeklinde görünse de esasında resim tam manasıyla böyle değildir. Zira Hristiyanlık öncesi ve Hristiyanlığın erken dönemiyle çağdaş olan Yahudilikte Rabbinik Tanrı anlayışından yapı olarak farklı bazı yorumların olduğunu biliyoruz. Bu hususta üzerinde durulması gereken ilk nokta daha çok Philo (öl. 45-50) ile özdeşleştirilen Helenistik Yahudilikteki Logos düşüncesinin Yahudi Tanrı anlayışında nasıl bir yere sahip olduğudur. Philo’nun kendi dinî ve felsefi duruşuna uygun bir biçimde Logos’a önemli anlam ve görevler atfettiği bilinmektedir. O, bir taraftan Tanrı’nın mutlak teklifiğini korumaya çalışırken öteki taraftan Tanrı ile yaratılmış ve kusurlu olan maddeyi doğrudan ilişki içerisinde görmeyi muhal kabul eder. Bundan ötürü ontolojik olarak iki âlem arasındaki iletişimi sağlayacak olan aracı bir karakter/konum üretir. Bu minvalde aracı varlık olarak tasvir ettiği Logos’un fonksiyonlarını da sıralar. Aykıt’a göre Philo, insanın, aşkın varlık olan Tanrı’nın özünü akletme ve kavrama gücüne sahip olmadığını ve Tanrı ile yaratılmış âlem arasında bulunması hasebiyle akdedilebilir bir varlık olarak en fazla Logos’u akledebileceğini, Tanrı’nın mutlak küllî olduğunu ve yaratılmışlar içerisindeki en küllî varlık olarak Logos’u var ettiğini söyler. Philo’ya göre Logos, Tanrı’nın ‘iyilik’ ve ‘otorite’ güçlerini kullanarak hem yaratma hem de yönetme eylemlerini Tanrı adına yerine getirir.⁶ ‘Tanrı’nın Sûreti olarak nitelediği Logos’un, Tanrı’nın âlemi yaratmasındaki aracı unsur olarak mülâhaza edildiğini de söyler. Aykıt, Philo’da Logos’un fonksiyonları konusunda onun yaratılmışların en eskisi, en üstünü ve evrenin

² Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 52-53.

³ Larry W. Hurtado, “‘Binitarian,’ ‘Dyadic,’ ‘Triadic’: Early Christian God-talk and Devotion” (Erişim 05 Eylül 2024).

⁴ Bucur “Yeni Dinler Tarihi Ekolü” ismini Jarl E. Fossum’un “The New Religionsgeschichtliche Schule: The Quest for Jewish Christology” adlı makalesinden alır. Makale o dönemde çağdaş dinler tarihçileri olarak sayılabilecek isimlerin kristolojik görüşlerini ele alan bir çalışmadır. Biz bu makalenin tam metnine ulaşamadığımız için Bucur’un sözü edilen makaleye atfını kullandık. Makalenin künye bilgileri şu şekildedir: Jarl E. Fossum, “The New Religionsgeschichtliche Schule: The Quest for Jewish Christology”, *SBLSP* 30 (1991), 638-646.

⁵ Bogdan G. Bucur, “Early Christian Binitarianism”: From Religious Phenomenon to Polemical Insult to Scholarly Concept”, *Modern Theology* 27/1 (2011), 103.

⁶ Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 169-173.

yöneticisi ve idarecisi olduğunu ve nihayetinde onun 'ilk oğul' şeklinde bir isimlendirmesinin olduğunu söyler.⁷ Daniel Boyarin ise İsa dönemi ve sonrasında Logos'un dönemin Yahudi düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder. Buna göre Logos'un Tanrı'nın dünyadaki varlığının -hatta bir aracı figür olarak Tanrı'nın Sözü olarak- yeri olduğu fikri, birinci yüzyıl, hatta ikinci yüzyıl Yahudiliğinin düşünce dünyasında çok yaygındır. En nihayetinde Boyarin, İskenderiye'deki Yahudileri incelediğimizde *deuteros theos* (ikinci Tanrısal unsur) doktrininin Helenistik Yahudiliğin Tanrı anlayışına çok da uzak bir doktrin olmadığını açık olduğunu dile getirir.⁸

Sonraki dönemlerde Hristiyanlığın İsa'yı tanımlamak ve Baba Tanrı ile ilişkisini ifade etmek için kullandığı kavram ve fonksiyonların çok benzerlerini Helenistik Yahudilikte, özellikle de Philo'da bulmamız kayda değerdir. Philo'da 'Logos' adı altında, normal şartlarda Tanrıya atfedilen fonksiyonları icra eden, Tanrı dışında, ondan ayrı müstakil bir varlığın ifade edilmesi -o her ne kadar Tanrı'dan ontolojik olarak farklı olsa da- Yahudiliğin Philo yorumunda ikili bir Tanrı tasavvurunun mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Öyle ki Philo'daki bu Tanrı tasavvurunun Helenist Hristiyanlar üzerinde çok ciddi etkileri olmuştur ki aynı kavram hemen hemen aynı manada Hristiyan terminolojiye girmiştir. Dolayısıyla Hristiyan ilahiyatında kullanılan kavramların ve bunlara verilen mânaların geç dönem Yahudi teolojik yorumları dikkate alınmaksızın anlaşılması mümkün olmamaktadır.

Philo dışında Hristiyan ilahiyatını biniteryen Tanrı düşüncesi konusunda etkilemiş bir diğer önemli şahsiyet neoplatoncu Numenius'tur. Platon'u 'Yunanca konuşan Musa' şeklinde nitelemesi ile meşhur olan Numenius -kesin olmasa da Yahudi olduğu kuvvetle muhtemeldir- monoteist bir Tanrı anlayışından ikili ve daha sonra üçlü bir yapıya bürünen Hristiyan Tanrı anlayışının oluşumunda Hristiyan teologlara ilham olmuş kişilerin başında gelmektedir. Hem Tanah'a hem de Yeni Ahit'e hâkim olan Numenius'un teolojik çıkarımları Hristiyan kilise babalarına oldukça cazip gelmiştir.⁹ Numenius'u bu makalede zikretmemizin temel sebebi esasında onun özellikle ikinci yüzyılda kısmen biniteryen bir Tanrı düşüncesi ortaya koyan Justinus üzerindeki etkisinden dolayıdır. Justinus'un etkilendiği isimlerin başında Philo ile birlikte Numenius'un geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁰ Dolayısıyla esasında ikinci mabet dönemi Yahudiliğinde ikili bir Tanrı yorumunun mevcut olduğunu söyleyebiliriz ki bu durum Hristiyan ilahiyatını İsa üzerinden etkileyecektir.

Hristiyanlık öncesi dönemde Hristiyanlığı etkilemiş olması muhtemel inanç ve düşüncelerde ikili Tanrı anlayışlarına baktıktan sonra şimdi de erken dönemde Hristiyan ilahiyatında yer bulmuş biniteryen ve *düalist* Tanrı fikirlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu süreci dönemlere ayıracak ve konuyu kilisedeki önemli isimler üzerinden ele alacağız.

1.1. Hristiyanlığın Erken Döneminde¹¹ Biniteryen/Düalist Tanrı Yansımaları

Katı monoteist bir Tanrı inancına sahip olan Ortodoks Yahudilik anlayışı dışında ikinci bir tanrısal karakterin varlığına izin veren hatta bunu zorunlu gören Yahudilik anlayışlarının mevcudiyeti ortadadır. İşte bu mirası devralan Hristiyanlığın bir de kendi içerisinde İsa hakkındaki yeni anlayışlar düşünüldüğünde ortaya karmaşık bir Tanrı mefhumunun çıktığı söylenebilir. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki araştırmamızın konusu olan Hristiyanlıkta ikili Tanrı anlayışı ifadesi bize standart ikili bir yapı vermemektedir. Biz her ne kadar 4. yüzyılda İznik Konsili (325) ile İsa Mesih'in ve sonrasında Konstantinopolis Konsili (381) ile de Kutsal Ruh'un eklenmesi ile teslisin artık bir dogma olarak kabul edildiğini bilsek de kutsal metinlerde ve kilisenin erken dönem yazılarında bu husus biraz daha karmaşıktır. Kilise babalarının metinlerinde Baba Tanrı ile birlikte her zaman İsa Mesih yer almaz. Bu metinlerde bazen Baba Tanrı ve İsa Mesih ile özdeş görülen Kutsal Ruh'u da ikili bir yapı içerisinde görebilmekteyiz. Bu bağlamda biz erken dönemde ikili bir tanrılık sisteminin mevcudiyetinden bahsederken bunun iki şekilde de anlaşılabilirdiği ve örneklerinin mevcut olduğunu fark ettik:

- 1- Baba Tanrı ve İsa Mesih ya da Logos,
- 2- Baba Tanrı ve İsa Mesih ya da Logos'un Kutsal Ruh ile özdeş görüldüğü ya da esasında aynı şahsiyet olarak düşünüldüğü bir karakter/shahsiyet.

⁷ Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 179.

⁸ Daniel Boyarin, "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the prologue to John", *Harvard Theological Review* 94/3 (2001), 248-249. Boyarin, Philo'nun Logos'unun Targum'un *memra'sı* ve Yuhanna İncili'nin *logos'u* ile karşılaştırılabileceğini söyler. Arada önemli benzerliklerin olduğuna işaret eder.

⁹ Marian Hillar, "Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine", *A Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism* 14/1 (2007), 24-25.

¹⁰ Hillar, "Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine", 10-11.

¹¹ Hristiyanlıkta Erken dönem denildiğinde genel itibarıyla İsa Mesih'in gidişinden 5. yüzyıl ortalarına ya da 451 Kadıköy Konsiline kadarki süreç kastedilir. Bu dönem Hristiyan teolojisinin ana iskeletinin oluştuğu dönemdir.

İlk dönem Hristiyan yazarların metinlerine baktığımız zaman çoğu kere ikili tanrılık sisteminden Baba Tanrı ve İsa Mesih'in kastedildiği zannedilse de esasında yukarıdaki her iki türden örnekler bulabilmekteyiz. Biz iki madde üzerinde de duracağız fakat hem örneklerini erken dönemde çokça bulabildiğimiz hem de teslise giden süreçte en kritik madde olduğunu düşündüğümüz için önceliği ikincisine vereceğiz.

Kilise tarihinde teslis olarak ifade edilen Tanrı anlayışının Hristiyan dogması haline geldiği süreçte yazılarıyla önemli rol oynamış kimi şahsiyetlerin aynı zamanda biniteryen suçlamasına da maruz kaldıklarını görüyoruz. Bu bize esasında muhtelif inanç, düşünce ve felsefenin etkisiyle katı Yahudi monoteizminden üçlü Hristiyan Tanrılık sistemine geçişte sancılı basamakların varlığını ortaya koymaktadır. Bu süreçte Justinus, Irenaeus (öl. 202) ve Tertullianus (öl. 240) gibi önemli kilise babalarının teslis sisteminin dinî ve felsefî altyapısını oluştururlarken zaman zaman düştükleri durumu da anlatır niteliktedir. Bu isimlerin her birine aşağıda ayrıntılı olarak değineceğiz.

Bogdan G. Bucur, Loofs'un kristoloji hakkında yazdığı makalesinde çok açık bir şekilde ilk dönem Hristiyan tanrılık sisteminde ikili bir yapı olduğundan ve bu ikili yapının bir tarafında Baba, öteki tarafında ise 'Pneuma' ve 'Logos'un özdeşliğinden oluşan yani diğer bir tabirle Kutsal Ruh ve İsa Mesih'in ayniliğini ifade eden ikili bir Tanrı anlayışının varlığından bahsettiğini aktarır. Bucur'a göre Loofs'un bu tezi kendi döneminde çokça taraftar bulmuştur. Kendi hocası meşhur teolog Adolf von Harnack (öl. 1930) da Loofs'un bu görüşünü benimsemiştir. Makalede Loofs'un kilisenin erken döneminde çok önemli yazarların metinlerinde bu düşüncenin mevcut olduğunu savunduğunu söyler. Loofs bunları Pseudo-Barnabas, 2. Clement, Hermas'ın Çobanı, Justin Martyr, İskenderiyeli Klement (öl. 215), İskenderiyeli Dionysos (öl. 265), Tertullianus, Lactantius (öl. 320), Poitiers'li Hilary (öl. 367), Ankaralı Marcellus (öl. 374) olarak sıralar. Bucur, Loofs'un böyle düşünmesinin temel saikinin bu isimlerin Oğul ile Ruh arasındaki ayrımı teolojik olarak açıklayamamalarından kaynaklandığını söyler.¹²

Bucur'un da ifade ettiği üzere erken dönem kilise yazarlarının metinleri incelendiğinde bu isimlerin zaman zaman birbirlerini *ditheizmle* (*düalizmle*) suçladıklarını görebiliriz. Zephyrinus (öl. 217) Hippolytus'u (öl. 236); Ankaralı Marcellus ise Kayseryalı Eusebius'u (öl. 339) *ditheizm* ile suçlar.¹³ Yine Naziazuslu Gregory (öl. 390) Kutsal Ruh'u İsa Mesih ile birlikte teslise dâhil ettiği için muhalifleri tarafından *triteist* (üç farklı Tanrının varlığını kabul eden) olmakla suçlanmıştır. Gregory ise bu suçlamayı kabul etmeyerek eğer kendisi *triteist* olacaksa ona bu suçlamayı yönelten ve sadece Baba Tanrı ile İsa Mesih'i tanrılık istemine dâhil edenlerin de *ditheist* olacaklarını söyler.¹⁴

Hristiyanların ilk dönem ikili Tanrı anlayışlarındaki bir diğer tür, İsa Mesih'in Baba Tanrı ile birlikte ikili bir Tanrılık sistemi oluşturması şeklindedir. Bu anlayış, Kutsal Ruh'u en azından görünürde bu sistemin dışında tutmaktadır. Bucur, yukarıda zikredilen, yeni dinler tarihi ekolü içerisinde kabul ettiğimiz isimlerin bu görüşte olduklarını söyler. Buna göre erken dönem Hristiyanlıkta henüz teslis tam anlamıyla oluşmadan önce Tanrılık dediğimiz yapı, Baba Tanrı ve İsa Mesih'in oluşturduğu ikili bir yapı şeklindedir. Kutsal Ruh ise bu sisteme sonradan dâhil edilmiş ve teslis bu ekleme ile birlikte kemale ermiştir.¹⁵

Esasında bu konuda çok çarpıcı bir hadiseyi burada zikretmek istiyoruz. Nazianzuslu Gregory, 4. yüzyılın ikinci yarısında Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr eden gruba karşı önemli mücadeleler vermiştir. İşte bu süreçte Gregory, muhaliflerinin kutsal metinlerde Baba ve Oğul'un aksine Kutsal Ruh'un tanrılığının neden açık bir şekilde ifade edilmediği sorusuna verdiği cevap hakikaten dikkate değerdir. Ona göre Tanrı, kendisini insanlığa sunma konusunda bir plan dâhilinde hareket etmiştir. Bu plana göre insanlık tarihinin iki devresi vardır. Tanrı, bir devirden ötekine geçerken sert bir geçişten ziyade yumuşak bir geçişi tercih etmiştir. Böylece insanların teslisi sindirmeleri ya da içselleştirmeleri daha mümkün olacaktır. Birincisi Eski Ahit, ikincisi de Yeni Ahit dönemidir. Baba Tanrı, Eski Ahit'te sadece kendisini insanlığa açıklamıştır. Oğul ise sadece ima yoluyla üstü kapalı biçimde kendisinden bahsedilmiştir. Yeni Ahit'e geldiğimizde ise Oğul'un açık bir şekilde Tanrı olduğu ifade edilmişken Kutsal Ruh'un tanrılığının ifşası kısa bir süre daha ertelenmiştir. İşte şimdi Kutsal Ruh'un tanrılığının açık bir şekilde ifşa edileceği zamandır.¹⁶ Böylece Gregory, Hristiyan ilahiyatında teslisi savunurken esasında çok önemli bir durumu itiraf etmiş olmaktadır. Kutsal Ruh'un tanrılığının kutsal metinlerde yer almadığını aynı şekilde -Tanrı'nın tedrici planı çerçevesinde- ilk Hristiyanların Kutsal Ruh'u Tanrı olarak görmediklerini/bilmediklerini açıkça söylemiştir. Bu görüş ile Gregory en azından 4. yüzyıla kadar Baba Tanrı ve İsa Mesih'ten oluşan ikili bir Tanrı düşüncesinin mevcudiyetini ortaya koymuş olmaktadır.

¹² Bucur, "Early Christian Binitarianism", 105.

¹³ Bucur, "Early Christian Binitarianism", 103.

¹⁴ Gregory of Nazianzus, "Orations", *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (Oxford: The Christian Literature Company, 1894), 7/322.

¹⁵ Bucur, "Early Christian Binitarianism", 102-104.

¹⁶ Gregory of Nazianzus, "Orations", 7/325-326.

İsa Mesih'in ibadetin konusu olması bakımından Baba Tanrı ile birlikte özellikle zikredildiğini ifade etmemiz gerekir. İleriki süreçte resmi olarak teslisin üçüncü unsuru olarak kabul edilecek olan Kutsal Ruh, bu metinlerde farklı bağlamlarda zikredilse de insanların yüceltme ya da tapınma nesnesi olarak gördükleri büyük oranda Baba Tanrı ve İsa Mesih'tir. Hurtado da bunu çok açık bir şekilde ifade eder. Ona göre ilk dönemde tapınmanın alıcısı olarak Baba Tanrı'nın yanında sadece İsa Mesih vardır. Bu ikili yapıya sonrasında Kutsal Ruh'un dâhil edilmesiyle 'teslis' olgunlaşmıştır. Hurtado gözlemlenebilen en erken aşamada dahi ibadetin nesnesi olarak sadece Baba Tanrı ve İsa'nın mevcut olduğunu söyler. Dolayısıyla Kutsal Ruh, bu dönemde kendisine ibadet edilen bir varlık değildir.¹⁷ Hurtado bir varlığın Tanrı olarak zikredilebilmesindeki temel kıstasın ona ibadet edilmesi ya da ibadetlerde tâzim edilen bir varlık olarak yer alması olduğunu söyler. Bundan ötürü de Hristiyanlar için İsa Mesih bir tapınma nesnesi olduğuna göre onu Tanrı olarak zikredebileceğimizi iddia eder.¹⁸ Kutsal Ruh için ise en azından ilk dönemde bunun söylenmesi elbette mümkün değildir.

Hurtado'nun dikkatleri çektiği bir diğer husus, Yahudi mirası üzerine bina edilen Hristiyanlıkta nasıl olur da Yahudi tektanrıcılığında kabulü mümkün olmayan ikinci tanrısal bir karakterin ilahî statüye çıkarıldığı meselesidir. Hâlbuki Yahudilikte melek ve bunun dışında tazim edilen önemli şahsiyetler varsa da bunlar asla ibadetin nesnesi değildirler. O, öncelikle Yahudi kutsal metinlerinde böyle bir şeye rastlanmazken Yeni Ahit'te İsa Mesih'in Baba Tanrı ile birlikte yüceltilen ve dua edilen bir karakter olduğunu söyler.¹⁹ 1. yüzyılın sonu ile 2. yüzyılın başları arasında bir döneme tarihlenen Yuhanna İncili'nde İsa Mesih'in böyle bir konuma ulaştığı çok açık ve nettir. Hurtado şöyle der:

“Yahudilerin Tanrı'nın tekliğine olan inancının, baş melekler ve yüce şahıslar gibi diğer göksel figürlerin yanı sıra Tanrı'nın kişileştirilmiş nitelikleri veya güçlerine yönelik şaşırtıcı türde saygı ve ilgiyi barındırabildiğine dair bazı göstergeler vardır. Bu ilahi karakterlerin rolüne duyulan ilgi görebildiğimiz kadarıyla gayet yaygındı ve muhtemelen Tanrı'nın eşsizliğini ihlal ettiklerini hissetmeden ilk Yahudi Mesih'ini, yüceltilmiş İsa'yı nasıl kabul edebildiklerini anlamak açısından önemliydi.”²⁰

Fark edildiği üzere Hurtado da yukarıda zikrettiğimiz özellikle Helenistik Yahudilikte ikincil ilahi unsurların varlığının sonrasında Hristiyanlıkta İsa Mesih'in ikinci bir Tanrı olarak kabul edilmesini kolaylaştırdığını söyler.

Görebildiğimiz kadarıyla 2. yüzyılın başları ile birlikte artık kilise babalarının metinlerinde Mesih ve Rab olarak İsa'nın Baba Tanrı ile birlikte yüceltilmesi çok sık karşılaştığımız bir durumdur. Yine zaman zaman kilise dışındaki yazılarda da buna işaret eden birtakım kanıtlara sahibiz. Örneğin 2. yüzyılın başlarında Genç Pliny'nin (öl. 113) İmparator Trajan (öl. 117) ile olan meşhur yazışmalarında bunları görebiliyoruz. Pliny, imparatora gönderdiği mektubunda Hristiyanların Mesih'e bir Tanrı gibi ilahiler söylediklerini açıkça söyler.²¹ Dolayısıyla İsa'nın bu dönemde Baba Tanrı ile birlikte tapınmanın muhatabı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

1.1.1. Apostolik Babaların Metinlerinde Biniteryen/İkili Tanrı²²

Şimdi ilk kilise babalarının metinlerine bakmak istiyoruz. Bu metinlerde ikili bir Tanrı anlayışının ne tür yansımalarının olduğunu inceleyeceğiz. Apostolik babalar içerisinde bakacağımız ilk metin Roma piskoposluğu yapmış önemli bir isim olan (Romalı) Klement'in (öl. 99) Korintliler'e yazdığı 1. *Klement* adındaki mektubu olacaktır. Mektup incelendiğinde Klement'in zihninde Hristiyan Tanrı anlayışının henüz netleşmediğini fark edebiliriz. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh bir inanç objesi olarak zikredilmektedir. Fakat bunların mahiyeti hakkında net bilgi yoktur. Mektupta Oğul'un Baba ile birlikte Tanrı olarak zikredildiğini söylemek zordur. Çünkü İsa Mesih'in Tanrılığı hususuna açıktan bir atıf yoktur. Bu metinde dile getirilmesi gereken husus Klement'in İsa Mesih ile Kutsal Ruh arasında kurduğu yakınlık olabilir. Metinde Mesih'in henüz yaratılmadan

¹⁷ Larry W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 63-64.

¹⁸ Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2005), 25-28.

¹⁹ Hurtado, *At the Origins of Christian Worship*, 72-74. Hurtado Yeni Ahit'ten şu pasajları örnek olarak verir: 2Ko. 12: 8-9; 1Se. 3: 11; 2Se. 2:16-17.

²⁰ Larry W. Hurtado, *One God, one Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), 8.

²¹ Adrian N. Sherwin-White - Gaius Plinius Caecilius Secundus, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 702.

²² Bu makale erken dönem kilisede ikili Tanrı anlayışı konusunda önemli olduğu düşünülen kişi ya da düşüncelerle ilgilendiği için buna uygun başlıkları tercih edilmiştir. Buna paralel olarak makale erken dönem kilisede ikili tanrı anlayışını kendi içerisinde tutarlı dönemlere ayırarak meseleye eğilmiştir. Temelde üç farklı dönem uygun görülmüştür. Bir tanesi ilk kilise metinleri dediğimiz apostolik babalara ait metinler; ikincisi işin içine Logos'un girdiği büyük oranda 2. yüzyıla karşılık gelen apoloji yazarları; üçüncü olarak da Hristiyan tanrı anlayışının artık neredeyse tekemmül ettiği Konstantinopolis konsiline kadarki dönem.

önce Kutsal Ruh aracılığıyla sesini duyurduğu şekilde bir ifade vardır.²³ Bu ifade Mesih ile Kutsal Ruh'un köken itibarıyla özdeş varlıklar olduğu anlamına gelmektedir. Klement'e atfedilen sözde ikinci mektupta ise konumuz itibarıyla çok daha açık ifadeler mevcuttur. Henüz mektubun başında İsa Mesih'in Tanrı gibi düşünülmesi gerektiğini zira onun yaşayanların ve ölülerin yargıca olduğu ifade edilir.²⁴ Kutsal Ruh için ise böyle bir niteleme ya da ima yoktur. Dolayısıyla burada Kutsal Ruh dışarıda bırakılarak Baba Tanrı ile İsa'nın yan yana düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Bu metinde kafaları karıştıran çok enteresan bir ifade daha vardır ki bu da açık bir şekilde İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliğini ilan etmektedir: "*Bizi kurtaran Rabbimiz tek bir Mesih vardır; ilk başta Ruh iken beden almış ve böylece bizi çağırmıştır.*"²⁵ Dolayısıyla biz her iki türden biniteryen anlayışı bu metinlerde görüyoruz. Bir taraftan Baba Tanrı ile İsa'dan oluşan bir tanrılık yapısı; diğer taraftan Baba Tanrı ve İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliğinden oluşan ikili bir yapı. Dolayısıyla Klement'in zihninde henüz netlik kazanmamış olan ve ikili bir Tanrılık yapısını çağrıştıran zayıf da olsa bazı kanıtların varlığından bahsedebiliriz.

Apostolik babalar içerisinde İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliği konusunda açık ifadeler bulabileceğimiz metin 1. yüzyılın sonu ya da 2. yüzyılın ortalarında yazılmış olması muhtemel olan Barnabas'a atfedilen mektuptur.²⁶ Bu mektup İsa'nın Baba Tanrı ile özdeşliği üzerinde durup onun zaten hep Tanrı ile birlikte var olan bir Tanrı Oğlu olduğunu söyler. Mektupta Tanrı Oğlu'nun insanlığın günahının ortadan kalkması için beden aldığını ve kendisini feda ettiğini, yaşayanları ve ölüleri onun yargılayacağını ifade eder.²⁷ Mektupta Kutsal Ruh zaman zaman zikredilse de Oğul'un tasvir edildiği şekilde bir konuma sahip değildir. Fakat dikkatimizi çeken husus, bu mektupta Mesih için kullanılan ve 'Ruh'un Bedeni' biçiminde tercüme edilebileceğimiz ifadedir.²⁸ Bu ifadeyle tam olarak neyin kastedilmek istendiği net olmasa da benzetme, İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliğine işaret ediyor olması ihtimal dâhilindedir. Yine bu durumu destekleyecek olan ikinci bir şey de aynı ya da benzer sıfatların zaman zaman hem İsa Mesih'e hem de Kutsal Ruh'a atfedilmesidir. Örneğin her ikisi de ilham edicidir. Dolayısıyla Autry'nin de haklı olarak söylediği gibi Barnabas Oğul'dan, Ruh biçiminde önceden beri var olan bir şahıs gibi bahseder fakat Oğul'un Ruh ile ayrımını tam olarak yapmaz, onunla özdeşleştirmeyi de açıkça yapmadığı gibi.²⁹

Apostolik babaların metinleri arasında teolojik olarak en yoğun olan *Hermas'ın Çobanı* ilk dönem kutsal metin kodekslerine girmiş çok önemli bir metindir. *Hermas'ın Çobanı*'nda biniteryen tanrı anlayışının yukarıda zikrettiğimiz ikinci türden örneklerinin varlığını net bir biçimde görmekteyiz. Bu metin, Oğul İsa Mesih ile Kutsal Ruh arasındaki özdeşliği çok açık bir şekilde ortaya koyan bazı ifadeler içermektedir. Öyle ki iki tanesi bu hususta herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak cinstendir. *Çoban*'da geçen bu ifadelerin birincisi şu şekildedir: "*Bütün âlemi yaratıp kendisi varlık öncesi olan Kutsal Ruh'u Tanrı, istediği kişinin bedenine yerleştirmiştir.*"³⁰ Burada İsa Mesih'in beden almadan önce/varlığı öncesinde esasında Kutsal Ruh olarak var olduğu ifade edilmektedir. Birincisinden daha açık olan örnek ise şu şekildedir: "*Seninle kilise formunda konuşan Kutsal Ruh'u sana açıklamak istiyorum ki O, Tanrı'nın Oğludur.*"³¹ Burada iki varlığın gerçekte tek bir şahsiyet olduğu çok açık bir biçimde söylenmektedir. Bu ifadeler İsa Mesih'in bedeninin Kutsal Ruh'un yerleşmesi ve maddi âlemde varlık göstermesi için seçilmiş bir beden olduğunu söylemektedir.³² Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönem Hristiyanlara ait metinler içerisinde *Hermas'ın Çobanı*' kadar İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un ayniliğini açıkça vurgulayan başka bir metin bulunmamaktadır. Bu metinde bir tarafta Baba Tanrı öteki tarafta ise İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeşliğinden oluşan biniteryen bir tanrı anlayışını rahatlıkla fark edebiliriz.

1.1.2. 2. Yüzyıl Apolojik Metinlerde Biniteryen/İkili Tanrı³³

²³ Clement of Rome, "First Epistle to the Corinthians", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/33.

²⁴ Clement of Rome - Philip Schaff, "The Second Epistle of Clement", *Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 9/483.

²⁵ Clement of Rome - Schaff, "The Second Epistle of Clement", 9/483.

²⁶ Sonraki kilise babaları bu metnin Barnabas'a atfedildiğini yazsalar da modern dönemde araştırmacıların büyük çoğunluğu bunu Yeni Ahit'te zikri geçen Barnabas olmadığını düşünmektedirler. Öyle ya da böyle erken Hristiyanlar arasında önemli bir metin olduğu bilinmektedir. Bk. J. N. Rhodes, "Epistle of Barnabas", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson (Washington, D.C: Thomson&Gale, 2003), 2/102.

²⁷ Barnabas, "The Epistle of Barnabas", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/375-380.

²⁸ Barnabas, "The Epistle of Barnabas", 1/387-388.

²⁹ Autry, *Christ and the Spirit in The New Testament and in Christian Thought of the Second Century: A Comparative Study in Pneumatology*, 216-217.

³⁰ Hermas, "The Pastor of Hermas", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 2/43-45.

³¹ Hermas, "The Pastor of Hermas", 2/88.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023), 123-125.

³³ İkinci yüzyıl apoloji yazarları dendiğinde akla gelen en önemli iki isim Justinus ve Irenaeus'tur. Yine bu iki isim konumuz itibarıyla *biniteryen* anlayış konusunda en fazla malzeme bulabildiğimiz şahıslardır. Bundan ötürü bu başlıkta bu dönemdeki tartışmaları belirleyen ve yönlendiren bu iki isimden bahsedilecektir.

Hristiyanlığın 2. yüzyılı apoloji yazarlarının, özellikle pagan felsefecilerin Hristiyanlığa yönelttikleri eleştirilere karşın savunma niteliğinde yazdıkları eserlerle ön plana çıkmaktadır. Bu tür eserleri kaleme alanların en önemlilerinden birisi iki apolojisi ve *Trypho ile Diyalog* adlı kitaplarıyla meşhur olan Justinus'tur. Esasında Justinus, felsefeden devşirilen 'logos' kavramının Hristiyan ilahiyatına dâhil edildiği süreçte önemli rol oynamış kişilerin başında gelmektedir. Hristiyan tanrılık sisteminin açıklanmasında artık birçok teoloğun kullandığı bu kavram, çok fazla kafa karışıklığına da sebep olmuştur.³⁴ Justinus üzerinde çok etkili olmuş iki kişi vardır: Philo ve Numenius.³⁵ Justinus'un düşünceleri kendisinden sonra Athenagoras (öl. 190), Irenaeus ve Tertullianus gibi çok önemli şahsiyetleri ciddi derecede etkilemiştir.

Anthony Briggman "Measuring Justin's Approach to the Spirit: Trinitarian Conviction and Binitarian Orientation" adlı makalesinde Justinus'taki bu karışıklığa değinmektedir. Briggman makalede özetle Justinus'ta teslis ile ikili bir eğilim arasında bir gerilim yaşandığını ve bunun karışıklığa sebep olduğunu söyler.³⁶ Justinus, *Birinci Apoloji*'sinde Logos için açıkça şöyle söyler: "Baba Tanrı'dan sonraki ilk güç ve her şeyin Rabbi Logos'tur ki bu aynı zamanda onun Oğlu'dur. İnsan bedenine bürünmüştür"³⁷ Justinus'un 'Logos' kavramını Hristiyan ilahiyatına dâhil etmesi, mevcut teolojik problemlere bir açıklama getirmişse de bu açıklamalar Hristiyanlığın tanrı tasavvurunda ciddi değişikliklerin önünü açmıştır. 2. yüzyıldaki Hristiyan teologların metinleri incelendiğinde artık teslisin ilk nüvelerinin yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığını görebilsek de hâlâ ikili bir tanrılık yapısının devam ettirildiği ve bu karmaşanın çok net bir şekilde fark edilebileceği söylenebilir. Öncelikle Justinus'a ait metinlerde teslisi oluşturan üç şahsiyetin birçok defa peşi sıra zikredildiğini ifade edebiliriz. 1. *Apoloji*'de Justinus Baba Tanrı'ya, İsa Mesih'e ve Peygamberi Ruh'a (Kutsal Ruh) taptıklarını söyler ve metin içerisinde üç şahsiyeti bu hiyerarşik sıralamada kabul ettiklerini bildirir. Hatta bu şahıslar, ibadet edilen varlıklar olarak açıklanmaktadır.³⁸ Justinus, aynı kitabın başka bir yerinde ibadet edilecek şahsiyetleri 'melekler' kelimesini de ekleyerek dörde bile çıkarır. Sıralama bu sefer Baba, Oğul, Melekler ve Kutsal Ruh şeklindedir.³⁹

Justinus teslisteki üç şahsiyeti (hatta fazlasını) müstakil olarak zikretmesine karşın onun metinlerinin geneline baktığımızda dikkatimizi önemli bir husus çekmektedir. Öyle ki Justinus'un yazılarında makalenin başında zikrettiğimiz biniteryen türlerinden ikincisine zaman zaman rastlamaktayız. Buna göre Justinus, Oğul ve Kutsal Ruh'un kimliklerini ayırmada çok net bir duruş ortaya koymamıştır. Daha açık konuşmak gerekirse apolojilerinde muhtemelen Philo'nun etkisiyle tanrılığı açıklarken ilerleyen yüzyıllarda oluşacak ve bir dogma halinde kabul edilecek olan teslis içerisindeki Logos, İsa Mesih ile daha çok *Sophia* olarak nitelediği Kutsal Ruh'un arasını ayırmada çok net bir duruş sergilememiştir. Zaman zaman Oğul'u ve Kutsal Ruh'u ayrı ayrı zikretse de metnin genelinde bu iki şahsiyetin kimlikleri birbirinin içine geçmiş gibidir. Bu durum bazen Justinus'un doğrudan ifadeleriyle bazen de onun ağzından İsa ile Kutsal Ruh'un aynı eylemin faileri olarak zikredilmeleri şeklinde olmaktadır. Bu, daha çok aynı fonksiyonların ya da eylemlerin iki şahsiyete de atfedilmesi ya da Kutsal Ruh'a ait görevlerin Logos tarafından yerine getirilmesi şeklinde olmuştur. Dolayısıyla İsa ile Kutsal Ruh arasındaki bu eylem birliği onları esasında tek bir kimliğin varlığına götürmektedir. Yani Justinus'un Oğul ile Kutsal Ruh'un görevleri ya da fiilleri konusunda yeterince açık olmayan ayrımı muamma bir durum ortaya çıkarmıştır. İşte bu durum Hristiyanlıktaki biniteryen dediğimiz ikili Tanrı tasavvurunun Justinus tarafından savunulduğu iddiasını gündeme getirmiştir. Buna göre şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta Baba Tanrı diğer tarafta ise Oğul ve Kutsal Ruh'u aynı anda ihtiva eden ikinci bir tanrısal unsur.⁴⁰

Sadece 2. yüzyılın değil tüm kilise tarihinin en önemli teologlarından birisi olan Irenaeus 'heretiklere' karşı kaleme aldığı yazılarıyla meşhurdur. 2. yüzyıldaki diğer apolojistler gibi 'Logos' ve 'Sophia' kavramlarının Hristiyan ilahiyatına dâhil edilmesi sürecinde 'sapık' olarak nitelediği kişi ve gruplara karşı ortodoks kabul ettiği fikirlerini açıklamıştır. Irenaeus'un özellikle *Heretiklere Karşı* olarak isimlendirilmiş kitabında hem biniteryen düşünceyi hem de teslisi fark edebiliriz. Atıflara dikkat ettiğimizde daha erken dönemde yazılmış olan ilk ciltlerde Baba ile birlikte yalnızca Logos yani Oğul zikredilmektedir. Hâlbuki daha geç dönemde yazılmış kitaplara baktığımızda bu ikili sisteme artık Kutsal Ruh'un da eklendiğini çok açık bir şekilde fark

³⁴ Logos kavramı, Hristiyan ilahiyatına 2. yüzyılda apoloji yazarları eliyle büyük oranda girmiştir. Fakat kavram, Hristiyan menşeli olmadığı için Hristiyan tanrı anlayışında tam olarak ne anlama geldiği konusunda bir kesinliğe ulaşmamıştır. Bu nedendir ki Justinus, Irenaeus gibi apoloji yazarları Logos'un kimliği konusunda net bir tutum ortaya koyamamışlardır. Hristiyanlıkta Logos doktrini üzerine yapılmış spesifik çalışma için bk. Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 201-224.

³⁵ Hillar, "Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine", 7.

³⁶ Anthony Briggman, "Measuring Justin's Approach to the Spirit: Trinitarian Conviction and Binitarian Orientation", *Vigiliae Christianae* 63/2 (2009), 109-111.

³⁷ Justin Martyr, "The First Apology", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/43.

³⁸ Martyr, "The First Apology", 1/436.

³⁹ Martyr, "The First Apology", 1/429.

⁴⁰ Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*, 127-135.

edebiliriz. Irenaeus'un *Heretiklere Karşı* üçüncü cildinde Baba Tanrı ile Rab İsa ayrılmaz bir şekilde tanrılık konumunda bulunurlar. Rab İsa'nın bu makamda olduğu Eski Ahit'ten örneklerle anlatılır.⁴¹ Dolayısıyla Irenaeus bu metinde tanrılığı Baba ve Logos İsa Mesih olmak üzere ikili bir yapı üzerinden inşa eder. Irenaeus'un yine aynı kitabının dördüncü cildine geldiğimizde ise artık teslis inancının zikredildiğini görebilmekteyiz. O da diğer apolojistler gibi 'Logos'u Oğul ile özdeşleştirdiği gibi 'Sophia'yı da Kutsal Ruh ile özdeşleştirir. Burada Irenaeus Logos'un ezeli olarak Baba ile birlikte olduğunu ifade ettiği gibi Sophia'nın da bütün yaratılmışlardan evvel Tanrı ile birlikte olduğunu açıkça söyler.⁴² Dolayısıyla ikili tanrılık sisteminden teslise doğru bir yolu Irenaeus'un kendi kitabında dahi fark edebiliriz.

1.1.3. Konstantinopolis Konsili'ne Kadarki Süreçte İkili Yapı

3. yüzyıla geldiğimizde kilisede teslis inancının yerleşmesindeki en önemli şahsiyetlerin başında bulunan Tertullianus'tan bahsetmemiz gerekir. Tertullianus, Hristiyan ilahiyatında teslis inancının mahiyetinin açıklamasını yapma konusunda kilisenin en önemli referanslarından bir tanesidir. Tertullianus'un yazılarının geneline baktığımızda teslisi savunan bir tavrın mevcudiyeti açık olsa da yine de zaman zaman biniteryen anrılık yapısının işaretlerini görebiliriz. Öncelikle Tertullianus, teslis ile alakalı detaylı açıklamalar yaptığında biz onun üzerinde durduğu asıl iki unsurun Baba ve Oğul olduğunu söyleyebiliriz. Kutsal Ruh'tan da bahsetmektedir fakat Baba Tanrı ve İsa Mesih'e oranla bu bahis yok denecek kadar azdır.⁴³ Hatta Tertullianus'un çok radikal bir Montanist olduğu dönemde kaleme aldığı *Praxeas'a Karşı* adlı eserinde dahi zaman zaman sadece Baba ve Oğul'dan oluşan biniteryen tanrı anlayışının izlerinin görülebilmektedir. Tertullianus'un metinleri incelediğinde esasında her iki türden biniteryen tanrılığın örneklerine rast gelebiliriz. Öyle ki bazen Kutsal Ruh olmaksızın sadece Baba ve İsa Mesih'ten oluşan bir yapı ortaya konarken bazen de ikili yapının bir tarafında Baba Tanrı olmakta öteki tarafında ise Oğul ve Kutsal Ruh'un özdeşliğinden oluşan bir şahsiyet bulunmaktadır. Yani Tertullianus bazen Kutsal Ruh'tan hiç bahsetmeden ibadet edilecek iki unsur olarak Baba ve İsa Mesih'i zikrederken bazen de onu İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un özdeş tek bir varlık gördüğü gibi duruma düşebilmektedir.⁴⁴

Son olarak 4. yüzyılda Athanasius'un (öl. 373) Kutsal Ruh'un tanrılığını inkâr eden 'Tropici' adındaki grup ile olan tartışmasında kullandığı bir ifadeye atıf yapacağız. Athanasius bu grubun tanrılıkta sadece Baba Tanrı ve Oğul İsa Mesih'i kabul edip Kutsal Ruh'u saf dışı bırakmalarının ikili bir tanrı yapısını kabul etmek anlamına geleceğini savunarak bu durumda grubun 'dyad' taraftarı şeklinde nitelendireceklerini söyler.⁴⁵ Yani 4. yüzyıla gelindiğinde teslisin bir dogma halinde kabul edilmeyişi özellikle Kutsal Ruh'un bu sisteme dâhil edilmesindeki zorluk kendisini hala göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde dahi Baba ve Oğul'dan oluşan ikili bir yapıyı savunan gruplar mevcuttur.

SONUÇ

Hristiyan ilahiyatının erken dönemindeki kristolojik tartışmalar, Hristiyan ilahiyatını doğrudan etkilemiş hatta büyük oranda şekillendirmiştir. Bu bağlamda Hristiyan ilahiyatının en temel konusu olan tanrı anlayışı da ilk yüzyıllarda⁴⁶ teşekkül etmiş bir sistemdir. İsa Mesih sonrası Hristiyanlığın, üzerine inşa edildiği Yahudi mirasından beslenmesine karşın Yahudilikte kabulü mümkün olmayan bazı inançlara süreç içerisinde sahip olması üzerinde dikkatli bir değerlendirme yapılması gereken noktalardan biridir. O dönemde Ortodoks Yahudilik dışında farklı Yahudi tanrılık yorumlarının da mevcudiyeti dikkate alınması gereken çok önemli bir husustur. Özellikle de Helenistik Yahudiliğin Hristiyanlık üzerindeki etkisi üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir noktadır.

Biz bu araştırmamızda teslis öncesi Hristiyanlığın teslise giden süreçte ne tür yollardan geçmiş olabileceği sorusuna verebilecek cevaplardan biri hakkında fikir yürüttük. Buna göre teslis oluşmazdan evvel erken dönemde Hristiyanlar biniteryen bir tanrı anlayışına sahipti. Biniteryen kavramı kelime anlamı itibarıyla 'ikili' anlamına gelse de bu kavramı Hurtado'nun ifade ettiği gibi esasında Baba Tanrı dışında ikinci bir tanrısal unsurdan ziyade tek tanrılık içerisinde ikili bir yapı şeklinde düşünmek daha isabetli olacaktır. Yani Hristiyanlar bir taraftan tanrılığın birliğini korumaya, diğer taraftan Baba Tanrı dışında Oğul'un ve sonrasında Kutsal Ruh'un bu anrılık sistemine dâhil edilmesini sağlamaya çalışmışlardır. İşte bu süreç bizim biniteryen dediğimiz tanrılık biçimini görebildiğimiz dönemdir. Apostolik babaların ve sonraki kilise babalarının metinlerinde yer yer görebildiğimiz bu inanç biçimi, dönemin tüm Hristiyanları tarafından kabul edilmiş standart bir inanç değildir elbet.

⁴¹ Irenaeus, "Against Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/1068-1071.

⁴² Irenaeus, "Against Heresies", 1/1217.

⁴³ Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*, 188.

⁴⁴ Kaymaz, *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*, 194-195.

⁴⁵ Athanasius, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*, çev. C. R. B. Shapland (London: The Epworth Press, 1951), 177.

⁴⁶ 381 yılında gerçekleşen Konstantinopolis Konsili'nde Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan ayrılmaz olduğunun bir dogma olarak kabul edilmesi teslis dediğimiz Hristiyanlığın üçlü tanrı anlayışının tekemmül ettiği anlamına gelmektedir.

Fakat teslis sisteminin oluşum sürecinde deyim yerindeyse bir basamak görevi görmesi açısından oldukça önemlidir.

Hristiyanlığın erken döneminde en önemli kilise babalarının metinlerinde yer yer gördüğümüz bu biniteryen tanrı anlayışının tek bir formunun olmaması da önemli bir noktadır. Zira tanrılığın bir tarafında Baba Tanrı'nın yer alması; öteki tarafında ise bazen yalnızca İsa Mesih'in bazen ise İsa Mesih ve onunla köken itibarıyla özdeş bir kimliğe sahip olan Kutsal Ruh'un var olması o dönemdeki kafa karışıklığını görme açısından da kayda değerdir. Bu dönemde Oğul'un Baba ile birlikte tanrılık içerisinde var olması çok erken dönemlerde görebileceğimiz bir durumdur ki bu, İsa Mesih'in Logos ile özdeşleştirilmesi konusu ile doğrudan bağlantılıdır. Helenistik Yahudilikte *Logos*'un Tanrı'yla ilişkisi İsa'nın aynı şekilde Baba Tanrı ile birlikte düşünülmesinin yolunu açmış gibidir ki bu, birinci türden bir biniteryen anlayışı doğurmuştur. Öte taraftan Kutsal Ruh'un tanrılık sistemine dâhil edilmesi anlaşılması daha zor bir durum ortaya çıkarmıştır. Erken dönem metinlerde gördüğümüz İsa Mesih ile Kutsal Ruh'un bazen doğaları itibarıyla özdeş bazen de eylemleri itibarıyla aynı kimliğe sahip tek bir varlık gibi görünmesi ikinci tür bir biniteryen anlayışı var etmiştir. Bu durum da ileride Kutsal Ruh'un da sisteme dâhil edilmesini sağlayacaktır. Fakat bu kabul artık biniteryen değil bir birlik içerisinde müstakil varlıkları olan üç şahsiyet biçiminde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde bir biçime dönüşecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Athanasius. *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. çev. C. R. B. Shapland. London: The Epworth Press, 1951.
- Autry, Arden Conrad. *Christ and the Spirit in The New Testament and in Christian Thought of the Second Century: A Comparative Study in Pneumatology*. Waco: Baylor University, 1983.
- Aykit, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Barnabas. "The Epistle of Barnabas". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Boyarin, Daniel. "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the prologue to John". *Harvard Theological Review* 94 (01 Temmuz 2001), 243-284.
- Briggman, Anthony. "Measuring Justin's Approach to the Spirit: Trinitarian Conviction and Binitarian Orientation". *Vigiliae Christianae* 63/2 (2009), 107-137.
- Bucur, Bogdan G. "Early Christian Binitarianism": From Religious Phenomenon to Polemical Insult to Scholarly Concept". *Modern Theology* 27/1 (2011), 102-120.
- Clement of Rome. "First Epistle to the Corinthians". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Clement of Rome - Schaff, Philip. "The Second Epistle of Clement". *Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Fossum, Jarl E. "'The New Religionsgeschichtliche Schule: The Quest for Jewish Christology'". *SBLSP* 30 (1991), 638-646.
- Gregory of Nazianzus. "Orations". *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (2. Series)*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. Oxford: The Christian Literature Company, 1894.
- Hermas. "The Pastor of Hermas". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Hillar, Marian. "Numenius and the Hellenistic Sources of the Central Christian Doctrine". *A Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism* 14/1 (2007), 3-31.
- Hurtado, Larry W. *At the Origins of Christian Worship*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Hurtado, Larry W. "'Binitarian,' 'Dyadic,' 'Triadic': Early Christian God-talk and Devotion". Erişim 05 Eylül 2024. <https://larryhurtado.wordpress.com/2012/09/10/binitarian-dyadic-triadic-early-christian-god-talk-and-devotion/>
- Hurtado, Larry W. *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids,

- Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2005.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Hurtado, Larry W. *One God, one Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Edinburgh: T & T Clark, Second Edition., 1988.
- Irenaeus. "Against Heresies". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Kaymaz, Yunus. *Hristiyan Teolojisinde Kutsal Ruh*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2023.
- Martyr, Justin. "The First Apology". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Rhodes, J. N. "Epistle of Barnabas". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Thomas Carson. Washington, D.C: Thomson&Gale, 2003.
- Sherwin-White, Adrian N. - Plinius Caecilius Secundus, Gaius. *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Tarakçı, Muhammet. "Hristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 201-224.

EXTENDED SUMMARY

The concept of trinity, which is used in Christian theology to express the understanding of God, was not a system/belief that was known or accepted during and immediately after the time of Jesus Christ. It had developed and matured due to various theological views that had found a place in the church's history and the debates between these views. The inclusion of the Trinity in the official credo of Christians did not happen all at once and required a certain process. This process was to take place over a period of approximately three and a half centuries. It was a period during which we could not only see the various Christian understandings of God in the texts of the church fathers but also observe the nature of the pre-trinitarian belief in God and how it evolved into the Trinity.

This article will discuss a point we realized in this intermediate process. As far as we can see, the early Christians believed in a dualistic deity structure before a systematic trinitarian thought emerged. Of course, this is not a belief accepted by all Christians. However, when the texts of the church fathers are read chronologically, we realize that we can find a significant amount of material on this subject. Therefore, in this article, we will look at the reflections of the binitarian/dyad/dualist understanding of God, which is a step in this intermediate period that leads us to the acceptance of the Trinity. Again, we will argue that there were two different forms of this understanding in early Christianity, and we will attempt to explain this with examples from the texts of the church fathers.

The fact that Jesus Christ lived as a Jew and practically offered his followers no other way than Judaism was likely to have led his early followers to think that Jesus Christ should be regarded as the expected Messiah from a Jewish perspective. This also meant accepting the Jewish monotheistic faith. However, we know that in pre-Christian and early Christian contemporary Judaism, there were some explanations or theories that were structurally different from the Rabbinic understanding of God. The first thing that should be mentioned in this regard is that in Hellenistic Judaism, which is mostly identified with Philo, the idea of the Logos occupied an important place in the Jewish understanding of Godhead. The fact that Philo refers to an independent being other than God who performs the functions usually attributed to God under the name 'Logos' - even though he is ontologically different from God - reveals the existence of a dual conception of God in Philo's interpretation of Judaism. In fact, this conception of God in Philo had a very serious impact on Hellenistic Christians, so much so that the same concept entered Christian terminology in almost the same sense. Apart from Philo, another important figure who influenced Christian theology on the idea of a binitarian God was the neoplatonist Numenius. Numenius, who is famous for his characterization of Plato as 'the Greek-speaking Moses', is one of the people who inspired Christian theologians in the formation of the Christian theory of God, which evolved from a monotheistic understanding of God to a dualistic and later a trinitarian structure.

Apart from Orthodox Judaism, which had a strict monotheistic belief in God, there were Judaic understandings that permitted and even required the existence of a second divine character, and Christianity, which inherited this heritage, had a complex concept of God when new understandings about Jesus were considered. Although we know that Jesus Christ was officially included in the Trinity by the Council of Nicaea (325) in the 4th century and the Holy Spirit by the Council of Constantinople (381), this issue is a bit more complicated in the sacred texts and early writings of the Church. In the writings of the Church Fathers, Jesus Christ is not always included with God the Father. In these texts, we sometimes see God the Father and the Holy Spirit, who is seen as identical with Jesus Christ, in a dual structure. In this context, when we talk about the existence of a dual system of deity in the early period, we realize that it can be understood and exemplified in two ways:

- 1- God the Father and Jesus Christ or the Logos,
- 2- God the Father and Jesus Christ or a character/personality in which the Logos is seen as identical with the Holy Spirit

In this study, we will look at apostolic texts such as the letter of Clement of Rome, the letter attributed to Barnabas, and the Shepherd of Hermas, and then investigate the reflections of the binitarian understanding of God in the works of the most influential figures in the formation of Christian theology such as Justinus, Irenaeus, and Tertullianus.

Negatif Ateizm Ateizmi Gerekçelendirebilir mi?

Can Negative Atheism Justify Atheism?

Fatma Nur AĞCA 

Bağımsız Araştırmacı, Ankara, Türkiye



Bu makale yazarın Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber danışmanlığında 2022 yılında hazırladığı "Ateizm ve Delilcilik" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Fatma Nur AĞCA
E-mail: fatmanur.arslan88@gmail.com

Geliş Tarihi/Received: 28.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 04.06.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 10.06.2024

Atif: Ağca, Fatma Nur. "Negatif Ateizm Ateizmi Gerekçelendirebilir mi?". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 164-178.

Cite this article as: Ağca, Fatma Nur. "Can Negative Atheism Justify Atheism?". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 164-178.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

Ateizmin gerekçelendirilmesi gereken bir tutum olup olmadığı ve hangi koşulların sağlanması durumunda rasyonel bir gerekçelendirmeden bahsedilebileceği sorunu, en az teizmin gerekçelendirilmesi sorunu kadar önemlidir. Bu makalede ateizmin inançsızlık veya Tanrı inancının bulunmaması şeklinde negatif yolla tanımlanması durumunda nasıl bir gerekçelendirmenin öngörüldüğü ele alınmaktadır. Ateizm, inançsızlık olarak ele alınırsa, bu durum onun gerekçelendirmeden muaf olduğu sonucuna götürebilir mi? Ateistin "Tanrı vardır" önermesinin yanlış, "Tanrı yoktur" önermesinin doğru olduğunu gösterme amaçlı bir ispat yükümlülüğü bulunmamakta mıdır? Ateistik gerekçelendirme söz konusu olduğunda karşımıza delilin yokluğu yaklaşımı ve yokluğun delili yaklaşımı olmak üzere iki farklı seçenek çıkar. Bu makalenin konusu olan delilin yokluğu yaklaşımının değerlendirilebilmesi için öncelikle "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğuna dair yeterli delil bulunmaması durumunda bu önermenin inkârının zorunlu olup olamayacağı ele alınmıştır. Daha sonra ise yeterli delil bulunmaması durumunun negatif ateizmden pozitif ateizme geçişi meşru kılıp kılamayacağı irdelenmiştir. Makalede ateizmin gerekçelendirilebilmesinin, delilin yokluğunun yokluğun delili için yeterli görüldüğü bir savunmadan ziyade pozitif deliller ile mümkün olabileceği savunulmaktadır. Ateizm, önermesel bir tutumdan ziyade bir tür psikolojik inançsızlık hâli olarak değerlendirilirse bu durum, onun epistemik boyutunun göz ardı edilmesine neden olacaktır. Bu çalışmada ateizmin Tanrı'nın varlığına dair inançsızlık veya bir tür kayıtsızlık hâli olarak görülmesinin imkânı irdelenmekte ve bu durumun ateistik savunuya bir katkı sağlayamayacağı gösterilmesi amaçlanmaktadır. Delilci bir bakış açısından herhangi bir delil sunmadan ateizmin doğru olduğu sonucuna ulaşılması, kendi kendisine referansla tutarsız görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Negatif Ateizm, Pozitif Ateizm, Gerekçelendirme, Delilcilik.

ABSTRACT

The question of whether atheism is a position that needs justification and under what conditions a rational justification can be mentioned is as important as the problem of justification of theism. This article examines what kind of justification is set forth when atheism is defined negatively, such as the nonbelief or the absence of belief in God. If atheism is considered as absence of belief, does this imply that it is exempt from justification? Do not atheists have the burden of proving the proposition "God exists" is false, and the proposition "There is no God" is true? When it comes to atheistic justification, two different approaches emerge: the absence of evidence approach and the evidence of absence approach. The article discusses whether the denial of the proposition "God exists" is necessary when there is no sufficient evidence for its truth. Another problematic approach discussed in the article is the question of whether the absence of sufficient evidence can legitimize the transition from negative atheism to positive atheism. It is argued that atheism needs positive evidence for its justification rather than relying on the absence of evidence as evidence of absence. If atheism is considered as a psychological state of nonbelief rather than a propositional attitude, this would lead us to disregard its epistemic dimension. In this study, the possibility of viewing atheism as a state of nonbelief or indifference towards the existence of God is examined, and this study aims to demonstrate that this perspective cannot contribute to atheistic argumentation. From an evidentialist perspective, inferring that atheism is true without presenting evidence seems internally inconsistent.

Keywords: Philosophy of Religion, Negative Atheism, Positive Atheism, Justification, Evidentialism.

GİRİŞ

Teizme karşı bir tez olması bakımından ateizm, geçmişten bugüne pek çok boyutuyla sıkça tartışılan bir konu olagelmıştır. Ateizmin rasyonelliğinin ve sunduğu gerekçelendirme metodolojisinin değerlendirilmesinin anlam bakımından sıkı sıkıya bağlı olduğu teizm üzerinden gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Genel olarak, teistik argümanların ve teizmin gerekçelendirilmesinin rasyonelliği, yapılan çalışmalarda sıklıkla ele alınmıştır. Ancak delilci bir rasyonellik anlayışını referans alan ateizmin bizzat kendisinin delilciliğin kriterlerini karşılayıp karşılamadığı ve ateistik gerekçelendirme metodolojisinin rasyonelliği genellikle ihmal edilen sorular olmuştur. Bu makalede ateistik gerekçelendirme metodolojisinin bir çerçevesi çizilmiş ve ateistik bir argümantasyonun nasıl olması ve olmaması gerektiğine dair birtakım belirlenimlerde bulunulmuştur. Ateizmin teizmin eleştirisi ile kendisini rasyonel kılıp kılamayacağı ve doğrudan Tanrı'nın yokluğuna ulaştırabilecek bir argümanın nasıl olması gerektiği sorularına cevaplar aranmıştır. Ateistik düşüncenin gerekçelendirilmesi için (pozitif) gerekçeler sunulmadığı ve teizme alternatif olarak varlığı nasıl açıkladığı ortaya konulmadığı sürece ateizmin doğru olduğunu düşünmek için bir nedenden söz edilemeyeceği savunulmuştur.

Ateizmin gerekçelendirilmesi ile ilgili konuşabilmek için öncelikle ateizm kavramına dair bir çözümlemenin yapılması kaçınılmazdır. Bir kişinin ateist sayılabilmesinin gereklilik ve yeterlik koşullarının neler olduğu, ateistin zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını bilinçli bir biçimde inkâr etmesinin gerekip gerekmediği ve bir kişinin ateist sayılabilmesi için Tanrı inancının bulunmamasının yeterli olup olmadığı cevaplandırılması gereken sorulardır. Ateist kavramı, sıklıkla Tanrı'nın varlığını inkâr eden kişi olarak ele alınsa da ateistlerin pek çoğu tarafından bu tanımın yetersizliği üzerinde durulur ve ateistin “kendisinde Tanrı inancı bulunmayan kişi”¹ olduğu öne sürülür. Tanrı'nın varlığını inkâr etmek (*disbelief*), O'nun var olmadığına dair bir doğruluk iddiasında bulunmayı gerektirirken, inançsızlıkta (*nonbelief*) böyle bir iddianın bulunması zorunlu değildir.

Ateizmin teistik inancın bulunmayışı (*absence of theistic belief*) şeklinde tanımlanması, pek çok pozisyon ve durumu kapsayacak bir şemsiye kavram olarak kullanılmasına izin vermesi açısından kullanışlı olsa da² bu tanımın çok geniş olması sebebiyle pek çok güçlüğü beraberinde getirmektedir. K. Walters'ın ifade ettiği gibi, ateizm lehine veya aleyhine argümanlar söz konusu olduğunda bu tanım çok kullanışlı olmayacaktır. Ayrıca bu tanım, Tanrı'ya olan inançsızlığın farklı kademeleri konusunda ateizmin farklı çeşitleri olup olmadığı hususunda ve ateistin inanmadığı Tanrı'nın nasıllığı meselesinde herhangi bir fikir vermemektedir.³ O halde ateizm ile inançsızlık arasında ne tür bir ilişkiden söz edilebilir? Ateizmin Tanrı'ya dair inançsızlığın bir çeşidi olduğunu düşünmek mümkündür. Bir kişinin ateist olmadan da inançsız olması düşünülebilirken, inançsızlık olmadan ateist olması düşünülemez. Dolayısıyla tüm ateistlerin zorunlu olarak inançsız olduğunu belirtebiliriz.⁴

Tanrı inancının bulunmamasına ek olarak Tanrı'nın var olmadığına (yokluğuna) inananı “pozitif ateist” olarak; teizmin olumsuzlanması veya inançsızlık anlamından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına inanmayanı ise “negatif ateist” olarak adlandırabiliriz. Pozitif ateist, aynı zamanda negatif ateistken, negatif ateist pozitif ateist olmak zorunda değildir.⁵ Peki, ateizmin tüm bu çeşitleri, hepsinde ortak olan inançsızlık durumundan yola çıkılarak negatif ateizme indirgenebilir mi? Genel olarak ateizmin inançsızlığı içermesinden dolayı bütün çeşitlerinin *özel olarak negatif* olduğu ve dolayısıyla negatif ateizmin bir formu olduğu savunulur. Sözgelimi Smith, ateizmin özünün teistik inancın yokluğu olduğu ve pozitif ateizm de olsa bir şeyin varlığını öne süren pozitif bir iddia olmadığını öne sürer.⁶ Pozitif ateizmin negatif ateizmin bir alt kümesi olduğunu ileri süren Smith, pozitif ateizm ile negatif ateizmin şu iki soruya cevap vermeleri açısından ayırt edilebileceğini belirtir. Ona göre, pozitif ateist “Tanrı var mıdır?” sorusuna olumsuz yanıt verirken, negatif ateist “Tanrı'nın var olduğuna inanıyor musun?” sorusuna olumsuz yanıt verir.⁷ Pozitif ateizmi negatif ateizmin özel bir durumu olarak yorumlayan Martin, pozitif ateist de olsa tüm ateistlerin zorunlu olarak negatif ateist olduğunu savunur. Pozitif ateizmin pozitif olmasından ise sadece Tanrı'nın var olmadığı şeklinde bir inanca referansta bulunması nedeniyle bahsedilebilir. Negatif ateizmde ise pozitif ateizmin aksine

¹ Joseph McCabe, “Atheism”, *A Rationalist Encyclopedia: A Book of Reference on Religion, Philosophy, Ethics, and Science* (London: Watts & Co., 1950), 36.

² Stephen Bullivant, “Defining ‘Atheism’”, *The Oxford Handbook of Atheism*, ed. Stephen Bullivant & Michael Ruse (New York: Oxford University Press, 2013), 14.

³ Kerry Walters, *Atheism: A Guide for the Perplexed* (New York & London: Continuum Books, 2010), 9.

⁴ Walters, *Atheism*, 11.

⁵ Michael Martin, “General Introduction”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (New York: Cambridge University Press, 2007), 1; William L. Rowe, “Atheism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London & New York: Routledge, 1998), 1/530.

⁶ George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (New York: Prometheus Books, 1979), 18.

⁷ George H. Smith, *Why Atheism?* (New York: Prometheus Books, 2000), 44.

bu şekilde pozitif bir inanca sahip olma söz konusu değildir.⁸

Teizm-ateizm tartışması bağlamında inançsızlığı, Tanrı'nın var olduğuna dair inancın dışındaki durumları kapsayan şemsiye bir kavram olarak görmek mümkündür. Negatif ateist de, agnostik de, pozitif ateist de Tanrı inancına sahip olmama açısından ortaktır. Agnostik, negatif ateistten "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunun veya yanlışlığının bilinip bilinmeyeceği konusunda ayrılırken pozitif ateist, bu önermenin yanlış olduğuna dair inanca sahip olmakla ayrılır. Negatif ateistin doğruluk iddiasının Tanrı'nın var olmadığı şeklinde bir önermeden ziyade, kendisinde Tanrı inancının bulunmadığına yönelik bir inanç olduğu iddia edilebilir. Bir başka ifadeyle, negatif ateistin doğruluk iddiası, bu tutumun/inançsızlığın kendisinde olduğundan öteye geçemez. Ancak, ateist sayılabilmek için sırf Tanrı inancının bulunmaması durumundan daha fazlasının gerektiği düşünülebilir. Ateist sayılabilmek için daha ziyade Tanrı'nın var olmadığına dair birtakım kabuller veya inançlardan bahsetmemiz ateizmi agnostisizm gibi tutumlardan ayırma açısından isabetli olacaktır. Ateist bu durumda, bir Tanrı'nın var olduğu iddiasının doğru olduğunu savunan teist gibi, bu iddianın doğruluğu veya yanlışlığı konusunda bir fikre sahip olan, bu iddianın yanlış olduğunu savunan kişi olacaktır.⁹

Teizmdeki Tanrı'nın var olduğu inancı psikolojik bir inanma durumundan ziyade doğru ve yanlışın konusu olan önermesel bir iddiayı ifade eder. Eğer bu şekilde bir önermesel iddiayı değil de psikolojik bir inanma durumunu ifade etseydi, teizmin doğru veya yanlış olduğunu söylemek pek anlam ifade etmeyecekti. Ancak Flew gibi negatif ateizm tanımını esas alanlar, teizm önermesel olsa bile ateizmin bu şekilde tanımlanmasının zorunlu olmadığını iddia etmiş ve ateizmi psikolojik bir durum, "Tanrı'ya inanmama durumu" olarak tanımlamıştır. Ancak, teizmin önermesel bir iddia ifade ettiği düşünüldüğünde, ateizm de Tanrı'nın var olduğuna dair basit bir inanç yokluğundan, psikolojik bir durumdan daha fazlası olacaktır. Dolayısıyla, "Ateizm kavramındaki 'a' ön eki bir şeyin bulunmaması durumu olarak değil değillemesi olarak, '-sız / without' olarak değil 'değil / not' olarak anlaşılmalıdır."¹⁰ Bu durumda teistik inancın bulunmamasından ziyade, teistik inanca karşı olma durumunun ateizmi daha iyi karşıladığı ifade edilebilir. Ateizmin ne olmadığı ile tanımlanması sonucunda kişide Tanrı inancının bulunmaması şeklinde, bilişsel bir tutum olmasına gerek olmaksızın, psikolojik bir duruma referansta bulunulurken; Tanrı'nın var olmadığına inanma ya da Tanrı'nın var olduğunu inkâr etme şeklinde tanımlandığında "Tanrı vardır" veya "Tanrı yoktur" önermesine referansta bulunulmaktadır. Negatif ateizmin basit bir kayıtsızlık veya tarafsızlık hâli olarak ele alınması güç görünmektedir. Ayrıca ateizmin felsefi olarak temellendirilmesinde de katkı sağlayacak bir yaklaşım değildir.

Denilebilir ki, "Tanrı yoktur" önermesinin doğruluk koşulları üzerinde konuşulmadığı, bu önerme herhangi bir gerekçelendirmeye tabi tutulmadığı sürece "inanmama" durumu, ateistin kendi tutumundan başka bir anlam ifade etmeyecektir. Negatif ateistin ise Tanrı'nın var olmadığına ilişkin bir doğruluk iddiasında bulunduğunu söylemek güçtür. Pozitif ateizmin tam olarak gerekçelendirme noktasında negatif ateizmden ayrıştığı söylenebilir. Ateizmin teistik inancın bulunmaması şeklinde tanımlanması, onun negatif yapısını incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu makalede, negatif ateistin teizmi eleştirmek suretiyle rasyonel bir ateizm savunusu yapıp yapamayacağı sorusunu cevaplandırmaya çalışacağız. Bunun için ateizmin gerekçelendirilmesini Tanrı'nın var olduğunun gerekçelendirilmemesine bağlayan delilin yokluğu yaklaşımını belirli açılardan tartışacağız. Teizmin doğruluğuna dair delillerin yetersizliği veya bulunmaması düşüncesinden hareketle ateizmin zorunlu olarak doğru olduğu sonucunun çıkarılıp çıkarılamayacağı sorularına cevap arayacağız. Benzer şekilde teizmin eleştirisi ile "Tanrı'nın var olmadığına inanmak zorunda değiliz" şeklindeki negatif ateizm düşüncesinden "Tanrı'nın var olmadığına inanmak zorundayız" şeklindeki pozitif ateizm düşüncesine ulaşmanın meşruiyetini irdeleyeceğiz. Ateizm, delilin yokluğu yaklaşımı ile temellendirilmeye çalışıldığında ortaya çıkabilecek yanlış türlerini ele aldıktan sonra, ateizmin doğruluk koşulları üzerinde konuşulabilmesi ve delilci kriterlere uygunluk sağlayabilmesi için nasıl bir gerekçelendirme yapılması gerektiğine dair birtakım önerilerde bulunacağız.

1. DELİLİN YOKLUĞU, YOKLUĞUN DELİLİ MİDİR?

Herhangi bir şeyin var olmadığını gösteren delil nasıl olmalıdır? Bir varlığın var olduğuna dair delil bulunmaması durumunda doğrudan var olmadığı sonucunu çıkarmak her durumda makul ve meşru mudur? Ateizmin temellendirilmesi konusuna geldiğimizde sıklıkla benzer sorunlarla karşı karşıya kalırız. Delilin yokluğu yaklaşımına göre, Tanrı'nın var olduğuna inanmak için yeterli delilin bulunmaması, sadece Tanrı'nın var olduğuna inanmaktan kaçınmak için değil, Tanrı'nın var olmadığına

⁸ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 464.

⁹ C. Stephen Evans, "Normative Objections to Atheism", *A Companion to Atheism and Philosophy*, ed. Graham Oppy (Hoboken: Wiley, 2019), 493. Ateizmin tanımlanmasındaki farklılıklarla ilgili ayrıca bk. Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 13-20.

¹⁰ Paul Draper, "Atheism and Agnosticism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 5 Ağustos 2019).

inanmak için de iyi bir gerekçedir.¹¹ Temelde ateizmin (doğruluğu) varsayılan pozisyon olduğu tezini öngören bu anlayışa göre, ispat yükümlülüğü kendisinde olan teizmin temellendirilmesinin tek yolu, argüman öne sürmektir ve teistik argümanların başarısız olması durumunda ateizmden başka seçenek bulunmamaktadır.¹² Bu iddianın en önemli savunucularından Scriven, ateizmi gerekçelendirmek için Tanrı'nın var olmadığına ilişkin argümana sahip olmaya gerek olmadığını, ateizmin Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanların bulunmaması durumunda zorunlu pozisyon olacağını ileri sürer. Scriven için herhangi bir delil bulunmadığında sadece inancı askıya almak değil, tıpkı Noel Baba örneğinde olduğu gibi, inkâr etmek (*disbelief*) uygundur.¹³ Scriven, 6 yaşındaki bir çocuk için Noel Baba'ya inanmanın normal kabul edilmesine karşılık, büyüdükçe böyle bir varlığın var olmadığını kimsenin ispatlamaya çalışmayacağını, çünkü bu tarz hayali varlıkların var olduğuna inanmak için herhangi bir nedenin olmadığını gördüğünü, hatta büyüyünce böyle varlıkların var olduğunu iddia etmenin akıllıca bir iş sayılmayacağını belirtir.¹⁴ Bu görüşe göre, Tanrı'nın var olmadığını gösteren herhangi bir delil olsun veya olmasın, var olduğuna ilişkin delilin bulunmaması yokluğuna inanmak için yeterlidir.

Tanrı'nın var olmadığının gerekçelendirilmesini, Tanrı'nın var olduğunun gerekçelendirilememesine bağlayan bu düşünce, "delilcilik" adı verilen teoriyi öngörmektedir. Buna göre, bir inancın rasyonel sayılabilmesi için onu destekleyici delillerin bulunması zorunludur. Bu teoriyi esas kabul etmesi nedeniyle ateizmin gerekçelendirilme metodolojisi sık sık delilcilikle beraber anılmaktadır.¹⁵ Delilciliğin temel ilkelerini Clifford şu şekilde açıklar: "*Her ne zaman ve her nerede olursa olsun, herhangi bir kimsenin, yetersiz delile dayanarak bir şeye inanması yanlıştır.*"¹⁶ Tanrı inancına yönelik delilci eleştiriye göre, herhangi bir delile sahip olmaksızın dünyada çift sayıda ördek olduğuna inanan kişinin inancının rasyonel olmadığını ileri sürülebildiği gibi, bir delili olmaksızın Tanrı'nın var olduğuna inanan kişinin inancının da aynı şekilde rasyonel olmadığı ileri sürülmelidir.¹⁷

Hanson ve Scriven'in¹⁸ ortaya attığı prensibe göre, rasyonel bir kişi, bir şeyin var olmadığına dair bir gerekçeye sahip olduğunda o şeye inanmaya devam edemez.¹⁹ Scriven'in tezi ile paralellik arz eden Hanson'un tezi beraber ele alınarak şu prensip oluşturulmuştur: Rasyonel bir kişi, herhangi bir pozitif varlık iddiasının doğru olduğuna dair sağlam bir delile sahip değilse onu inkâr etmek zorundadır.²⁰ Burada pozitif varlık iddiasından kastedilen, bir şeyin var olduğunu ileri süren iddialardır. Pozitif varlık iddialarına dair delilin bulunmaması durumunda rasyonel tutumun hangisi olacağını belirlemeye dair, Hanson ve Scriven'in tezine ek olarak, Bertrand Russell da benzer bir tez ileri sürmüştür. Bütün bu tezler hayali bir varlığın var olduğuna dair bir delil bulunmadığı durum ile Tanrı'nın var olduğuna dair delilin bulunmaması durumunu karşılaştırarak bir sonuca varmış olmaları nedeniyle benzeşmektedirler. Meşhur çaydanlık örneğinde Russell, birileri tarafından kabul edilen dogmaların, onları kabul edenler tarafından ispatlanması gerektiğini öne sürerek, onlardan şüphe edenler tarafından çürütülmek zorunda olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu savunur. Buradan hareketle, Dünya ile Mars arasında eliptik bir yörüngede Güneş'in etrafında dönen bir porselen çaydanlık hayal etmemizi ister. Bu çaydanlığın en güçlü teleskoplarımızla bile tespit edilemeyecek kadar küçük olduğunu ve bu iddiasının çürütülemeyeceğinden dolayı ondan şüphe duymanın kabul edilemez bir tutum olduğunu da bu hayale eklememizi ister. Bu örneğe dayanarak Russell bu şekilde iddiada bulunan birinin anlamsız konuştuğunu düşünmemek için herhangi bir sebep olmadığını belirtir.²¹ Tanrı inancını da bu örnekle kıyaslayan Russell, Tanrı'nın var olduğunu gösteren delillerin bulunmaması durumunda, bu şekilde saçma sonuçlarla karşılaşmamak için Tanrı'nın var olduğunun inkâr edilmesi gerektiğini savunur.

Kanaatimizce, Tanrı'nın varlığı ve hayali varlıklar benzetmesinde birtakım noktalar gözden kaçırılıyor görünmektedir. Copan'ın ifade ettiği gibi, birtakım kişilerin Tanrı'nın var olduğuna dair argümanlardan yoksun olması ile Tanrı'nın var olmadığına dair

- ¹¹ J. Angelo Corlett - Josh Cangelosi, "Atheism and Epistemic Justification", *International Journal for Philosophy of Religion* 78/1 (Eylül 2015), 96.
- ¹² Michael Scriven, *Primary Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1966), 102. Benzer bir görüş için bk. Michael Tooley, "Does God Exist?", *Knowledge of God*, ed. Alvin Plantinga - Michael Tooley (Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2008), 90-93.
- ¹³ Scriven, *Primary Philosophy*, 103.
- ¹⁴ Scriven, *Primary Philosophy*, 103.
- ¹⁵ Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği* (İstanbul: İSAM, 2008), 26.
- ¹⁶ W. K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrodes (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970), 159; Ergin Ögcem, *Ateizmden Aklın Tanrısına* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 133-134.
- ¹⁷ Alvin Plantinga, "Theism, Atheism and Rationality", *leaderu* (Erişim 12.02.2021).
- ¹⁸ Norwood Russell Hanson ve Michael Scriven, ateizmi savunmak için pozitif argümanlara ihtiyaç olmadığını, teizmin doğruluğuna dair delilin yokluğunun doğrudan ateizmin doğruluğu sonucuna ulaştıracağını savunması nedeniyle ateistik delilciliğin önde gelen isimlerinden sayılabilir.
- ¹⁹ Norwood Russell Hanson, "The Agnostic's Dilemma", *Faith & Reason*, ed. Paul Helm (New York: Oxford University Press, 1999), 338.
- ²⁰ Thomas V. Morris, "Agnosticism", *Analysis* 45/4 (Ekim 1985), 219. Morris bu prensipten HST (Hanson-Scriven Thesis) olarak bahseder.
- ²¹ Bertrand Russell, "Is There a God?", *Atheism: A Reader*, ed. S. T. Joshi (New York: Prometheus Books, 2000), 93-94.

delile sahip olması birbirinden farklı şeylerdir. Zira bir şeyin var olduğunu inkâr etmek için gerekçelere sahip olmanın o şeyin varlığı lehine delile sahip olmaktan ayrı olduğu apaçıktır. Çaydanlık ve unicorn gibi hayali varlıkların var olduklarını inkâr etmek için gerekçelere sahip olduğumuz doğrudur. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olduğuna dair delillerden yoksun olma durumunu, var olduğunu inkâr etmek için delillere sahip olma durumu ile özdeşleştirmek büyük bir yanılgıya işaret etmektedir.²² Çünkü var olmadıklarına dair güçlü delillere sahip olduğumuz varlıkların inkâr edilmesi ile sırf var olduklarına dair delilin bulunmaması nedeniyle birtakım varlıkların inkâr edilmesi aynı epistemik standartlarda değildir. Russell'in çaydanlığı örneğinden hareketle düşünecek olursak, burada çaydanlığa inanmayanın buna karşı pek çok delile sahip olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla, Plantinga'nın ifadesiyle, ateistin de kendisini gerekçelendirebilmesi için teizm aleyhine oldukça güçlü delillere sahip olması gerekecektir.²³

Noel Baba, Loch Ness canavarı, Russell'in çaydanlığı gibi hayali varlıklara inanma ile Tanrı'nın varlığına inanma durumunu sırf pozitif varlık iddiası olmaları nedeniyle kıyaslanmanın meşruluğu da tartışmalıdır. Hanson ve Scriven'in tezinin pozitif varlık iddialarının hepsi için aynı şekilde geçerli olduğundan bahsedilebilir mi? Her pozitif varlık iddiasının aynı kategoride değerlendirilmesi için geçerli ve yeterli bir sebep bulunmadığı, hayali varlıklar ile zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlık modalitelerinin farklı olduğu dikkate alındığında bu prensibin eşit tarzda uygulanamayacağı belirtilebilir. Hayali varlıklar tecrübeye denetlenemediği için var olmadığı sonucuna kolayca ulaşmak mümkünken, Tanrı'nın var olmadığı sonucuna ulaşmak için tecrübeye denetlenememesi yeterli değildir. Dolayısıyla varlıkların bilinme yollarının farklı olduğu göz önüne alındığında, bu prensibin bütün pozitif varlık iddialarına eşit tarzda uygulanması gerektiği düşüncesi problemliliğe hâle gelir.

Diğer yandan bu prensibin sadece pozitif varlık iddiaları için geçerli olduğu, negatif varlık iddiaları için, yani bir şeyin var olmadığını belirten varlık iddiaları için geçerli olmadığı düşüncesi de problemliliğe görünmektedir. Bu şekilde bir düşünce, delilciliğin söz konusu prensibinin teizm ve ateizm açısından eşit bir biçimde uygulanmaması sonucunu da beraberinde getirecektir. Teizmin doğru olduğunu gösteren deliller olsun veya olmasın, teistik argümanların bulunmaması durumunda ateizmin zorunlu olduğu düşüncesinde olanlar, Plantinga'nın da ifade ettiği gibi, "Tanrı vardır" önermesi ile "Tanrı yoktur" önermesini aynı şekilde değerlendirmemektedirler. Sözelimi Scriven "Tanrı vardır" önermesine dair delilin bulunmaması durumunda tek rasyonel tutumun onun inkârına, yani "Tanrı yoktur" önermesine inanmak olduğunu iddia ederken; "Tanrı yoktur" önermesine dair herhangi bir delil bulunmaması durumunda onun değillesmesi olan "Tanrı vardır" önermesine inanmanın zorunlu olabileceğini kabul etmemektedir.²⁴ Oysa delilcilik açısından tutarlılık hem teizm hem de ateizm için ilgili prensibin eşit bir biçimde uygulanmasını gerektirir.

Scriven'in şu ifadeleri bu düşüncenin anlaşılabilirliği için önemlidir: *"Doğal dildeki negatif varlık hipotezleri, onların çelişiklerine (contradictories) dair delillerin başarısızlığa uğraması ile desteklenebilir, fakat pozitif varlık hipotezleri değillemelerinin çürütülmelerinin başarısızlığa uğraması ile makul hale getirilemez."*²⁵ Burada Scriven, pozitif varlık iddiaları ile negatif varlık iddialarını aynı standartlarda değerlendirmez. Delilin bulunmaması durumunda pozitif varlık iddialarının inkârı zorunlu olurken, yine aynı şekilde delilin bulunmaması durumunda negatif varlık iddialarının inkârı söz konusu olmamaktadır. Bir şeyin var olduğuna dair delil bulunamaması ile bir şeyin var olmadığına dair delil bulunamaması arasında var olduğu öne sürülen bu fark, Lovering'in anlatımından hareketle şöyle ifade edilebilir: Herhangi bir X'in var olduğuna dair delil bulunamaması, X'in yokluğuna dair bir delil iken, X'in var olmadığına dair delil bulunamaması, X'in var olduğuna dair delil değildir. Buna göre, teistin Tanrı'nın var olduğuna dair delil bulunamaması Tanrı'nın yokluğu için bir delil teşkil ederken, teist olmayanların Tanrı'nın var olmadığına dair delil bulunamaması, Tanrı'nın var olduğu yönünde bir delil teşkil etmeyecektir.²⁶ Denilebilir ki, aslında, delilin bulunmaması veya yetersiz olması durumu ateistin işini daha da zorlaştıracaktır. Çünkü, yokluğu ispat etmek varlığı ispat etmekten daha güç bir durumdur.²⁷ Dolayısıyla, ateizm burada bir paradoks ile karşı karşıya kalacaktır: Yokluğunu ispat edemediği durumda aynı prensibin uygulanması sonucu, ateistin kendi pozisyonunun rasyonelliği tehlikeye girmektedir. "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermeleri açısından düşünüldüğünde teizmin ve ateizmin delil açısından aynı standartlarda olmadığından ve gerekçelendirme söz konusu olduğunda bir eşitsizliğin mevcudiyetinden bahsetmek kaçınılmazdır. Teistin de bu noktada makul bir biçimde "Eğer ateizmin lehine olan argümanlar başarısızlığa uğrarsa ve "Tanrı yoktur" önermesi için herhangi bir delil bulunmazsa, teizm rasyonel olarak zorunludur" şeklinde bir savunuda bulunması da

²² Paul Copan, "Atheism and The Burden of Proof", *Enrichment* (2013), 28.

²³ Alvin Plantinga, "Is Atheism Irrational?", (Görüşmeci: Gary Gutting, Görüşme Transkripsiyonu), *The New York Times* (9 Şubat 2014).

²⁴ Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga - Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004), 27.

²⁵ Scriven, *Primary Philosophy*, 105.

²⁶ Rob Lovering, *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers* (New York & London, Bloomsbury Academic, 2013), 36-37.

²⁷ Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *AÜİFD* 24/1 (1981), 202.

makul görünmektedir.²⁸ Nitekim bu prensibin uygulanmasında, pozitif varlık iddiaları ile negatif varlık iddiaları arasında bir farkın olduğuna dair bir gerekçe bulunmadığı için, sadece pozitif varlık iddiaları için geçerli olan bir prensip olarak ele alınması bir keyfilik arz etmektedir. Dolayısıyla, bu prensip ile pozitif varlık iddialarına özgü olma arasında zorunlu bir bağlantı olduğu ortaya konulmadıkça, bu prensibin negatif varlık iddialarından ayrı olarak sırf pozitif varlık iddialarına uygulanması gerektiği iddiası temelsiz kalacaktır.

Morris, herhangi bir pozitif varlık iddiasına dair yeterli delilin bulunmaması durumunda onun inkârının zorunlu olduğu şeklindeki Hanson ve Scriven'in prensibine itiraz eder. Buna göre, var olduğuna dair delil bulunmadığı iddia edilen Tanrı veya diğer doğaüstü varlıkların varlığını inkâr etmenin zorunlu olması, ancak söz konusu varlık iddiası ile ilgili "iyi / sağlam (good) epistemik pozisyonda olunması" durumunda mümkün olabilir.²⁹ Morris'in prensibi, bir anlamda, herhangi bir pozitif varlık iddiasına inanmamanın (inkâr etmenin) zorunlu olmasının *yeter koşulunu* belirlemektedir.³⁰ Morris'e göre, pozitif olsun negatif olsun, söz konusu önerme hakkında sağlam epistemik pozisyonda olmak, o önermenin doğruluğuna dair pozitif epistemik değerlendirmelere sahip olmayı veya büyük olasılıkla sahip olmayı gerektirir.³¹ Buna göre, kişinin sadece bu durumda olması sonucunda, o önermenin doğruluğuna veya yanlışlığına dair bir gerekçelendirme yaptığından söz etmek mümkün olabilir. Eğer bir kişi, herhangi bir pozitif p iddiasına dair sağlam deliller bulamıyorsa bunun iki nedenden olduğu öne sürülebilir: Ya p yanlış olabilir ya da p'ye dair sağlam epistemik pozisyonda olmayabilir.³² Bir diğer ifadeyle, p ile "*uygun epistemik ilişki*" kurulmamış olabilir.³³

Söz gelimi odada zehirli bir yılan olduğu şeklinde nitelenmiş veya (duyusal yetilerimizle) sınırlı bir varlık iddiasının durumunu ele alalım. Odada zehirli bir yılanın olup olmadığına dair bir araştırma sonucunda bu şekilde bir varlık iddiasına yönelik sağlam bir epistemik pozisyonda olunabilir.³⁴ Ancak, söz konusu "Tanrı vardır" gibi bir iddia olunca, Morris tarafından bu önermenin metafiziksel bir varlık iddiası olması nedeniyle odada bir yılan olduğu iddiasından farklı olacağı ileri sürülmüştür. Morris'e göre hemen hemen tüm metafiziksel varlık iddialarının pozitif varlık iddiası olarak ifade edilmesi düşünülebilir. Metafiziksel varlık iddialarını diğer pozitif varlık iddialarından ayıran durum ise bu şekilde bir önermenin doğru olduğunu gösteren bir delile veya yanlış olduğunu gösteren, onu çürüten bir delile sahip olmadıkça bu önermeye dair sağlam bir epistemik pozisyonda olduğumuzu gerekçelendirmenin mümkün olmadığıdır.³⁵ Diğer pozitif varlık iddialarının tecrübe ile denetlenememesi durumunda var olmadığı sonucuna kolayca ulaşmak mümkünken, metafiziksel varlık iddiaları için aynı şey geçerli değildir.

Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğuna dair herhangi bir pozitif epistemik temelden yoksun olunduğu düşüncesinin, o önermenin yanlış olduğuna inanmayı gerektirdiği iddia edilebilir mi? P önermesinin "Tanrı vardır" iddiası olduğu varsayıldığında, ateist "Tanrı vardır" önermesine dair teistler tarafından öne sürülen gerekçelerin sağlam gerekçeler olmadığını, dolayısıyla teistin pozisyonunu yeterince savunmadığını düşünebilir. Ancak, ateistin bu iddiasını dayandırdığı nokta, "Tanrı vardır" önermesinin yanlış olduğu düşüncesidir. Morris'in ortaya attığı sağlam epistemik pozisyonda olma veya uygun epistemik ilişkiyi kurma koşulu, başka bir seçeneği daha gündeme getirmiştir. Buna göre "Tanrı vardır" önermesine dair pozitif gerekçelere sahip olunmaması, bu önermenin yanlış olması nedeniyle değil bu önerme ile uygun epistemik ilişkinin kurulamaması nedeniyle olabilir.³⁶ Bir kişi, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğuna dair pozitif epistemik bir gerekçeye sahip olmadığı noktasında hüküm verebilir. Ancak sadece bu durum tek başına ateist olmayı ne gerektirebilir ne de gerekçelendirebilir. Bu iddianın değillesmesine ilişkin bağımsız temeller olmadıkça inkâr etmenin aceleci olduğu kadar irrasyonel de olacağını ileri süren Morris, bu durumda rasyonel olanın ancak hükmü askıya almak olabileceğini öne sürer.³⁷

Sağlam epistemik pozisyonda olmanın söz konusu şeyle ilgili bütün delillere sahip olmayı gerektirdiği veya Morris'in bunu ima

²⁸ Plantinga, "Reason and Belief in God", 27-28. Plantinga, Scriven'in bu tutumunun sadece "keyfi entelektüel emperyalizm" olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Bk. Plantinga, "Reason and Belief in God", 28.

²⁹ Morris, "Agnosticism", 222.

³⁰ Leopold Stubenberg, "The Principle of Disbelief", *Analysis* 48/4 (1988), 184.

³¹ Morris, "Agnosticism", 222.

³² Morris, "Agnosticism", 223.

³³ Henry Jacoby, "Is Agnosticism Unreasonable?", *Sophia* 30 (1991), 37.

³⁴ Morris, "Agnosticism", 223; P. J. McGrath, "Atheism or Agnosticism", *Analysis* 47/1 (1987), 55.

³⁵ Morris, "Agnosticism", 223.

³⁶ Jacoby, "Is Agnosticism Unreasonable?", 38.

³⁷ Morris, "Agnosticism", 224.

ettiği şekilde bir kanaat söz konusu olsa da³⁸ tüm delillere değil bazı delillere sahip olunması durumunda da sağlam epistemik pozisyonda olunabileceği iddia edilebilir.³⁹ Morris'in kastı, bütün delillere sahip olmaktan ziyade herhangi bir pozitif delile sahip olmaksızın o şey hakkında hükme varmanın meşru olamayacağıdır. Zira buradaki odak noktası, ateizm lehine pozitif birtakım delillere sahip olmaksızın ateizmin zorunluluğundan bahsedilip bahsedilemeyeceğidir. Morris'in ilkesi, sağlam epistemik pozisyonda olmadığımız birtakım varlık iddiaları hakkında hükmü askıya almanın zorunluluğunu ortaya koymayı değil, böyle bir durumda inkârdan ziyade hükmü askıya almanın rasyonel olabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Stubenberg, bu ilkenin doğaüstü veya olağandışı varlık iddiaları konusunda hükmü askıya almayı gerektirmesi nedeniyle yetersiz olduğu sonucuna ulaşmanın da doğru olmayacağını savunur. Buna göre, bu ilke rasyonel bir insanın inkâr etmesi gereken varlık iddialarının inkârını gerektirecek kadar güçlüdür.⁴⁰ Dolayısıyla Morris'in prensibini bir önerme hakkında sağlam epistemik pozisyonda olmadığımız durumlarda agnostisizmin zorunluluğunu gerektiren bir prensip olarak yorumlamaktansa, belirli şartlar altında inkâr etmenin yeter koşulunu belirleyen bir ilke olarak yorumlamak daha uygun bir seçenek olarak görünmektedir.

2. NEGATİF ATEİZMDEN POZİTİF ATEİZME GEÇİŞ

Delilin yetersiz olması hem negatif hem pozitif ateizmin gerekçelendirilmesi için yeterli midir? Bir varlığın varlığı hakkında delile sahip olmamız, onların varlığına inanmak zorunda olunmadığını mı yoksa onların var olmadığına inanmak zorunda olduğunu mu göstermektedir? Sinnott-Armstrong, delilin yokluğundan hareket eden bu argüman formunun, doğru olsaydı, kendilerini bileceğimiz durumlar için oldukça geçerli olduğunu ve yanılığın sayılmayacağını iddia eder. (Söz gelimi kişinin başının üzerinde canlı bir varlık olduğuna dair delil bulunmaması, orada bir şeyin bulunmadığı düşüncesi için yeterli bir sebep olarak değerlendirilmektedir.) Tanrı'nın varlığı meselesinde de benzer şekilde Tanrı'nın var olması durumunda şu ana kadar sahip olduğumuz delillerden daha fazla delile sahip olmamız gerektiğini ve bu durumun Tanrı'nın var olmadığına dair bir açıklaması olduğunu savunur.⁴¹ Ne var ki burada "var olduğuna inanmak zorunda olmama" ve "var olmadığına inanmak zorunda olma" şeklinde iki önemli ayrıma dikkat çekilmelidir. Genellikle, Tanrı'nın varlığı hakkında da yeterli delile sahip olunmadığı düşüncesinden hareketle, O'nun varlığına inanmak zorunda olunmadığı savunulmaktadır. Ancak, Armstrong'un argümanındaki önemli değişime işaret eden Craig, Armstrong'un "Tanrı'nın var olduğuna dair delil yoksa bu durumda Tanrı'nın var olduğuna inanmak zorunda değiliz" şeklindeki argümanın en fazla agnostisizmi destekleyen bu versiyonundan "Tanrı'nın var olmadığına inanmak zorundayız" şeklinde bir sonuca atladığını belirtir. Ancak Craig'in de ifade ettiği gibi bu durumun "ateizm için pozitif bir delil" işlevi görmesinden bahsedilemeyeceğinin yanı sıra böyle bir çıkarım temellendirilmeye de muhtaç görünmektedir.⁴²

Bu noktada negatif ateizmin gerekçelendirilmesinden pozitif ateizmin gerekçelendirilmesine geçişin bir örneği olarak Martin'in, Scriven'in prensibine dayanarak geliştirdiği görüşlerini ele almanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Scriven, Tanrı'nın varlığına dair argümanların başarılı bir şekilde çürütülmesinin negatif ateizmi olduğu kadar pozitif ateizmi de temellendireceğini savunur. Martin de buradan yola çıkarak, negatif ateizmin gerekçelendirilmesinin aynı zamanda pozitif ateizmin de gerekçelendirilmesi olduğunu öne sürer.⁴³ Martin, Scriven'in prensibini geliştirerek SP'E (*the Scriven principle extension*) adını verdiği şu prensibi ortaya atar:

(SP'E) Bir kişinin X'in var olmadığına dair inancı; eğer 1) X'in var olduğu görüşünü desteklemek için kullanılan bütün mevcut (halihazırdaki) delillerin yetersiz olduğu gösterilmişse; 2) X, var olsaydı, X'in var olduğu görüşünü destekleyecek yeterli delilin bulunması gerektiğine dair bir varsayımdan söz edilebilen bir varlık çeşidi ise; 3) bütün ciddi çabalar gösterilmiş olmasına rağmen bu varsayım iptal edilememişse; 4) delilin ortaya çıkacağı bütün alanlar, eğer varsa, kapsamlı bir biçimde araştırılmışsa; 5) X'in var olduğuna inanmak için kabul edilebilir fayda sağlayan hiçbir gerekçe bulunmuyorsa, gerekçelendirilmiştir.⁴⁴

Martin, bu şekilde değerlendirildiğinde SP'E prensibinin Tanrı'nın var olmadığına dair pozitif, doğrudan hiçbir delil bulunmasa

³⁸ McGrath, "Atheism or Agnosticism", 55.

³⁹ Stubenberg, "The Principle of Disbelief", 187.

⁴⁰ Stubenberg, "The Principle of Disbelief", 188-189.

⁴¹ Walter Sinnott-Armstrong, "The Argument from Ignorance", *The Improbability of God*, ed. Michael Martin - Ricki Monnier (New York: Prometheus Books, 2006), 382-383.

⁴² William Lane Craig, "Theism Undefeated", *God?: A Debate Between A Christian and An Atheist*, William Lane Craig - Walter Sinnott-Armstrong (New York: Oxford University Press, 2004), 107-108.

⁴³ Martin, *Atheism*, 281.

⁴⁴ Martin, *Atheism*, 282-283.

bile var olduğuna dair argümanların çürütülmesiyle beraber ele alındığında pozitif ateizm için sağlam temeller sağladığını savunur. Tanrı'nın var olduğuna dair argümanların rasyonel bir insanı ikna edecek kadar güçlü olmamasına dayanarak pozitif ateizmi temellendirmek için çok güçlü *a posteriori* argümanlar ortaya konulmasına gerek olmadığını, ancak yine de pozitif ateizmi temellendirmek için ileri sürülen *a posteriori* argümanların yeterince güçlü olduğunu belirtir.⁴⁵

Martin'in, "Hiç Delil Yok / (*No Evidence Argument*)", kısaca "NEA" olarak isimlendirdiği ve Bell'in şu şekilde formüle ettiği argümanı aşağıdaki gibi belirtmek mümkündür:

- a) Eğer Tanrı var olsaydı, var olduğuna dair delil olurdu.
- b) Böyle bir delil yoktur.
- c) O halde Tanrı yoktur.⁴⁶

SP'E'nin, X'in var olmadığını gerekçelendirebilmesi, argümanın "Eğer X var olsaydı, var olduğuna dair delil olurdu" şeklindeki ilk öncülündeki şartın zorunlu olup olmadığına bağlı görünmektedir. Martin de SP'E'ye dayanarak, pozitif ateizmi gerekçelendirirken bu şekilde bir varsayıma dayanmaktadır.⁴⁷ Ancak bu önermenin doğru olduğuna dair Martin'in bir delil öne sürdüğünden söz edilemez. Nitekim Martin de, pek çok ateist gibi, ateizmin savunulabilmesi için güçlü delillerin bulunmasının zorunlu olmadığı görüşündedir. Bu noktada, Martin'in SP'E'yi hangi amaçla kullandığının ve bunun meşru olup olmadığına belirlenmesi gerekir. Martin bu prensibi, Tanrı'nın varlığını gösteren delilin bulunmaması durumunda yokluğu sonucuna ulaştıracak bir argümanı formüle etmek için kullanılabilen bir prensip olarak mı görmektedir yoksa delil olmasa bile Tanrı'nın var olmadığına inanmayı gerekçelendirebilmek için kullanmaya aracı mı kılmaktadır?⁴⁸ Görünen o ki Martin, pozitif ateizmin temellendirilmesi için doğrudan pozitif delillerle temellendirmek ve Tanrı'nın var olduğuna dair sağlam argümanlar bulunmaması yoluyla temellendirmek gibi iki seçeneği gündeme getirir. Bu anlamda, açık bir biçimde, negatif ateizmin temellendirilmesinin pozitif ateizmin temellendirilmesine de katkı sağlayacağını düşünmektedir.

Bu aşamada Corlett'in de ifade ettiği gibi, Tanrı'nın (veya doğaüstü varlıkların) var olduğuna dair delilin bulunmamasının, ateistin herhangi bir açıklama veya gerekçelendirme yapmaksızın Tanrı'nın var olduğuna inanmama durumundan var olmadığına inanmaya geçerek epistemik sıçrama yapmasını gerekçelendiremeyeceğini ifade edebiliriz.⁴⁹ Zira delillendirme, hiçbir delil ortaya atmaksızın bir şeyin doğru olduğuna sıçramayı değil, onun neden doğru olduğunu kavramayı ve buna bağlı olarak doğru olduğuna dair pozitif deliller ortaya atmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla $\sim p$ önermesinin doğru olduğuna dair pozitif delil ileri sürülmeksizin $\sim p$ önermesinin doğru olduğu hükümüne varmanın bir epistemik sıçramaya işaret ettiği iddiaları haksız görünmemektedir. Bu düşüncedeki bir ateistin de inandığı $\sim p$ önermesinin doğruluğuna dair bir delile sahip olmaksızın bu önermenin doğru olduğunu iddia etmesi delillendirilmemiştir. Bütün bunlar, ateizmi fideizme düşme suçlamaları ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Negatif ateizmin gerekçelendirilmesinin pozitif ateizmi de gerekçelendireceği düşüncesinin meşruiyeti üzerinde konuşabilmemiz için bu aşamada delil ve delillendirilen (*medlûl*) ilişkisini incelememiz gerekir. Bunun için delilin yokluğunun, yokluğun delili olduğu düşüncesinin arka planındaki "bilgi yoksunluğundan kaynaklanan argüman (*the argument from ignorance*)" olarak ifade edilen yöntem ele alınabilir. Genel olarak bir yanlış örneği olduğu kabul edilen bu argüman, temelde "bir önermenin yanlış olduğunun ispatlanmamış olması nedeniyle doğru olduğu veya doğru olduğunun ispatlanmamış olması nedeniyle yanlış olduğu"⁵⁰ iddiasına dayanır. Argüman iki formda gerçekleşebilir:

- | | |
|---------------------|----------------------------|
| p ispatlanmamıştır. | $\sim p$ ispatlanmamıştır. |
| Öyleyse $\sim p$ | Öyleyse p |

Bu şekilde bir argümanın öncülünün p veya $\sim p$ 'ye dair delil bulunmadığı, p veya $\sim p$ 'nin ispatlanmamış olduğu, bilinmediği, başarılı bir şekilde savunulmadığından hareketle kendisine dair bir bilginin bulunmadığı sonucuna varacak şekilde kurulduğu

⁴⁵ Martin, *Atheism*, 284.

⁴⁶ Martin, "Response to Bell", *Religious Studies* 29/4 (1993), 556; Martin Bell, "Review: Is There Room for Agnosticism?", *Religious Studies* 29/4 (1993), 547.

⁴⁷ Bell, "Review: Is There Room for Agnosticism?", 547.

⁴⁸ Bell, "Review: Is There Room for Agnosticism?", 548.

⁴⁹ Corlett - Cangelosi, "Atheism and Epistemic Justification", 99.

⁵⁰ Irving M. Copi vd., *Introduction to Logic* (New York: Pearson, 2014), 130.

söylenbilir.⁵¹ Sırf aksini gösteren delilin bulunmamasına dayanarak bir sonucun doğruluğunu varsaymış olması, bu stratejinin yanılı olarak gösterilmesinin sebeplerinin başında gelmektedir.⁵²

Buradaki asıl mesele ise, bir önermenin doğruluğunun veya yanlışlığının bilinmemesinden yola çıkarak doğruluğun veya yanlışlığın konusu olan bilgi iddiasında bulunmanın uygun olup olmadığıdır. Bir önermenin doğruluğuna inanmak için yeterince delile/bilgiye sahip olunmaması o önermeyi inkâr etmenin veya o önermenin yanlış olduğunu iddia etmenin bir temeli olabilir mi? Bu argümanda ileri sürülen, herhangi bir p (veya ~p) önermesine dair bilgiye veya delile sahip olmama durumunu, deyim yerindeyse, öncül olarak ele alarak, söz konusu önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını ifade eden bir sonuca ulaşmanın meşruiyeti tartışmalı görünmektedir. Bu argümanın açıkça olmasa da şu prensibe başvurduğu söylenebilir: “Eğer p olsaydı, p’ye dair delile sahip olurduk”. P önermesinin doğruluğunun derinlemesine araştırılması sonucunda delil bulunamazsa bu argümanı savunanlar tarafından söz konusu p önermesinin bilgisini/delilini reddetmenin başarılı bir argüman olacağı savunulmuştur. Bu prensibin geçerliliği temeline dayanarak, argümanın geçerli bir *modus tollens* örneği sergilediği iddia edilmiştir:

A → B

~B

Öyleyse, ~A

Bu prensibin doğruluğu veya yanlışlığı, bu tarz bir argümanın bir yanılı örneği mi olduğunun veya geçerli bir *modus tollens* örneği mi olduğunun belirlenmesi açısından önemlidir.⁵³ Doğruluğun veya yanlışlığın delille orantılı olarak açıklanması kanaatimizce tartışmaya açıktır. Hem doğru olan her önermeye dair delilin bulunmak zorunda olduğu düşüncesi hem de bu delilin sınırlı bilişsel kapasiteye sahip insanlar tarafından bilinmesinin garanti olduğu iddiası temellendirilmeye muhtaç görünmektedir. Bu açıdan ne bir önermenin doğruluğunun ispatlanmamış olması veya bunun deliline sahip olmamız nedeniyle yanlış olduğunun iddia edilmesinin ne de yanlışlığının ispatlanmamış olması nedeniyle doğru olduğu sonucuna ulaşmanın haklılığından bahsetmek makul görünmektedir. Copi’nin ifade ettiği gibi “Hiç kuşkusuz, pek çok doğru önermenin doğruluğu henüz kanıtlanmamıştır, tıpkı birçok yanlış önermenin yanlışlığının kanıtlanmamış olması gibi. Şu anda bizim emin olmamız gerçeği, çok nadiren doğruluk veya yanlışlığın bilgisini iddia etmek için iyi bir neden teşkil eder.”⁵⁴ Bu durumda iki çelişik kavram hakkında bir tercih yapma söz konusu olduğunda bilgi yoksunluğunun bu iki çelişikten herhangi birini seçmeyi zorlayıcı bir argüman olarak ele alınamayacağını öne sürebiliriz. Robinson’un ifadesiyle, “Bilgisizlik bilginin kaynağı olamaz, bilgisizliğin ifadesi olan öncüllerden bilginin ifadesi olan sonuçlara ulaşılamaz. Bu durumun hükmü askıya almak için iyi bir gerekçe olabileceği düşünülse de pozisyonun bir tarafında olmak için bir gerekçe sunamaz.”⁵⁵ Bir önermeye dair delilin bulunmamasının bir başka önermenin ispatı veya çürütülmesi olamayacağını ifade eden Robinson, haklı olarak, “bu argümanın ~p’nin p’den daha olası olduğunu da gösteremeyeceğini” belirtir.⁵⁶

Bilgisizlikten kaynaklanan argümanın geçerli bir *modus tollens* formu olduğu iddiasına dayanarak bu argümanın sonucunun yanlış olduğu veya argümandaki söz konusu varlığın yokluğu hükmüne ulaşabilmenin makul olup olmadığı da tartışmalıdır. Geçerli bir argümanın yanlış öncüllere sahip olması ve bu nedenle sonucun doğruluğunu temellendirememesi düşünülebilir. Yanlış öncüllere dayanan sağlam olmayan bir argüman, sonucun doğruluğunu ortaya koymada başarısız olsa da bu argümanın doğru bir sonuca sahip olabileceği söylenebilir. O halde, bir argümanın birtakım yanlış öncüllere sahip olması nedeniyle sağlam olmadığı gösterilmesi ile bu argümanın sonucunun yanlış olduğu gösterilmiş olmamaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla herhangi bir X’in lehine sürülen argümanlar açısından düşündüğümüzde, öncüllerin yetersiz olması veya sağlam olmaması durumunda sonucun hala doğru olma ihtimali mevcuttur. Bir başka argümanla sonucun doğruluğunun gösterilebilmesi de mümkündür. X’in lehine ortaya atılan argümanların eleştirisi, sadece bu argümanın geçersiz olduğunun veya sağlam olmadığı bir gerekçesi olabilir, argümanın sonucunun yanlış olması gerektiğinin veya X’in var olmadığı gerekçesi olamaz.

⁵¹ Erik C. W. Krabbe, “Appeal to Ignorance”, *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*, ed. Hans V. Hansen - Robert C. Pinto (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995), 259.

⁵² Christopher W. Tindale, *Fallacies and Argument Appraisal* (New York: Cambridge University Press, 2007), 117.

⁵³ Benjamin W. McCraw, “Appeal to Ignorance”, *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy*, ed. Robert Arp vd. (New Jersey, West Sussex: John Wiley & Sons, 2019), 110.

⁵⁴ Copi vd., *Introduction to Logic*, 130.

⁵⁵ Richard Robinson, “Arguing from Ignorance”, *The Philosophical Quarterly* 21/83 (1971), 102.

⁵⁶ Robinson, “Arguing from Ignorance”, 103.

⁵⁷ James W. Cornman vd., *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), 17.

Ateizmin bu yolla gerekçelendirilmesinin yol açtığı iddia edilen bir diğer yanlış türü ise, yanlış ikileme (*bifurcation / either-or*) yanılıdır. Corlett ve Cangelosi'nin işaret ettiği bu yanlış şu şekilde bir çıkarıma dayanmaktadır:

1. Ya geleneksel Hristiyan teizminin Tanrı'sı veya benzer bir Tanrı vardır ya da Tanrı yoktur.
2. Geleneksel Hristiyan teizminin Tanrı'sı veya benzer bir Tanrı yoktur.
3. Dolayısıyla, Tanrı yoktur.⁵⁸

Buradaki temel problem, nasıl bir Tanrı'ya inanılmadığı veya nasıl bir Tanrı'nın varlığının inkâr edildiği tam olarak ortaya konulmaksızın birtakım teistik anlayışların gerekçelendirilmemesinin ateizmin gerekçelendirilmesine temel yapılmasıdır. Bu durumda, ateistik savunular yanlış biçimde ya mevcut teistik tasavvurdaki Tanrı'nın var olduğuna inanmanın gerekçelendirileceği ya da Tanrı'nın var olmadığına inanmanın gerekçelendirileceği şeklinde yanlış bir ikileme başvurmaktadır.⁵⁹ Geleneksel Hristiyan teizminin Tanrı'sının makul olmadığı şeklinde bir varsayımdan hareketle, ateizmin mantıksal olarak sağlam pozisyon olduğu sonucunu çıkarmanın çok güç olduğunu belirten Corlett, alternatif teistik hipotezler araştırılmaksızın ateizmin gerekçelendirilmiş olamayacağını belirtir. Çünkü bu şekilde bir akıl yürütme, yanlış ikileme yanılığının ilaveten yetersiz veriye dayanarak aceleci sonuçlara ulaşma veya genellemeler yapma (*hasty generalization*) yanılığının bir örneği olarak görülebilir.⁶⁰ Böylece geleneksel Hristiyan teizminin Tanrı'sının çürütülmesinin kategorik olarak (kelimenin sıkı manasıyla vardır veya yoktur gibi) veya yüksek olasılıkla Tanrı'nın var olmadığını gerektirdiği şekilde bir sonuçtan bahsetmek uygun ve tutarlı görünmemektedir.⁶¹

Denilebilir ki bir ateist, öncelikli olarak, neye karşı, hangi spesifik Tanrı'ya karşı olduğunu ortaya koymalıdır. Sadece spesifik bir teistik veya dini inancın eleştirilmesi ile ateizmin gerekçelendirilmeye çalışılmasında, ateistin “p V q” ile “p V ~p” arasında bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Bu durum, “p V q” ile mantıkta “p V ~p” şeklinde ifade edilen üçüncü halin imkansızlığı (*the principle of excluded middle*) ilkesine referansta bulunuyor görünmektedir. Ancak ateistik gerekçelendirmede karşılaşılan durum şu şekildedir: Ateist, p V ~p'den yola çıkarak ~p'yi q'ya endeksleyip, ~q ise o halde ~p gibi uygun olmayan bir sonuca ulaşmaktadır. Buradaki “q”, spesifik bir teistik veya dini inancı karşılamaktadır. Ancak ~p'nin içerisinde q olabileceği gibi, r, s gibi başka inançların bulunması da mümkündür. Dolayısıyla, sadece q'nun nefyi ile ~p'nin temellendirilmesinin düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, ateistik inancı burada ~p olarak düşünecek olursak, ateistin hangi inancı çürüttüğünün netleştirilmesi ve bunun yeterli olup olmadığının değerlendirilmesi gerekir.

Kaldı ki delillendirme meselesi birtakım sübjektif ve objektif koşullardan da bağımsız değildir. Sübjektif koşulları açısından bakıldığında, kişinin bilmemesi o şeyin delilinin olmadığı anlamına gelmediği gibi, delili bilinmeyen her şeyin reddedilmek zorunda olduğu şeklinde bir düşünce de uygun görünmemektedir. Benzer şekilde, delillendirme meselesinin objektif yönü açısından düşünüldüğünde, kendisi için delil bulunmayan her şeyin reddedilmesi gerekir gibi bir düşünce de temellendirilmeye muhtaç görünmektedir.

Bununla bağlantılı olarak, negatif ateizmin gerekçelendirilmesinde “bütün mevcut gerekçelerin (*all available reasons*)” yetersiz olduğu iddiasından da hareket edilir. Bu yöntem şu ana kadar Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen bütün argümanların başarısız olduğu varsayımını içerir. Martin'in ifadeleriyle negatif ateizmin bu şekilde nasıl temellendirilmeye çalışıldığına açıklık getirilecek olursa;

“... Negatif ateizm lehine kesin bir durum ortaya konulmasa da Tanrı inancının gerekçeye dayanmak zorunda olduğunu ve tamamen iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığa inanmak için bütün mevcut gerekçelerin yetersiz olduğunu varsaymak için uygun bir durum ortaya konulabilirse, negatif ateizm mevcut bilgilerimizle ilişkili olarak dar manada gerekçelendirilmiş olacaktır. Bu tarz gerekçeler, gerekçelendirilmiş inanç için gerekli olduğunda, eğer tamamen iyi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığa inanmak için bütün mevcut gerekçelerin yetersiz olduğunu varsaymak için iyi temellere sahipsek bu durumda insanlar böyle bir varlığın var olduğuna dair inanca sahip olmama noktasında gerekçelendirilmiş olacaktır.”⁶²

Martin burada tezini birtakım varsayımlara dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın var olduğuna inananların, inançlarında

⁵⁸ Corlett - Cangelosi, “Atheism and Epistemic Justification”, 93.

⁵⁹ Corlett, *The Errors of Atheism* (New York: Continuum, 2010), 49-50; Corlett - Cangelosi, “Atheism and Epistemic Justification”, 94.

⁶⁰ Corlett, “Dawkins' Godless Delusion”, *International Journal for Philosophy of Religion* 65/3 (2009), 128-131.

⁶¹ Corlett, *The Errors of Atheism*, 52.

⁶² Martin, *Atheism*, 39.

rasyonel olabilmelerini zımnen Tanrı'nın var olduğuna ulaştıracak güçlü ve başarılı argümanlara sahip olma şartına bağlamasıdır. Buna bağlı olarak ikinci varsayımı ise, bir kişinin bu yönde sunulan argümanların zayıf ve başarısız olduğu konusunda gerekçelendirme eğiliminde olması durumunda, bunun Tanrı'nın var olduğuna inanmanın rasyonel olmadığını da gerekçelendirebileceği şeklindedir.⁶³ Delilci pozisyonun bir gereği olarak Martin, bir önermenin makul olup olmadığını o önerme hakkında öne sürülen delillere bağlamaktadır. Bununla birlikte teizmi eleştiri noktasında teizm lehine olan delillerin şu an için yeterli olmadığı düşüncesi bir dereceye kadar anlaşılır olsa da bunun negatif ateizmin gerekçelendirilmesi, hatta negatif ateizmin bu durumda zorunlu pozisyon olduğu düşüncesi için bir dayanak oluşturması beklenemez.

Negatif ateizmin temellendirilmesi için başvuru ve teistler tarafından ileri sürülen epistemik veya pragmatik temellere dayanan argümanların tamamının "bütün mevcut gerekçeler" in kapsamında değerlendirilebileceği öne sürülebilir. Martin, negatif ateizmini temellendirmesini, teistler tarafından şu ana kadar ileri sürülen argümanları detaylı ve kapsamlı bir biçimde eleştirisine veya çürütmesine bağlamakla birlikte, teistler tarafından böyle bir varlığın var olduğuna dair yeni argümanların ileri sürülebileceğine olanak tanır. Diğer yandan, bunun daha önceki düşünürlerin öne sürdüğünden farklı bir şey olamayacağını da ekleyerek neredeyse olanaksız görülmesi gerektiğini savunur.⁶⁴ Peki, bütün mevcut delillerin sadece şu ana kadar ortaya atılan deliller ile sınırlandırılmasının ve gelecekte buna dair delil öne sürülmesinin olanağının önünün kapatılmasının ne gibi bir temeli olabilir? Oppy'nin ifade ettiği gibi, Martin kendisinin tartıştığı belirli delillerin ilgili bütün delillerin özünü oluşturduğuna dair herhangi bir gerekçe öne sürmez.⁶⁵ Tanrı'nın var olduğu ile ilgili mevcut gerekçe kavramının içerisine, henüz açığa çıkmamış olan delillerin girmesi söz konusu ise Moser'in de ifade ettiği gibi, bu durum ateizm ile ilgili güvenilir sonuçlara yol açacaktır. Zira Tanrı'nın varlığı lehine olan daha önce açığa çıkmamış delillerin açığa çıkması ile bu durumun, ateizmin bu delilleri hesaba katmadan oluşan savunusuna üstün gelmesi mümkündür.⁶⁶

Diğer taraftan, ateistin burada mevcut delil gibi ne içerdiği belirsiz görünen bir kavrama dayanarak, Tanrı'nın var olduğuna inanmama yönünde bir çıkarımda bulunması hakkında ne söylenebilir? Tanrı'nın var olduğunu güçlü bir biçimde destekleyen, ancak ateistin kendisinin şu an için erişiminin bulunmadığı delillerin bulunma ihtimali, bu çıkarımı şüpheli duruma düşürür. Moser'a göre, delilci ateizmin yalnızca kişinin sahip olduğu delillere dayanması, epistemik dirençlilikten yoksundur. Oysa biz, genellikle, sadece kişinin sahip olduğu delilleri değil, aynı zamanda kişinin güçlük çekmeden elde edebileceği başka birtakım delilleri de değerlendirmeye çalışırız. Dolayısıyla, mevcut delil kavramını sadece hali hazırda sahip olunan delillerle sınırlamak makul değildir. Bu durumda delilci bir bakış açısından ateizmin tutarlı bir biçimde gerekçelendirilebilmesi için hem şu anlık kendilerine açık bütün mevcut delillerin yeterince anlaşılması hem de mevcut delilleri sadece kendilerine açık delillerle sınırlamaması ve gelecekte ortaya çıkabilecek delillere imkân tanımaları gerekmektedir. Kaldı ki delilin bizâtihi ikna ediciliği ile kişinin o delille ikna olup olmaması birbirinden ayrıdır.

Delilci ateistler açısından açık olmayan delillerin Tanrı'nın varlığı lehine güçlü deliller içermeye ihtimali üzerinde duran Moser, bu soruya ateistlerin olumsuz cevap vermesi durumunda döngüsellğe düşeceklerini savunur.⁶⁷ Bu durum delilin bu şekilde olduğunu varsayarak zaten ulaşmak istedikleri sonucu (herhangi bir delile dayanmaksızın) öngördükleri anlamına gelir. Bu ise, bu yöntemin kullanılmasının delilci bir bakış açısına ne kadar uygun olduğu sorusunu akla getirmektedir. Zira kendileri için açık olmayan delillerin güçlü deliller olamayacağı şeklindeki bir iddianın kendisi de temellendirilmeye muhtaçtır.

Özellikle Martin'in bu yolla negatif ateizmi (buradan hareketle de pozitif ateizmi) temellendirmeye çalışmasına tekrar dönülecek olursa; Martin'in, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen mevcut delillerin çürütülmesine dayanarak negatif ateizmin rasyonel olarak gerekli (*required*) pozisyon olduğu iddiası temellendirilebilir mi? Herhangi bir önermesine inanma söz konusu olduğunda, rasyonel olarak izin verilebilir olması ile gerekli olmasının farklı şeyler olduğuna dikkat çeken Oppy, Martin'in amacının, ateizmin rasyonel olarak gerekli pozisyon olduğunu ve Tanrı inancının ise rasyonel olarak izin verilebilir pozisyon olmadığını göstermek olarak ifade eder. Ancak Oppy'ye göre Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülen argümanların eleştirisi olsa olsa ateizmin rasyonel olarak izin verilebilir olduğunu, teizmin ise rasyonel olarak gerekmediğini gösterme noktasında katkı sağlayabilir.⁶⁸ Denilebilir ki teizmin eleştirisi ile en fazla onun lehine argümanların zayıflığı sonucuna ulaşılabilir. Buradan ateizm lehine bir argüman çıkarmak güç görünmektedir. Rasyonel olarak herhangi bir önermenin veya

⁶³ Graham Oppy, "Atheism: A Retrospective", *Philo* 10/1 (2007), 42.

⁶⁴ Martin, *Atheism*, 39. Martin teleolojik argümanı değerlendirdiği başka bir yerde, şu ana kadar öne sürülen argümanların başarısızlığından gelecekte bu yöndeki çabaların da aynı şekilde başarısız olacağına dair tümevarımsal bir çıkarımda bulunmamızın makul olduğunu savunur. Bk. Martin, *Atheism*, 153.

⁶⁵ Oppy, "Atheism: A Retrospective", 48.

⁶⁶ Paul K. Moser, "Undermining the Case for Evidential Atheism", *Religious Studies* 48/1 (2012), 85.

⁶⁷ Moser, "Undermining the Case for Evidential Atheism", 87.

⁶⁸ Oppy, "Atheism: A Retrospective", 43-44.

buna bağı olarak bir pozisyonun gerekli olduğu şeklindeki bir iddia, o pozisyonun doğruluk koşulları hakkında konuşmayı gerektirir. Tanrı'nın varlığı lehine delillerin çürütüldüğü veya bulunmadığının iddia edilmesi ise herhangi bir önermenin doğruluğu konusunda pozitif bir iddiada bulunmaktan farklıdır. Kaldı ki Tanrı'nın varlığı lehine delilin bulunmaması durumunun Tanrı'nın var olmadığı şeklinde bir doğruluk iddiasını rasyonel olarak gerektirdiğine ne ölçüde ve ne zamana kadar katkı sunabileceği de önemli bir sorudur.

Delillendirme meselesinin sübjektif boyutu ve mevcut delillerin doğası açısından düşünüldüğünde ateizmin rasyonel olarak gerekli pozisyon olduğu sonucuna ulaşmak için kişinin bütün delillere erişiminin olmadığı, bu delillerin kendisi için açık olmadığı düşünülebileceği gibi yeterince anlaşılabilir de düşünülebilir. Moser'in de ifade ettiği gibi pozitif delilci ateistlerin kendilerine açık olmayan delillerin bulunma ihtimali nedeniyle bu tarz delillere sahip olmamalarının bizatihi kendisi ateizmin bir temeli olarak düşünülemez.⁶⁹ Bir şeyin temellendirilebilmesinin karşı tarafın çürütülmesine bağlı olduğu şeklindeki böyle bir düşünce doğru görünmemektedir. Karşı delillerin çürütülmesinden bağımsız olarak ikna edici ve tutarlı pozitif deliller öne sürülmediği sürece ateizmin rasyonelliğinden söz etmek güçleşecektir.

SONUÇ

Yokluğu ispatlamanın mahiyeti anlaşılmadan, yokluğun doğruluk koşullarından bahsetmeden bir varlığın yokluğu hükmüne varmanın meşruiyeti tartışmalıdır. Ateistin Tanrı'nın var olduğuna inanmayan kişi olarak ele alınması ateizmin doğruluk koşulları üzerinde konuşmayı zorlaştırmaktadır. "Tanrı vardır" iddiasının önermesel doğruluk koşulları üzerinde konuşulmadığı sürece, negatif ateist sadece kendisinde Tanrı inancının bulunmadığı şeklinde bir tutumun var olduğuna doğruluk atfetmiş olacaktır. Kendi pozisyonunun anlamlı hâle gelebilmesi, kendisindeki inançsızlık hâlini ortaya koymasından ziyade "Tanrı vardır" önermesini çürütmesine bağlıdır. Buna ilaveten rasyonel bir ateizm savunusundan bahsedebilmemiz için ateistten beklenen doğrudan "Tanrı yoktur" önermesinin doğru olduğu hükmüne sığmamak değil, bu önermenin neden doğru olduğuna inandığına dair pozitif gerekçeler sunmaktır.

Bu noktada ateistlerin teistlerin delillerini çürütmesi ile teizmin kendisinin çürütülmesinin arasındaki ayrımın önemine dikkat çekilmelidir. Zira teistlerin argümanını çürütmek, ateizm konusunda Tanrı'nın var olmadığı iddiasını öne süren kategorik bir yargı için yeterli olmayacaktır. Ateizmi bu iddiadan bağımsız negatif bir yolla tanımlamak açıklayıcı ve makul görünmediği için bu şekilde kategorik bir yargı olması durumunda da pozitif bir tez olarak ele almamız kaçınılmazdır. Denilebilir ki teistlerin, ateistlerin argümanlarını çürüterek teizmi gerekçelendirmesi ne kadar makul ise ateistlerin de teistlerin argümanlarını çürüterek ateizmi gerekçelendirmesi o kadar makuldür. Delilci açıdan bakıldığında delilin bulunmadığının veya yetersizliğinin gösterilmesi yoluyla ateizmin temellendirilmesi ikna edici görünmemektedir.

Tanrı'nın yokluğunu doğrudan göstermeyle ilgili olarak talep edilebilecek en başta gelen delil türü *a priori* delil veya çürütmedir. Ateistin, "Tanrı vardır" iddiasına, tecrübede desteklenmediği için karşı çıkmasının yokluğu temellendiremediğini ifade etmeliyiz. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olmadığına inanma şeklindeki bir hüküm doğruluk iddiasında bulunmayı gerektirdiğinden bu iddianın kesin bir biçimde temellendirilebilmesi ise mantıksal tutarlılığı ve *a priori* delili gündeme getirmektedir. Böylece şunu ifade edebiliriz ki kendisi de temellendirilmesi gereken bir yaklaşım olarak ateistik pozisyonun, teizmin lehine delil bulunmamasına veya yetersiz olmasına dayanarak gerekçelendirilmesi yeterli olmayacaktır. Ateizmin yokluk iddialarını kesin bir biçimde ispatlayabilmesi için, Tanrı kavramının kendi kendisiyle çelişkili ve tutarsız olduğunun gösterilmesi gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Konunun belirlenmesindeki ve şekillenmesindeki katkılarından ve değerli rehberliğinden dolayı Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e içten bir teşekkür borçluyum.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgment: I owe a sincere debt of gratitude to Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber for his contributions and valuable guidance in identifying and shaping the topic.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet. "Ateizm ve Çıkmazları". *AÜİFD* 24/1 (Haziran 1981), 187-204.

Bell, Martin. "Review: Is There Room for Agnosticism?". *Religious Studies* 29/4 (Aralık 1993), 543-553.

⁶⁹ Moser, "Undermining the Case for Evidential Atheism", 90.

- <https://doi.org/10.1017/S0034412500022587>
- Bullivant, Stephen. "Defining 'Atheism'". *The Oxford Handbook of Atheism*. ed. Stephen Bullivant & Michael Ruse. 11-21. New York: Oxford University Press, 2013.
- Clifford, W. K. "The Ethics of Belief". *The Rationality of Belief in God*. ed. George I. Mavrodes. 152-160. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1970.
- Copan, Paul. "Atheism and The Burden of Proof". *Enrichment* (2013), 26-29.
- Copi, Irving M. vd. *Introduction to Logic*. New York: Pearson, 14. Basım, 2014.
- Corlett, J. Angelo. "Dawkins' Godless Delusion". *International Journal for Philosophy of Religion* 65/3 (Haziran 2009), 125-138. <https://doi.org/10.1007/s11153-008-9187-4>
- Corlett, J. Angelo. *The Errors of Atheism*. New York: Continuum, 2010.
- Corlett, J. Angelo - Cangelosi, Josh. "Atheism and Epistemic Justification". *International Journal for Philosophy of Religion* 78/1 (Eylül 2015), 91-106. <https://doi.org/10.1007/s11153-014-9484-z>
- Cornman, James W. vd., *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 4. Basım, 1992.
- Craig, William Lane. "Theism Undefeated". *God?: A Debate Between A Christian and An Atheist*. Craig, William Lane - Sinnott-Armstrong, Walter. 107-128. New York: Oxford University Press, 2004.
- Draper, Paul. "Atheism and Agnosticism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 5 Ağustos 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/>
- Evans, C. Stephen. "Normative Objections to Atheism". *A Companion to Atheism and Philosophy*. ed. Graham Oppy. 491-505. Hoboken: Wiley, 2019.
- Hanson, Norwood Russell. "The Agnostic's Dilemma". *Faith & Reason*. ed. Paul Helm. 338-342. New York: Oxford University Press, 1999.
- Jacoby, Henry. "Is Agnosticism Unreasonable?" *Sophia* 30 (Ekim 1991), 35-41. <https://doi.org/10.1007/BF02789731>
- Krabbe, Erik C. W. "Appeal to Ignorance". *Fallacies: Classical and Contemporary Readings*. ed. Hans V. Hansen - Robert C. Pinto. 251-264. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Lovering, Rob. *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers*. New York & London, Bloomsbury Academic, 2013.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Martin, Michael. "Response to Bell" *Religious Studies* 29/4 (Aralık 1993), 555-558. <https://doi.org/10.1017/S0034412500022599>
- Martin, Michael. "General Introduction". *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 1-7. New York: Cambridge University Press, 2007.
- McCabe, Joseph. "Atheism". *A Rationalist Encyclopedia: A Book of Reference on Religion, Philosophy, Ethics, and Science*. 36-37. London: Watts & Co., 2. Basım, 1950.
- McCraw, Benjamin W. "Appeal to Ignorance". *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy*. ed. Robert Arp vd. 106-111. New Jersey, West Sussex: John Wiley & Sons, 2019.
- McGrath, P. J. "Atheism or Agnosticism". *Analysis* 47/1 (Ocak 1987), 54-57. <https://doi.org/10.2307/3328711>
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: İSAM, 2008.
- Moser, Paul K. "Undermining the Case for Evidential Atheism" *Religious Studies* 48/1 (Mart 2012), 83-93. <https://doi.org/10.1017/S0034412511000114>
- Morris, Thomas V. "Agnosticism". *Analysis* 45/4 (Ekim 1985), 219-224. <https://doi.org/10.1093/analys/45.4.219>
- Oppy, Graham. "Atheism: A Retrospective". *Philo* 10/1 (2007), 35-58. <https://doi.org/10.5840/philo20071014>
- Ögcem, Ergin. *Ateizmden Akılın Tanrısına*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga - Nicholas Wolterstorff. 16-93. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Plantinga, Alvin. "Is Atheism Irrational?" (Görüşmecisi: Gary Gutting, Görüşme Transkripsiyonu). *The New York Times* (9 Şubat 2014). <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2014/02/09/is-atheism-irrational/?smid=pl-share>
- Plantinga, Alvin. "Theism, Atheism and Rationality", Erişim 12.02.2021. <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>
- Robinson, Richard. "Arguing from Ignorance". *The Philosophical Quarterly* 21/83 (Nisan 1971), 97-108. <https://doi.org/10.2307/2218332>
- Rowe, William L. "Atheism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. 1/530-534. London & New York: Routledge, 1998.
- Russell. Bertrand. "Is There a God?". *Atheism: A Reader*. ed. S. T. Joshi. 87-94. New York: Prometheus Books, 2000.

- Scriven, Michael. *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "The Argument from Ignorance". *The Improbability of God*. ed. Michael Martin - Ricki Monnier. 380-384. New York: Prometheus Books, 2006.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. New York: Prometheus Books, 1979.
- Smith, George H. *Why Atheism?*. New York: Prometheus Books, 2000.
- Stubenberg, Leopold. "The Principle of Disbelief". *Analysis* 48/4 (Ekim 1988) 184-190. <https://doi.org/10.2307/3328496>
- Tindale, Christopher W. *Fallacies and Argument Appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Tooley, Michael. "Does God Exist?". *Knowledge of God*. Alvin Plantinga - Michael Tooley. 70-150. Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2008.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Walters, Kerry. *Atheism: A Guide for the Perplexed*. New York & London: Continuum Books, 2010.

EXTENDED SUMMARY

The question of whether atheism is a position that needs justification and under what conditions a rational justification can be mentioned is as important as the problem of justification of theism. The evaluation of the methodology that atheistic thought presents depends first on a conceptual analysis of what atheism is and then on answering whether atheistic thought makes a truth claim. This article examines what kind of justification is set forth if atheism is defined negatively as non-belief or absence of belief in God. If atheism is considered as the absence of belief, does this imply that it is exempt from justification? Do not atheists have the burden of proving that the proposition "God exists" is false and the proposition "God does not exist" is true? When it comes to atheistic justification, two different approaches emerge: the absence of evidence approach and the evidence of absence approach. The article discusses whether the denial of the proposition "God exists" is necessary when there is insufficient evidence for its truth. Can the absence of evidence approach be used to support the believing the non-existence of God and the idea that atheism is a necessary position? Based on this, it is possible to make the following assumption: Just as the denial of the proposition "God exists" becomes necessary when there is insufficient evidence for its truth, the denial of the proposition "God does not exist" also becomes necessary when there is insufficient (positive) evidence for its truth. Therefore, the absence of evidence approach may lead to undesirable consequences for atheism. One of the fundamental bases for atheists is comparing the existence of imaginary beings to the existence of God when there is insufficient evidence. Accordingly, just as it would be absurd to be agnostic when there is insufficient evidence for the existence of imaginary beings, it would also be absurd to be agnostic when there is insufficient evidence for the existence of God. However, the legitimacy of this analogy is debatable. While there is strong (positive) evidence for the non-existence of imaginary beings, asserting the same for God is difficult. It is emphasized here that the absence of evidence for the existence of God is different from having evidence for the non-existence of God. Another problematic approach discussed in the article is the transition from negative atheism to positive atheism when there is insufficient or no evidence for the existence of God. This approach, based on the assumption that strong positive evidence is not needed for the justification of atheism, can be seen as leading to fideistic thinking. On the other hand, this approach contradicts the evidentialist principle that atheists often reference, which suggests that even if there is no evidence, the method can justify atheism. The absence of evidence approach can be considered as an argument based on the fallacy called the argument from ignorance, which relies on a lack of knowledge. According to this argument, if there is no evidence or knowledge supporting the truth of a proposition p , one can conclude that the negation of p ($\sim p$) is true. Similarly, this argument suggests that the lack of evidence or knowledge for the truth of $\sim p$ can lead to the conclusion that proposition p is true. However, how ignorance can serve as the basis for a claim of knowledge is another question. Another fallacy that arises when the absence of evidence approach is used to justify atheism is the false dilemma; for example, taking the concept of God adopted by Christian theism and presenting a dilemma as follows: "Either the God of Christian theism exists, or God does not exist. The God of Christian theism does not exist. Therefore, God does not exist." However, it seems unreasonable to reach the conclusion that the perfect God of theism does not exist by criticizing problematic theistic views. Ultimately, it should be overlooked that there can be various subjective and objective dimensions in the matter of proof. Concluding that something does not exist based on the lack of knowledge about evidence does not seem appropriate. The lack of knowledge about the evidence may be due to ignorance on the part of individual or it could be because there are evidences that are not yet apparent to them. It is also quite assertive to say that all theistic evidence has been ultimately refuted. It is also possible that the person may not have established the appropriate epistemic relationship with this evidence. The refutation of theistic evidences does not mean the refutation of theism and it is not powerful enough to lead to the conclusion that atheism is true. The discussion of the truth conditions of atheism depends on whether atheists provide evidence that the proposition "God exists" is false and the proposition "God does not exist" is true. If atheism is defined negatively as the absence of belief and if there is no burden of proof for atheists, then atheists will not mean anything other than a person who has an attitude of not believing. From an evidentialist perspective, inferring that atheism is true without presenting evidence seems internally inconsistent.

Consumer Boycotts and Jurisprudential Challenges Related to Identifying Their Legal Cause ('Illah)

Tüketici Boykotları ve Onların İletinin Tespitine İlişkin Fikhî Problemler

Ozat SHAMSHIYEV 

Social Sciences University of Ankara,
Institute for Islamic Studies,
Interdisciplinary Department of Islamic
Economics and Finance, Ankara, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ozat SHAMSHIYEV
E-mail: ozat.shamshiyev@asbu.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 05.03.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 23.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 11.06.2024

Cite this article as: Shamshiyev, Ozat.
"Consumer Boycotts and Jurisprudential
Challenges Related to Identifying Their
Legal Cause ('Illah)". *Journal of Ilahiyat
Researches* 61/1 (June 2024), 179-193.

Atıf: Shamshiyev, Ozat. "Tüketici
Boykotları ve Onların İletinin Tespitine
İlişkin Fikhî Problemler". *İlahiyat Tetkikleri
Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 179-193.



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT

Recently, consumer boycott has been used as an economic weapon and a tool of passive resistance. There are several dimensions to consumer boycott, which serves as a means for Muslim communities to assert their will and to make their voices heard. This study primarily examines the legal (fiqhi) justifications for consumer boycott. The main objective of the study is to identify the reasons (causes) that lead Muslims to engage in consumer boycott. In addition, a secondary objective of our study is to present the problems that may arise in issuing fatwas in relation to the identified causes and abiding by the consequences of these causes. The qualitative analysis method was used to achieve the objective of the study. This analysis was largely carried out using literature and content analysis techniques. Classical jurisprudential principles (uşûl al-fiqh), principles of issuing fatwas (uşûl al-iftâ), consideration of consequences (i'tibâr al-ma'âlât) and principles of Islamic governance (al-siyâsah al-shar'iyah) were also highlighted in the research methodology. According to our findings, the concept of boycott is not commonly found in classical jurisprudential sources. The rulings on boycott are more implicitly addressed in issues regulating commercial relations with non-Muslims. As far as contemporary literature is concerned, there are numerous studies on Muslim consumer boycott from different perspectives. However, there is a gap in the literature regarding the identification of the cause of boycott. As a result, four causes of boycott have been identified: "disrespect for Muslim dignity", "insulting religious values", "supporting the enemy in a state of war with Muslims", and "political interests and general welfare of Muslims". Some issues related to the practical application of these grounds are also discussed. In addition, the author raises the question of whether threatening the hâlâl and healthy nutrition of Muslim communities is a reason for boycott and suggests it as a topic for further research.

Keywords: Islamic Law, Consumer Boycott, Fiqh Analysis, Jurisprudential Challenges, The Ratio Legis ('illah).

ÖZ

Son dönemlerde tüketici boykotu bir ekonomik silah ve bir pasif direniş aracı olarak kullanılmaktadır. Müslüman toplumların iradelerini ortaya koymada ve seslerini duyurmada başvurdukları bir vasıta olan tüketici boykotunun birçok boyutu söz konusudur. Bu çalışmada tüketici boykotunun özellikle fikhî gerekçeleri incelenmektedir. Çalışmanın esas amacı Müslümanları tüketici boykotuna sevk eden sebeplerin (illetler) tespit edilmesidir. Bununla birlikte tespit edilen illetlerle ilgili olarak fetvâ verilirken ve illetin gereğine göre amel edilirken karşılaşılabilecek problemlerin sunulması da çalışmamızın ikincil bir amacıdır. Çalışmanın hedefine ulaşılırken nitel analiz yöntemine başvurulmuştur. Söz konusu analiz büyük ölçüde literatür ve içerik incelemesi tekniğine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın metodolojisinde klasik fıkıh usûlü, fetvâ usûlü, i'tibâr'u'l-me'âlât ve siyâset-i şer'iyye gibi mefhumlara da dikkat çekilmiştir. Tespitlerimize göre klasik fıkıh kaynaklarında boykot mefhumuna pek rastlanmamaktadır. Boykotla ilgili hükümler daha çok gayrimüslimlerle ticari ilişkileri düzenleyen konularda zımnen ele alınmaktadır. Güncel literatüre gelince, Müslüman tüketici boykotu ile ilgili farklı açılardan yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Ancak literatürde boykotun illetinin tespiti ile ilgili bir boşluk söz konusudur. Sonuç olarak "Müslüman onurunun ayakta kalmasına alınması", "dini değerlere hakaret edilmesi", "Müslümanlarla savaş hâlindeki düşmana destek verilmesi" ve "Müslümanların siyasi çıkarları ve genel maslahatı" olmak üzere dört illet tespit edilmiş ve bunların uygulama boyutu ile ilgili birtakım sorunlara değinilmiştir. Ayrıca yazar tarafından "Müslüman toplumun helal ve sağlıklı beslenmesine yönelik tehdit oluşturmanın" bir boykot illeti olup olmayacağı tartışmaya açılarak sonraki araştırmacılara bir konu önerisinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Tüketici Boykotu, Fikhî Analiz, Fikhî Problemler, illet.

INTRODUCTION

"If I must die, you must live to tell my story..."

Refaat Alareer

Boycotting is a deliberate and organized effort to abstain from buying, using, or dealing with a person, organization, or country as a form of protest, typically to convey disapproval or objection to their actions, policies, or practices. The term originated from the Irish Land League's activities in the late 19th century when Charles Boycott, an English land agent in Ireland, faced a collective refusal by the local community to deal with him. This refusal included refusing to work for him, sell goods to him, or engage in any business transactions, leading to emerging of the term "boycott".¹

"A boycott is a voluntary refusal, by one or several parties, to have relations with a particular target in order to express disapproval or to impose certain conditions so as to settle some political, economic or social issues, led by motivations of an instrumental, psychological, moral, economic, or cultural order".²

Boycotting can take various forms, such as consumers refusing to buy products from a particular company due to ethical or other concerns, employees striking to protest against unfair labor practices, or countries imposing trade embargoes as a means of political protest or coercion.

Boycotts involving actors and different levels can be classified as follows: a) a boycott of society; b) a boycott of authorities; c) a boycott of international bodies.³ Within the scope of this study, our focus is on the societal boycott of Muslim communities. On the other hand, there are types of boycotts such as political, commercial, academic, sports, and consumer boycotts.⁴ Among the mentioned options, this study will specifically concentrate on consumer boycotts.

Some scholars categorize boycotts into various types, including direct and indirect, primary and secondary ones.⁵ Monroe Friedman, in particular, introduces a nuanced classification system, highlighting three distinct types of boycotts: obstructionist, secondary, and surrogate boycotts.⁶ Direct and indirect boycotts refer to the immediate or mediated nature of the action, with direct boycotts involving a direct refusal to support, while indirect boycotts may employ more subtle means. On the other hand, primary and secondary boycotts distinguish between the primary target of the boycott and those indirectly affected.⁷ Friedman's classification delves further into the motives and dynamics of boycotts. Obstructionist boycotts aim to directly impede or obstruct a targeted entity, while secondary boycotts involve efforts to influence third parties associated with the primary target. Lastly, surrogate boycotts operate through the endorsement or rejection of substitutes, offering a unique perspective on how boycotts can manifest in various forms. This multi-dimensional classification system enriches our understanding of the diverse strategies and motivations behind boycotts, providing a comprehensive framework for studying this form of collective action.

Returning to the core of our study, in fact, there are various definitions of the term "consumer boycott", most of which focuses on its particular aspect.⁸ However, because of its comprehensive nature, we prefer the following definition:

"...an attempt by one or more parties to achieve certain objectives by urging individual consumers to refrain from making selected purchases from one or more target organizations in the marketplace."⁹

Apparently, consumer boycott is a non-violent means of expressing discontent or attempting to bring about change by leveraging economic or social pressure. Similarly, consumer boycotts can be a powerful form of resistance and protest, with

¹ Monroe Friedman, *Consumer Boycotts: Effecting Change Through the Marketplace and Media* (Routledge, 2002), 6, 36; Donald Rutherford, *Routledge Dictionary of Economics* (London: Routledge, 2002), "boycott".

² Fawzi Dekhil et al., "Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott: The Moderating Effect of Brand Loyalty - the Case of Coca-Cola", *Journal of Islamic Marketing* 8/2 (2017), 311-312.

³ Anas Mohd Yunus et al., "The Concept of Boycott: A General Introduction", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10/9 (2020), 965.

⁴ Yunus et al., "The Concept of Boycott", 967.

⁵ Dekhil et al., "Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott", 312.

⁶ Monroe Friedman, "Ethical Dilemmas Associated with Consumer Boycotts", *Journal of Social Philosophy* 32/2 (2001), 236-237.

⁷ Yunus et al., "The Concept of Boycott", 966.

⁸ Jill Gabrielle Klein et al., "Why We Boycott: Consumer Motivations for Boycott Participation", *Journal of Marketing* 68 (2004), 92.

⁹ Sankar Sen et al., "Withholding Consumption: A Social Dilemma Perspective on Consumer Boycotts", *Journal of Consumer Research* 28/3 (2001), 402.

the potential to bring about social and economic change. Resistance is commonly characterized as a form of evasion behavior,¹⁰ prompting an examination of the dynamics between those opposing resistance and the prevailing structures of dominance. The act of resistance results in a form of opposition manifesting as “attitudes involving limitations on consumption or a deliberate choice not to make purchases”, exemplified by actions like boycotts.¹¹

Boycotting is often driven by religious, moral, ethical, political, or social reasons, and its effectiveness depends on factors like public support, media attention, and the targeted entity’s response.¹²

In the relevant literature, terms such as ban, sanction, embargo, moratorium, and veto are often used interchangeably with the term “boycott”.¹³ However, in classical Arabic fiqh literature, there is no specific terminology, to the best of author’s knowledge, that explicitly denotes the concept of “boycott”. In contemporary Arabic, the term “muqāṭa’ah” is now commonly used to convey the meaning of boycott, although its original meaning was the annual payment made by the individual using the waqf property.¹⁴

In the Islamic context, some researchers refer to consumer boycotts as “nonviolent resistance” and others as “consumer jihad”¹⁵ or “financial jihad” (al-jihād bi al-māl).¹⁶ Some studies describe Muslim consumer boycotts as “moral protest”.¹⁷ As it is evident in the literature review of this paper, Arabic sources¹⁸ in particular define it as “economic boycott” (al-muqāṭa’ah al-iqtisādiyyah), but we rather prefer to consider it as “consumer boycott”, one of the consequences of which may be economic concerns, among other effects.

As consumer boycotts are closely tied to the concept of consumption, it is pertinent to briefly highlight the significance of consumption for Muslims. The importance of consumption for Muslims lies in the intersection of religious values, personal identity, and global awareness. Consumption is not merely a matter of acquiring goods and services, but it also reflects an individual’s adherence to religious principles, expression of identity, and engagement with global issues. The relationship between consumption and Muslim consumer ethics is significant in the following ways:

Firstly, it encompasses a set of considerations that Muslim consumers apply when making their decisions, taking into account the impact of their choices on society and the environment. This reflects a sense of responsibility towards the wider community and the planet. Secondly, Muslim consumer ethics are not limited to ḥalāl concerns but also extend to global geopolitical events affecting the Muslim ummah, such as boycotts. This demonstrates a consciousness of the wider world and a desire to engage with it in a moral and ethical way. Finally, the commodification of Muslim consumer ethics in the ḥalāl industry fosters a Muslim identity market, which reflects a desire to express one’s religious identity in a globalized world. This reflects a humanistic dimension of seeking to express one’s identity and values in a world that can often feel homogenized and impersonal.¹⁹ Hence, consumer boycotts reflect a very crucial aspect of Muslim consumer ethics.

Consumer boycotts are important as a means for individuals to voice their concerns and align their purchases with their values, and to pressure companies or governments to adopt ethical practices. Their importance comes with serious economic consequences. These boycotts can result in significant lost sales, share price declines, brand damage, supply chain disruptions and regulatory scrutiny. While effective for social advocacy, consumer boycotts pose significant economic risks with far-reaching implications for targeted companies.

Muslim consumer boycotts can take shape as individual responses to specific events, expressions of social responsibility

¹⁰ Susan Fournier, “Consumer Resistance: Societal Motivations, Consumer Manifestations, and Implications in the Marketing Domain”, *Advances in Consumer Research* 25 (1998), 89.

¹¹ Dominique Roux, “Consumer Resistance: Proposal for an Integrative Framework”, *Recherche et Applications En Marketing (English Edition)* 22/4 (2007), 59-79.

¹² Seongyeon Shin - Sung-Wook Yoon, “Consumer Motivation for the Decision to Boycott: The Social Dilemma”, *International Journal of Consumer Studies* 42/4 (2018), 441.

¹³ Diana Lea, *Oxford Learner’s Thesaurus: A Dictionary of Synonyms*, ed. Jennifer Bradbery et al. (Oxford: Oxford University Press, 2011), “ban”, 47.

¹⁴ *Isra Compendium for Islamic Financial Terms: Arabic-English: International Shariah Research Academy for Islamic Finance* (Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2010), “muqāṭa’ah”, 292-293; Nazīh Hammād, *Mu’jam al-muṣṭalaḥāt al-māliyyah wa al-iqtisādiyyah fī lughah al-fuqahā* (Damascus: Dār al-Qalam, 2014), “muqāṭa’ah”, 434.

¹⁵ Leor Halevi, “The Consumer Jihad: Boycott Fatwas and Nonviolent Resistance on the World Wide Web”, *International Journal of Middle East Studies* 44/1 (2012), 53.

¹⁶ Khālid b. ‘Abdillāh al-Shamrānī, *al-Muqāṭa’ah al-iqtisādiyyah: ḥaqqiqatuhā wa ḥukmuhā* (Ed Dammam: Dār Ibn al-Jauzī, 2006), 44.

¹⁷ Kamaludeen Mohamed Nasir, “Islamic Revivalism and Muslim Consumer Ethics”, *Religions* 13/8 (2022), 7.

¹⁸ Which will be examined thoroughly in literature review section.

¹⁹ Mohamed Nasir, “Islamic Revivalism and Muslim Consumer Ethics”, 747.

against perceived injustices, or as acts fulfilling religious duties. In certain instances, religious authorities have issued fatwas,²⁰ providing religious rulings, endorsing the boycott of particular firms, companies, or countries.²¹ Notably, the BDS movement (Boycott, Divestment and Sanctions) stands out as a prominent example of a sustained and impactful Muslim consumer boycott. This movement, rooted in social responsibility and ethical considerations, has gained global attention for its advocacy against what it perceives as violations of international law and Palestinian rights.²²

In exploring the fiqhi aspects of consumer boycotts, our primary concern is not the uniformity of legal rulings, as fatwas can vary between mujtahids and in different cases. Instead, our focus is on the legal rationale (*'illah*) for consumer boycotts, recognising that the issuance of fatwas on specific products or brands is a nuanced jurisprudential matter with many variables. Our interest is not to provide a definitive account of the current state of consumer boycotts, but rather to explore the legal reasoning that leads jurists to issue different fatwas and the subsequent challenges associated with identifying the legal cause. Therefore, the central problem and research question of this study revolves around understanding the legal basis of consumer boycotts and the complexities involved in identifying legal causes, while recognising the multifaceted nature of this legal discourse.

The ratio legis, which denotes *'illah* in Islamic jurisprudence, refers to the legal cause or rationale behind a particular ruling or law.²³ It is a concept used to understand the underlying reason or purpose for the enactment of a specific legal provision. Identifying *the 'illah* is essential in Islamic legal reasoning, as it helps derive legal rulings by drawing analogies between different situations. The concept of *'illah* is closely associated with the principles of Islamic legal reasoning, particularly analogical reasoning (*qiyās*). *Qiyās* involves applying the legal reasoning used for known cases to new, similar cases where there is no explicit guidance in the Qur'ān or Sunnah. By understanding the *'illah* of a particular ruling, scholars can apply the underlying principles to new situations, ensuring that the legal framework remains relevant and adaptable to changing circumstances. For example, if a specific prohibition in the Qur'ān or Sunnah is based on the 'harm' caused by a particular action, the *'illah* would be the prevention of harm. Scholars can then apply this *'illah* to analogous situations where harm is present, even if the specific action is not explicitly mentioned in the original sources.²⁴

It's important to note that the concept of *'illah* is primarily employed within the context of Islamic jurisprudence, and as it shows the cause-and-effect relationship between the legal cause and boycott ruling, its application in *fiqh of boycott* requires a deep understanding of Islamic legal principles and methodologies. Accordingly, the primary focus of our study revolves around the inquiry (*research question*):

“What are the legal reasons behind consumer boycotts for Muslims?”

Subsequently, secondary inquiries include: *“Has classical or contemporary fiqh literature addressed this concern?”*, *“what are the associated challenges?”*, *“what implications arise from identifying specific types of 'illah?”* etc.

1. LITERATURE REVIEW

The existing body of literature can be categorized into two distinct domains. The first category encompasses studies focusing

²⁰ For the list of some boycott fatwas see. Leor Halevi, “The Consumer Jihad: Boycott Fatwas and Nonviolent Resistance on the World Wide Web”, 66-69; Contemporary scholars and fatwa bodies like 'Abdullāh b. 'Abdurrahmān b. Jabrīn, Yūsuf b. 'Abdullāh al-Qar āwī, Muḥammad Sa'īd Rama ān al-Būṭī, 'Abdurrahmān b. Nāṣir al-Sa'dī, Ḥamūd b. 'Aqlā al-Shu'aybī, 'Alī Muḥyiddīn al-Qaradāghī, Fu'ād 'Alī Mukhaymir, Hammām Sa'īd, Muḥammad Abū Fāris, Wahbah al-Zuhaylī, Ḥāmid al-Bayṭāwī, Fayṣal Mawlawī, Community of Palestinian Scholars, a delegation of 70 Sudanese mujtahids, and International Union of Muslim Scholars etc. are among those who advocated for and issued fatwas related to Muslim consumer boycotts based on aggressions against Muslims. While institutions like The Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta and scholars such as 'Abdul'azīz b. 'Abdullāh b. Bāzz, Muḥammad b. Ṣāliḥ b. al-'Uthaymīn, Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān, Nāṣir b. Sulaymān al-'Umar represent those who does not see any necessity in consumer boycotts, or economic boycotts as it is stated in Arabic, against oppressors. For detailed information see. Turkī b. 'Abillāh b. Fahd al-Rushūdī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah wa aḥkāmuhā fī al-fiqh al-Islāmī* (Riyad: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Master's Thesis, 2005), 174-195.

²¹ Shofiya Yusri Salma - Hedy Mustiko Aji, “What Drives Muslims to Boycott French Brands? The Moderating Role of Brand Judgement and Counterargument”, *Journal of Islamic Marketing* 14/5 (2023), 1355.

²² Marcelo Svirsky, “BDS as a Mediator”, *Concentric: Literary and Cultural Studies* 41/2 (2015), 45-74; Omar Barghouti, “BDS: Nonviolent, Globalized Palestinian Resistance to Israel's Settler Colonialism and Apartheid”, *Journal of Palestine Studies* 50/2 (2021), 108-125.

²³ M. Anton Athoillah - S. Al-Hakim, “Reinterpreting the Ratio Legis of the Prohibition of Usury”, *Middle East Journal of Scientific Research* 14/10 (2013), 1391.

²⁴ Abdullaṭīf Ibn Malak, *Sharḥ al-Manār*, ed. Ilyas Kaplan (Istanbul: Dār al-Irshād, 2014), 3/1608-1609; İbrahim Kafi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

on the broader concept of consumer boycotts within the Islamic framework. These investigations delve into the general dynamics, motivations, and implications of consumer boycotts in adherence to Islamic principles. The second category pertains to fiqh-related works, specifically exploring the jurisprudential considerations concerning Muslim participation in boycotts. These works analyze the legal and ethical dimensions, incorporating Islamic legal rulings to elucidate the principles guiding Muslim involvement in boycott activities.

1.1. General Studies

Dessy Kurmia Sari et al. conducted an investigation into the motivations driving Indonesian Muslim consumers to boycott foreign products. The objective of the study was to discern the underlying concepts guiding boycott behaviors among Muslim consumers and to delineate variances in motivations between student and non-student cohorts. Their findings challenge the notion that religious factors solely propel boycott decisions. For instance, the majority of participants cited the protection of local products as a primary reason for boycotting Chinese products.²⁵ Dekhil et al. conducted a comprehensive analysis focusing on the influence of religiosity on the decision-making process regarding participation of Muslims in boycott activities, as well as the subsequent impact of such boycotts on attitudes towards the targeted brand. Additionally, their research sought to evaluate the moderating role of brand loyalty within the various models proposed by the authors. The study's findings indicate that the level of religiosity emerged as a significant determinant influencing the inclination to engage in boycotts. Moreover, this decision exhibited a negative correlation with the attitudes held towards the boycotted brand, suggesting a detrimental effect stemming from participation in such boycott activities.²⁶ The paper by Khalil al-Hyari et al. aims to construct a conceptual model delineating the relationship between religious beliefs and consumer boycotts directed at specific products. Their findings underscore a robust connection between religiosity within Arabic/Islamic collectivist cultures and consumer behavior, particularly in the context of boycott actions. The study highlights the substantial influence of religious convictions on consumer behavior, notably in the form of boycott tendencies.²⁷

Several studies have delved into the phenomenon of Muslim boycotts directed towards specific brands, countries, or distinct groups. One notable paper by Paul Di Stefano and Mostafa Henaway explore nonviolent resistance within the South African context while seeking to establish connections with the ongoing BDS (Boycott, Divestment, Sanctions) campaign orchestrated by Palestinian civil society and international solidarity groups.²⁸ Another significant study by Shofiya Yusri Salma and Hendy Mustiko Aji aim to investigate the factors that potentially influence Muslim participation in a boycott movement against French brands in Indonesia. This research scrutinizes the moderating role of brand judgment and counterargument in shaping this participation.²⁹ Ibrahim Abosag and Maya F. Farah's study also delves into the impact of religiously motivated boycotts, exemplified by the Saudi Arabian boycott against Danish companies, on various facets of corporate brand image, customer loyalty, and product assessment.³⁰ We have a conference proceeding that investigates the motivations and willingness of Malaysian Muslim consumers to participate in a boycott which is instigated by the Palestinian-Israeli conflict in the Middle East and specifically targets American-originated firms operating within Malaysia.³¹ There is even a study examining the motivation of Muslim consumers to boycott the products of companies whose policies support LGBT legality.³² We also have two dissertations: one is a master's thesis elucidating the reasoning behind the creation of distinctiveness associated with the current endeavour to economically undermine Israel.³³ The other is a PhD dissertation that examines the factors driving Muslim consumers to boycott foreign brands.³⁴

²⁵ Dessy Kurnia Sari et al., "Boycotting Foreign Products: A Study of Indonesian Muslim Consumers", *Journal of Islamic Marketing* 8/1 (2017), 16-34.

²⁶ Dekhil et al., "Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott", 309-328.

²⁷ Khalil al-Hyari et al., "Religious Beliefs and Consumer Behaviour: From Loyalty to Boycotts", *Journal of Islamic Marketing* 3/2 (2012), 155-174.

²⁸ Paul Di Stefano - Mostafa Henaway, "Boycotting Apartheid From South Africa to Palestine", *Peace Review* 26/1 (2014), 19-27.

²⁹ Salma - Aji, "What Drives Muslims to Boycott French Brands?", 1346-1368.

³⁰ Ibrahim Abosag - Maya F. Farah, "The Influence of Religiously Motivated Consumer Boycotts on Brand Image, Loyalty and Product Judgment", *European Journal of Marketing* 48/11/12 (2014), 2262-2283.

³¹ Asmat-Nizam Abdul-Talib - Samshul-Amry Abdul-Latif, "The Willingness to Boycott among Malaysian Muslims", *GIMAC Conference Proceedings Advances in Islamic Business* (Cairo, 2012), 116-127.

³² Nur Asnawi et al., "Participation of Muslim Consumers in Boycotts of Global Companies' Products: Social Dilemma Perspectives", *Baltic Journal of Law & Politics* 16/3 (2023), 327-344.

³³ Jana Jevtic, *Global Muslim Boycott of MNCS as a Method of Economic Weakening of Israel* (Budapest: Central European University, Master's Thesis, 2009), 1-52.

³⁴ Dessy Kurnia Sari, *Investigating the Reasons Muslim Boycott Foreign Brands* (Perth: The University of Western Australia, Doctorate Thesis, 2015), 1-247.

1.2. Fiqh-related Studies

As far as we can find, there are two published books and two master's theses, accompanied by two scholarly articles, as part of the related literature. This collection of resources constitutes the basic academic material for our exploration of the subject matter at hand along with classical fiqh literature. In particular, the inclusion of the books and master's theses reflects the depth and academic rigour of the available literature and provides valuable insights for our scholarly pursuits.

After discussing the economic dimension of the boycott, al-Shamrānī³⁵ primarily focuses on the relationship between the boycott and jihad. Subsequently, he examines comprehensive principles related to economic boycott, the principle of *maṣlaḥah*, and the legal status of proposing an economic boycott, elucidating variations that arise in different circumstances.

Al-Sadūn³⁶ discusses the significance and potency of economic boycott. He enumerates examples of boycotts implemented in Islamic history. In the second part of the book, under the purview of political jurisprudence (al-siyāsah al-shar'īyyah), he delineates the principles and rules of economic boycott. In the subsequent section, he scrutinizes the current state of boycott in the Islamic world, offering a policy proposal for the effective execution of boycott activities. We believe that this study stands as the most comprehensive and qualitative work related to consumer boycotts.

In his master's thesis on economic boycott, al-Rushūdī³⁷ examines the topic through the lens of commercial transactions between Muslims and their adversaries. Subsequently, he delves into an analysis based on the perspective of the head of state, ordinary Muslims, and the classification and types of goods. He also scrutinizes contemporary fatwas. Additionally, the author, who explores economic boycott from various angles, puts forth several recommendations to support and endorse the current practice. There is another master's thesis, that explores the concept of economic boycott in Islamic jurisprudence, examining its legitimacy through forensic evidence and scholars' guidance. It covers economic dealings between Muslims and non-Muslims, historical examples, and the relationship with legitimate politics. The study includes an introduction, three chapters on non-Muslim classification, legal rules, and controls for economic boycott, and concludes with key findings and recommendations.³⁸

Advancing further, Leor Halevi's article³⁹ delves into the concept of "consumer jihad" and the use of boycott fatwas and nonviolent resistance on the internet. The article explores the origins, development, and impact of boycott fatwas targeting American, Israeli, and Danish commodities between 2000 and 2006. It also discusses the role of new media, particularly interconnected computer networks, in facilitating the juridical discourse and promoting nonviolent resistance. The article sheds light on the significant development in the history of jihad doctrine, as boycotts, construed as jihadi acts, do not fit into the commonplace categories of jihad as a "military" or a "spiritual" struggle. Additionally, the article highlights the economic impact of consumer jihad on targeted multinationals and the corporate reactions it provoked. On the other hand, the paper of Mahani Mohamad et al. discusses the ruling of compulsory boycott of Israeli goods and its application to the boycott of KFC in Malaysia. It emphasizes the importance of considering the socio-economic conditions of Muslims in Malaysia and globally when implementing the boycott. The paper also addresses the practicality of the business world and the role of Islamic law and especially concept of fiqh al-wāqī', in the decision to boycott KFC, highlighting the need for a comprehensive understanding of contemporary issues.⁴⁰

While the existing literature extensively explores various aspects of consumer boycotts in the Islamic context, the proposed study aims to contribute to this scholarly discourse by delving into a specific and crucial aspect that is often overlooked. Specifically, this research will focus on determining the legal justification (‘illah) of consumer boycotts. None of the aforementioned studies, which cover a wide range of topics related to consumer boycotts, have explicitly examined the legal rationale behind these decisions in Islamic law. Thus, this study seeks to fill this gap in the literature by providing a comprehensive analysis of the ‘illah of consumer boycotts, shedding light on their legal and ethical dimensions within the framework of Islamic jurisprudence.

³⁵ al-Shamrānī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 1-88.

³⁶ ‘Abid b. ‘Abdillāh al-Sadūn, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: ta'ṣīlūhā al-shar'ī wāqī'uhā wa al-ma'mūl lahā* (Riyad: Dār al-Tabi'in, 2008), 1-235.

³⁷ al-Rushūdī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 1-295.

³⁸ ‘Abdilqādir b. Sultān al-Dousarī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: mafhūmuhā wa aḥkāmuḥā fī al-fiqh al-Islāmī* (Amman: Jordan University, Master's Thesis, 2009), 1-284.

³⁹ Halevi, "The Consumer Jihad", 45-70.

⁴⁰ Mahani Mohamad et al., "An Analysis of Fiqh Al-Wāqī' (An Understanding of Contemporary Problems) on the Ruling of Compulsory Boycott of KFC (Malaysia)", *International Journal of Business and Social Science* Vol.3 (2013), 194-200.

2. RESEARCH METHODOLOGY

The data collection process for this research was specifically confined to sources available in Arabic, English, and occasionally Turkish. Regrettably, our study did not encompass investigations conducted in languages other than these. Our methodological approach primarily centered on qualitative analysis, utilizing a literature review and content analysis framework for data interpretation.⁴¹ Delving deeper, we consciously incorporated the foundational principles and objectives of Islamic law, known as *uṣūl al-fiqh*, as a fundamental lens through which we could elucidate and contextualize fiqh-related rulings within our study.

Furthermore, our exploration extended to encompass classical methodologies integral to Islamic jurisprudence. We delved into the realm of the etiquette of issuing fatwas (*uṣūl al-iftā*), examining its significance and application in the process of issuing religious decrees, especially drawing attention to *i'tibār al-ma'ālāt* concept that underscores the significance of delving deeper into a situation and contemplating its wider repercussions prior to issuing a fatwa.⁴² Additionally, our study embraced the notion of governance framework or the management of public affairs according to Islamic legal principles, referred to as *al-siyāsah al-shar'iyyah* (Islamic politics and governance).⁴³ These classical methodologies served as pivotal aspects in shaping our understanding and analysis within the broader context of our research.

3. RESULTS AND DISCUSSIONS

Indeed, the practice of Muslim consumer boycotts is closely tied to the principles of Islamic contract law. Boycotting involves refraining from purchasing specific goods and products, making it essential to grasp the legal foundations of Muslim transactional law. By delving into the intricacies of Islamic contract law, one can gain a deeper understanding of the rationale behind and the proper implementation of consumer boycotts within the Muslim community.

3.1. General Framework of Islamic Transactional Law

Generally, Islamic debt law is based on the principle of permissibility. Commercial transactions are considered valid as long as they do not contradict *sharī'ah* prohibitions and are interpreted primarily to be validated, a concept articulated in Islamic jurisprudence as the principle of *al-ibāḥah al-aṣliyyah*.⁴⁴ It refers to the foundational principle within Islamic jurisprudence that signifies the default permissibility of actions and matters unless explicitly prohibited by Islamic teachings. This *prima facie* asserts that everything is permissible unless a specific legal injunction or evidence prohibits it within the framework of *sharī'ah* (Islamic law). This principle underscores the idea that the natural state of things in Islamic law is permissibility, and prohibitions are exceptions rather than the rule. It emphasizes the absence of explicit prohibition as a basis for allowing actions, transactions, or matters unless there is clear and explicit guidance against them in the Qur'ān or Hadīth.

According to Islamic teachings, the default stance encourages open trading relationships with individuals of diverse faiths.⁴⁵ Economic interaction aligns with Islamic principles centred on free will. Islam promotes fair, ethical trade practices emphasizing mutual consent and honesty in financial transactions, irrespective of the parties' religious beliefs. This inclusive approach fosters harmony and cooperation among people of different faiths, upholding values of integrity and fairness in economic dealings.

In this context, no distinction exists between the *ahl al-Kitāb* (People of the Scriptures, namely Christians and Jews) and adherents of other religious beliefs. It is narrated by Ibn Zanjawayh (251/865) that when the Prophet Muhammad was inquired about the Muslim's relationship with Magis and Zoroastrians, his response was, "Treat them in the same manner as you do with the followers of the Scriptures".⁴⁶ Al-Marghīnānī (593/1197) elaborates that this hadīth implies that Zoroastrians and others are to be treated similarly to the People of the Scriptures in terms of trade, with the exception of

⁴¹ Frank Serafini - Stephanie F Reid, "Multimodal Content Analysis: Expanding Analytical Approaches to Content Analysis", *Visual Communication* 22/4 (2023), 623-649.

⁴² Siyahirah Nasir - Abdalmanan Ismail, "I'tibar Maalat in the Fatwas of Muslim Minorities Who Are Living In Non-Muslim Countries", *Journal of Fatwa Management and Research* (Special Edition) (2019), 165.

⁴³ Salah Ud Din et al., "Combating Corruption Based on Al-Siyasah Al-Syar'iyyah Perspective: A Literature Review", *International Journal of Ethics and Systems*, (2023).

⁴⁴ Mohammad Hashim Kamali (ed.), "The Principle of Original Permissibility (Ibahah)", *Shariah and the Halal Industry* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 26.

⁴⁵ al-Sadūn, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 71.

⁴⁶ Abū Aḥmad Ḥumayd b. Mukhallad b. Qutaybah Ibn Zanjawayh, *al-Amwāl*, ed. Shākir Dhīb Fayyāḍ (Makkah: Markaz al-Malik Fayṣal, 1986), 136:

سنوا بهم سنة أهل الكتاب

matters related to marriage and consuming meat slaughtered by them.⁴⁷

In Islamic jurisprudence, it seems that there is a freedom in commercial transactions, whether among Muslims or between Muslims and individuals of different religious affiliations. The status quo implies a state of openness in this aspect. Consequently, any constraints associated with boycotts appear to constitute exceptions to this overarching principle.

3.2. The Ratio Legis of Consumer Boycott

First and foremost, it should be emphasized that issuing a boycott decree concerning a specific product or company is not merely political or economic but rather a religious matter. As for Muslims, issues that are purely political or economic in nature cannot be considered without a religious context. However, even within the realm of religious considerations, the issuance of a verdict regarding a boycott is a matter of *ijtihad* (independent reasoning), which has a subjective attribute to a certain extent. Therefore, differences in rulings based on the opinions of different *mujtahids* (Islamic jurists) are natural. Moreover, within the same context and for the same product, boycott fatwas issued by different *mujtahids* may vary. Additionally, it is essential to recognize that the rulings on boycotts are subject to differences based on several parameters such as time, location, country-specific factors, nature of the product, etc. Consequently, variations in judgments are inevitable, considering the diverse aspects involved in issuing boycott-related verdicts. In this study, our focal point is not the rulings themselves, such as declaring the purchasing of a certain product as *ḥarām* (forbidden) or *makrūh taḥrīman* (discouraged to the extent of prohibition), but rather the possible underlying causes or reasons (*'illah*) for this kind of rulings.

On the other hand, given that the issuance of a boycott decision is a legal matter, it is crucial to emphasise that this process should be undertaken by, or under the careful supervision of, qualified jurists. The intricacies involved in the issuance of such decisions require the expertise and oversight of *mujtahids* to ensure accuracy and adherence to legal principles of Islamic law. Moreover, it is imperative for *mujtahids* to meticulously examine all facets of a given issue, ensuring that their decisions neither inadvertently cause harm to anyone nor overlook the essential aspect of enforcing the boycott to prevent harm for those whom the measure was intended to address.

As for the ratio legis of the subject, as examined in section 3.1, the mere fact that the other party is a non-Muslim does not constitute a standalone justification for a boycott. Indeed, it is well-documented that Prophet Muhammad himself engaged in trade with non-Muslims, and upon his passing, his armor was held as collateral by a Jewish individual.⁴⁸

In classical *fiqh* sources, the emphasis is often placed on avoiding commercial relationships with enemies. The rationale behind this is mainly associated with refraining from providing support to a) non-Muslims engaged in actual war with Muslims or b) inadvertently strengthening potential adversaries.

According to al-Marghīnānī, the sale of arms and weapons to adversaries is strictly forbidden as it entails fortifying the enemy against Muslims. Al-Marghīnānī identifies the legal cause as “being actually at war with Muslims”.⁴⁹ Consequently, on the same grounds, the exchange of not only weapons but also materials like iron, copper, lead, animals, and vehicles suitable for use in warfare is prohibited. Al-Sarakhsī (483/1090) explicitly asserts that a *ḥarbī* (a citizen of adversary state) seeking to transport these non-weapon items from Muslim territory to their own land will not be permitted, as all these elements contribute to strengthening the enemy.⁵⁰ Similar perspectives can be found among the Mālikite scholars and *fuqahā* of the other schools as well.⁵¹ Expanding on this reasoning, we believe that it is conceivable to extend the prohibition to encompass various commercial goods with strategic importance such as fuel, petrol, electricity, and electronic products that could potentially be utilized as weapons against Muslims nowadays.

In the event that sales contracts are executed in defiance of this prohibition, Ḥanafī and Mālikis assert that the contract is considered *makrūh*, even if technically valid (*mun'aqid*). On the other hand, according to the Shāfi'ī and Ḥanbalī schools, the

⁴⁷ Abū al-Ḥasan Burhān al-Dīn al-Marghīnānī, *al-Hidāyah sharḥ Bidāyah al-mubtadī*, ed. Ṭilāl Yūsuf (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabī, 1431), 4/346:

سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم

⁴⁸ Abū Bakr 'Abdurrāzāq al-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī (India: al-Majlis al-'Ilmī, 1983), 8/11.

⁴⁹ al-Marghīnānī, *al-Hidāyah*, 2/382.

⁵⁰ Muḥammad b. Aḥmad b. Saḥl Shams al-A'imma al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, ed. Commission (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), 10/91.

⁵¹ Muḥammad b. Yūsuf b. Abū al-Qāsim al-Mawwāq, *al-Tāj wa al-iklīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 6/50.

contract is deemed null and void, holding no legal standing whatsoever.⁵²

As for ordinary consumer products other than weapons or weapon substitutes, the fuqahā have prohibited their sale to those who are actually at war against Muslims. This prohibition includes basic foodstuffs and water.⁵³

At this point, the following points should not be overlooked:

a) Since the legal cause of the prohibition is "war" or "the potential for war against the Muslim community", the provisions in question apply to everyone, whether non-Muslim or Muslim. In other words, the same provisions apply to those who rebel against the Muslim majority and fight against them even if they are Muslims. This is a significant challenge because the absence of a unifying authority such as the al-Khalīfah makes it extremely difficult to distinguish the oppressor from the just party in conflicts between Muslims. The absence of a central leadership that can unite all Muslims further complicates the task of making a clear judgement on the legitimacy of the various factions involved in such disputes.⁵⁴

b) In addition, although the jurists of the classical period applied this commercial prohibition against all non-Muslims with the status of ahl al-ḥarb, the ḥarbīs with whom Muslims are in a state of truce and alliance should be considered differently.⁵⁵ Given the complexity of identifying the true enemy among or of Muslims, applying the rulings concerning ahl al-ḥarb (people of war) and ahl al-silm (people of peace) becomes particularly challenging in the contemporary context. The current complexities of Muslim societies make it difficult to categorise individuals or groups simply, and the traditional criteria for distinguishing between these two groups may not be readily applicable today.

Upon scrutinizing the insights provided above by the fuqahā, it becomes evident that in the classical period, the issue was not approached from an ordinary Muslim consumer's perspective in today's conditions. Fuqahā predominantly examined the matter at the state or international level, focusing primarily on the act of "sale". Nevertheless, even in the absence of concepts such as the "Islamic state" or ahl al-ḥarb in contemporary times, it would be more fitting to apply the same provisions at the individual and consumer level.

This is underscored by a fundamental principle stated in al-Majallah (article 34), asserting that "what is forbidden for a Muslim to sell is equally prohibited to buy".⁵⁶ This principle holds true at both the state and individual levels, prompting the adoption of the same provisions in a more nuanced and contemporary sense. This implies that it is forbidden for a Muslim consumer to purchase commercial products that would strengthen the enemy, when there is an "actual war against Muslims" or "the high potential for war".

In contemporary scholarship, various researchers have delved into the nuanced aspects of the economic boycott. Al-Sadūn, adopting an economic perspective, identifies the underlying rationale for such a boycott as "inflicting economic harm on enemies without causing harm to Muslims". His analysis frames the issue within the context of engaging in financial jihad for the sake of Allah.⁵⁷

Approaching the subject from an economic and financial jihad standpoint as well, al-Shamrānī posits that the fundamental nature of economic boycott is permissible (mubāḥ). He further contends that the ruling on economic boycott, whether deemed obligatory (far), mandatory (wājib), or recommended (mustaḥabb), can be contingent upon the considerations of public interest (al-maṣlaḥah) and harm (al-mafṣadah). Although he does not explicitly identify the legal cause, his expressions imply that the rationale behind the economic boycott lies in "inflicting economic harm on the enemy" also.⁵⁸

In contrast, al-Rushūdī contextualizes the economic boycott within the framework of walā' and barā' concept (loyalty and disavowal), highlighting its significance as an integral aspect of Muslim brotherhood. His emphasis underscores that economic boycott, in a broader sense, serves as a necessary expression of loyalty to fellow Muslims.⁵⁹

⁵² Abū Zakariyyā Muhyiddīn b. Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab*, ed. Commission (Cairo: Idārah al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, 1347), 9/354; 'Alā al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Mardāwī, *al-Inṣāf*, ed. 'Abdullāh al-Turkī (Cairo: Hajar, 1995), 11/168.

⁵³ Muḥammad b. Aḥmad b. Saḥl Shams al-A'immah al-Sarakhsī, *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr* (al-Sharikah al-Sharqiyyah, 1971), 1243.

⁵⁴ Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi vd., "Sustainability of Socio-Religious Relations Using the Fiqh al-Tacayush Approach", *AKADEMIKA* 90/2 (2020), 155.

⁵⁵ Muḥammad Taqī 'Uthmānī, *Fiqh al-buyū' 'alā al-madhāhib al-arba'ah* (Damascus: Dār al-Qalam, 2018), 1/168.

⁵⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm: şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/93: "Alması memnū' olan şeyin vermesi dahi memnū'dur".

⁵⁷ al-Sadūn, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 78.

⁵⁸ al-Shamrānī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 71-75.

⁵⁹ al-Rushūdī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah*, 195-201.

A closer analysis reveals that these scholars differ not only in their interpretations but also in their underlying principles. Al-Sadūn and al-Shamrānī approach economic boycott from a primarily economic and financial jihad perspective, considering its permissibility based on the harm inflicted on enemies. Al-Rushūdī, on the other hand, integrates the concept into a broader framework of loyalty to fellow Muslims.

It is important to note, however, that while these perspectives offer valuable insights, they may diverge from a thorough fiqh analysis based on legal grounds. The nature of economic boycotts, as discussed earlier, challenges the basic principles of our approach, which is focusing on 'consumption boycotts'. Scholars focus on the consequences and justifications rather than delving into the underlying legal causes that would validate such a practice according to Islamic jurisprudence.

Both jurists of the classical period and contemporary researchers who delve into the economic aspects of boycotts have put forward legal rationales, all of which revolve around the "being in a state of war or potential for war with Muslims" as the underlying cause. Therefore, when issuing a fatwa on boycotts in this context, attention must be paid to the principles of al-siyāsah al-shar'iyyah and i'tibār al-ma'ālāt, and the following types of legal challenges and questions should be addressed: "How should a company that is not directly affiliated with a warring country but supplies goods to them be treated?", "What should be the threshold for boycotting a company whose shareholders include Muslims or other religious-ethnic groups if it supports the war?", "What should be done if employees of the boycotted company or Muslims in its vicinity are indirectly affected negatively?", "When boycotting a country or company would lead to greater harm against Muslims, what considerations should be taken into account?", "What kind of a method should be followed regarding products or companies that could be mistakenly boycotted due to name or logo similarity?", "During a ceasefire, what attitude should be adopted towards boycotted companies or products?" etc. Given the multifaceted nature of boycotts, encompassing various legal, ethical, economic, and social dimensions, it is imperative for mujtahids and fatwa bodies to exercise utmost caution and prudence in their deliberations. These complexities demand a comprehensive analysis of not only the immediate consequences but also the broader implications, spanning international relations, cultural sensitivities, humanitarian considerations, environmental impact, media portrayal, and public perception. Such meticulous scrutiny is essential to ensure that any fatwa or ruling issued about boycotts aligns with principles of justice, equity, and the greater welfare of society.

When it comes to the question of whether there are other legal causes for boycott besides the ones we discussed above, as we examined in the literature review section, some studies lacking a jurisprudential perspective generally address topics such as "religious, political, psychological" factors that lead Muslims to boycott. As for the jurisprudential perspective, to the extent of our access, contemporary renowned Islamic jurist Muḥammad Taqī 'Uthmānī mentions several causes, one of which coincides with the legal cause of the jurists of the classical period. He asserts that Muslims are not inherently prohibited from entering into contractual and commercial relationships with non-Muslims. However, out of existing fiqh literature, he identifies four specific circumstances which appear as legal causes for Muslim consumer boycotting, in which certain transactions may be prohibited:⁶⁰

a) Humiliation of a Muslim Dignity:

Transactions that result in the degradation or humiliation of a Muslim's dignity are considered impermissible. This emphasises the importance of maintaining the respect and honour of individuals within the Muslim community. A classical example of such prohibition is the selling of Muslim slaves to non-Muslims.⁶¹ Although the institution of slavery is no longer prevalent today, this example highlights a broader principle: Muslim brands or individuals offering services for wages may face circumstances where their dignity is compromised during their operations. In such cases, the humiliation inflicted upon them by their clients could potentially serve as a justification for initiating a boycott against those clients. However, the responsibility for making a decision in such cases does not fall upon the humiliated individuals themselves, but rather upon qualified jurists (mujtahids). It is important to emphasize that this is a susceptible matter, necessitating the exercise of discretion and caution by mujtahids to avoid subjectivity.

b) Blasphemy Against Religious Values and Phenomena:

Certain transactions may be prohibited if incompatible with Islamic religious values and principles. Adherence to the core

⁶⁰ 'Uthmānī, *Fiqh al-buyū*, 1/161.

⁶¹ Aḥmad b. 'Alī Abū al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Abdussalām Muḥammad Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 2/204.

tenets of Islam is paramount, and transactions that conflict with religious beliefs may be discouraged. Instances such as insulting the Prophet Muhammad, burning the Qur'ān, or desecrating any sacred symbols of Muslims serve as examples of this phenomenon. In such cases, Muslims may be tempted to respond with direct physical attacks or retaliation instead of resorting to consumer boycotts. Faced with provocative incidents that can inflame the passions of Muslims, individuals within the Muslim community should exercise vigilance and caution, akin to the expectations placed upon mujtahids. While such actions might potentially justify Muslim consumer boycotts as a legal recourse, Islamic jurists must carefully consider the multifaceted aspects before issuing fatwas regarding boycotts in response to these provocations. At this point, it should not be overlooked that it is not appropriate, in terms of Islamic law, to apply a boycott against the products of some companies operating in the private sector in that country if a country insults the values of Muslims politically, just as it is not appropriate to issue a fatwa of boycott against the brands of the whole country because of the behaviour of private companies, newspapers or media organs that mock the sacred values of Islam.

c) Supporting Enemies at War:

Transactions that involve aiding or assisting an enemy actively engaged in hostilities against Muslims are considered impermissible. This reflects ethical considerations during times of conflict and emphasises loyalty to the Muslim community. This aligns with the legal principle we have previously discussed, highlighting the same legal cause. However, unlike both the jurists of the classical period and today's jurists, we believe that it would be more accurate to identify the cause of the boycott as "persecution" instead of directly linking it to the element of "war". Because the war is a situation that occurs between equals. Likewise, it is also possible to consider "war" and "oppression" as distinct causes. It is important to note that the concept of "persecution of Muslims" appears to be a fundamental theme in the studies we have reviewed.

d) Contradiction with Political Interests and General Welfare of Muslims:

Transactions that are contrary to the wider political interests and general welfare (al-maṣlaḥah al-āmmah) of Muslims and the Muslim community are discouraged. This emphasises the importance of considering the collective welfare and stability of the Muslim population. The prohibition against selling land to non-Muslims or permitting them extended residency within the Arabian Peninsula (Ḥijāz) stems from a religiously motivated political directive found in Ḥadīth literature.⁶² While Islamic jurists generally permit the sale of land outside the Ḥijāz, they express disapproval when it comes to the sale of strategically significant territories, taking into consideration the broader welfare and political prospects of the Muslim community. Notably, scholars like Taqī' Uthmānī and others advocate for extending this perspective to encompass lands such as Palestine, East Turkistan, and other critical regions, which are to be determined by fuqahā.⁶³

Similarly, drawing from this rationale, although none of the previously mentioned legal grounds for boycotts may typically apply to Muslims in ordinary circumstances, boycotting – as consumers – specific countries, brands, or products solely for the betterment of the Muslim community or for political objectives can be justified within this framework. Moreover, giving preference to local and national products over foreign ones can be seen as a manifestation of this principle, serving to uphold the economic interests and autonomy of the Muslim populace.

So far, we have concluded that both classical and contemporary jurists have identified a maximum of four reasons for the legal justification of boycotts. However, when it comes to consumption, we believe it is appropriate to draw attention to a neglected aspect: Should the products and activities of companies that seek to market products containing ingredients derived from pigs or their derivatives, genetically modified organisms, or substances known to be harmful to health, causing long-term effects such as infertility, weakened immunity, cancer, psychological problems, etc., be boycotted by Muslim consumers, especially in areas where Muslims are in the majority? This issue has not been evaluated in the context of boycotts, even though it falls within the realm of ḥalāl and ḥarām issues. Therefore, both Muslim consumers and those issuing boycott fatwas should consider this aspect in order to maintain consistency on the causes of boycotts and to practice responsible consumption.

CONCLUSION

The practice of Muslim consumer boycotts is deeply rooted in Islamic principles, particularly within the framework of Islamic transactional law. It involves refraining from purchasing specific goods or products, guided by legal foundations and religious

⁶² Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishāq al-Sijistānī Abū Dā'ūd, *al-Sunan*, ed. Shu'ayb al-Arnaūt (Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009), 'Ikhrāj al-Yahūd', 28 (No. 3030).

⁶³ 'Uthmānī, *Fiqh al-buyū'*, 1/174.

considerations. As a matter of fact, Islamic contract law operates under the principle of permissibility, with transactions being considered valid unless explicitly prohibited by shari'ah. However, due to certain considerations this permissibility might be limited. Issuing boycott fatwas is an example of it. The Muslim consumer boycott is not solely a political or economic matter but is also religious in nature, requiring consideration within a religious context. Consequently, identifying legal causes and issuing boycott fatwas are very multifaceted and crucial matters that require consideration of various religious, legal, ethical, political, economic, and other aspects. The primary rationale behind consumer boycotts in Islamic jurisprudence historically relates to avoiding support for enemies actively engaged in hostilities against Muslims or potentially strengthening adversaries. Contemporary scholars offer various perspectives on the economic boycott, framing it within the context of financial jihad, loyalty to fellow Muslims, or inflicting economic harm on enemies. Legal causes for Muslim consumer boycotting, as identified by jurists like Muḥammad Taqī 'Uthmānī, include factors such as the humiliation of Muslim dignity, blasphemy against religious values, supporting enemies at war, and contradiction with the political interests and general welfare of Muslims. While classical and contemporary jurists have identified certain reasons for boycotts, aspects such as the ethical or legal implications of selling products containing harmful and impermissible ingredients within Muslim communities have not been extensively evaluated within the context of boycotts. In conclusion, Muslim consumer boycotts are governed by Islamic legal principles and involve considerations beyond mere economic or political factors. They serve as a means to uphold ethical standards, protect Muslim interests, and contribute to the broader welfare of society. Additionally, there is room for further exploration and consideration of ethical concerns within the practice of boycotts, ensuring responsible consumption practices among Muslim communities.

RECOMMENDATIONS

Boycott activities are crucial for amplifying the Muslim voice and fostering societal awareness. However, for boycotts to be more effective and efficient, attention should be paid to certain aspects:

Activities related to issuing judgments on boycotts and creating boycott lists should not be left solely to civil society organizations or individual initiatives; they should be actively monitored by religious decrees (fatwa) bodies.

Given that products and companies subject to boycott may vary based on changing circumstances and different legal causes ('illah), all boycott activities should not be conducted on the same level.

To maintain coherence in their consumption choices, Muslims should conscientiously take into account all legal causes ('illah) that justify a boycott. For example, while abstaining from supporting a company engaged in hostilities against Muslims, equal consideration should be given to companies promoting the consumption of pork or harmful chemicals within the Muslim community, avoiding oversight or neglect in this regard.

Just as it is for every individual, "consumption" is an existential matter for Muslims as well. Therefore, Muslims should be engaged in a sustainable boycott initiative and be constantly aware of it, in order to realize healthy and conscious consumption.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek olmadığını beyan etmiştir.

REFERENCES

- Abdul-Talib, Asmat-Nizam - Abdul-Latif, Samshul-Amry. "The Willingness to Boycott among Malaysian Muslims". *GIMAC Conference Proceedings Advances in Islamic Business*. 116–127. Cairo, 2012.
- Abosag, Ibrahim - F. Farah, Maya. "The Influence of Religiously Motivated Consumer Boycotts on Brand Image, Loyalty and Product Judgment". *European Journal of Marketing* 48/11/12 (2014), 2262–2283. <https://doi.org/10.1108/EJM-12-2013-0737>
- Abū Dā'ūd, Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishāq al-Sijistānī. *al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnaūṭ. 7 Volume. Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.
- al-Dousarī, 'Abdilqādir b. Sultān. *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: mafhūmuhā wa aḥkāmuhā fī al-fiqh al-Islāmī*. Amman: Jordan

- University, Master's Thesis, 2009.
- al-Hyari, Khalil et al. "Religious Beliefs and Consumer Behaviour: From Loyalty to Boycotts". *Journal of Islamic Marketing* 3/2 (2012), 155–174. <https://doi.org/10.1108/17590831211232564>
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm: şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Volume. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- al-Jaşşās, Aḥmad b. 'Alī Abū al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur'ān*. ed. 'Abdussalām Muḥammad Shāhīn. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Mardāwī, 'Alā al-Dīn Abū al-Ḥasan. *al-Inṣāf*. ed. 'Abdullāh al-Turkī. 30 Volume. Cairo: Hajar, 1995.
- al-Marghīnānī, Abū al-Ḥasan Burhān al-Dīn. *al-Hidāyah sharḥ Bidāyah al-mubtadī*. ed. Ṭilāl Yūsuf. 4 Volume. Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-'Arabī, 1431.
- al-Mawwāq, Muḥammad b. Yūsuf b. Abū al-Qāsim. *al-Tāj wa al-iklīl*. 8 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muhyiddīn b. Sharaf. *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab*. ed. Commission. 9 Volume. Cairo: Idārah al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, 1347.
- al-Rushūdī, Turkī b. 'Abillāh b. Fahd. *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah wa aḥkāmuhā fī al-fiqh al-Islāmī*. Riyad: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Master's Thesis, 2005.
- al-Sadūn, 'Abid b. 'Abdillāh. *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: ta'ṣīlūhā al-shar'ī wāqī'uhā wa al-ma'mūl lahā*. Riyad: Dār al-Tabi'in, 2008.
- al-Şan'ānī, Abū Bakr 'Abdurrazzāq. *al-Muṣannaḥ*. ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī. 12 Volume. India: al-Majlis al-'Ilmī, 1983.
- al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad b. Sahl Shams al-A'imma. *al-Mabsūṭ*. ed. Commission. 31 Volume. Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.
- al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad b. Sahl Shams al-A'imma. *Sharḥ al-Siyar al-kabīr*. al-Sharikah al-Sharqiyyah, 1971.
- al-Shamrānī, Khālid b. 'Abdillāh. *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: ḥaqīqatuhā wa ḥukmuhā*. Ed Dammam: Dār Ibn al-Jauzī, 2006.
- Anton Athoillah, M. - Al-Hakim, S. "Reinterpreting the Ratio Legis of the Prohibition of Usury". *Middle East Journal of Scientific Research* 14/10 (2013), 1390-1400. <https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.14.10.2187>
- Asnawi, Nur et al. "Participation of Muslim Consumers in Boycotts of Global Companies' Products: Social Dilemma Perspectives". *Baltic Journal of Law & Politics* 16/3 (2023), 327-344. <https://doi.org/DOI: 10.2478/bjlp-2023-000026>
- Barghouti, Omar. "BDS: Nonviolent, Globalized Palestinian Resistance to Israel's Settler Colonialism and Apartheid". *Journal of Palestine Studies* 50/2 (2021), 108–125. <https://doi.org/10.1080/0377919X.2021.1906067>
- Dekhil, Fawzi et al. "Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott: The Moderating Effect of Brand Loyalty – the Case of Coca-Cola". *Journal of Islamic Marketing* 8/2 (2017), 309-328. <https://doi.org/10.1108/JIMA-01-2013-0008>
- Di Stefano, Paul - Henaway, Mostafa. "Boycotting Apartheid From South Africa to Palestine". *Peace Review* 26/1 (2014), 19–27. <https://doi.org/10.1080/10402659.2014.876304>
- Din, Salah Ud et al. "Combating Corruption Based on Al-Siyasah Al-Syar'iyyah Perspective: A Literature Review". *International Journal of Ethics and Systems*. Vol/No (ahead-of-print). <https://doi.org/10.1108/IJOES-12-2022-0312>
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fournier, Susan. "Consumer Resistance: Societal Motivations, Consumer Manifestations, and Implications in the Marketing Domain". *Advances in Consumer Research* 25 (1998), 88-90.
- Friedman, Monroe. *Consumer Boycotts: Effecting Change Through the Marketplace and Media*. Routledge, 2002.
- Friedman, Monroe. "Ethical Dilemmas Associated with Consumer Boycotts". *Journal of Social Philosophy* 32/2 (2001), 232–240. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00091>
- Halevi, Leor. "The Consumer Jihad: Boycott Fatwas and Nonviolent Resistance on the World Wide Web". *International Journal of Middle East Studies* 44/1 (2012), 45-70.
- Hammād, Nazīh. *Mu'jam al-muṣṭalahāt al-māliyyah wa al-iqtisādiyyah fī lughah al-fuqahā*. Damascus: Dār al-Qalam, 2014.
- Ibn Malak, Abdullaṭīf. *Sharḥ al-Manār*. ed. İlyas Kaplan. 3 Volume. İstanbul: Dār al-Irshād, 2014.
- Ibn Zanjawayh, Abū Aḥmad Ḥumayd b. Mukhallad b. Qutaybah. *al-Amwāl*. ed. Shākir Dhīb Fayyāḍ. Makkah: Markaz al-Malik Faṣṣal, 1986.
- Jevtic, Jana. *Global Muslim Boycott of MNCS as a Method of Economic Weakening of Israel*. Budapest: Central European University, Master's Thesis, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim (ed.). "The Principle of Original Permissibility (Ibahah)". *Shariah and the Halal Industry*. 26-33. Oxford: Oxford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197538616.003.0003>
- Khasasi, Mohd Zuhdi Ahmad vd. "Sustainability of Socio-Religious Relations Using the Fiqh al-Tacayush Approach". *AKADEMIKA* 90/2 (2020), 149-164. <https://doi.org/10.17576/akad-2020-9002-13>
- Klein, Jill Gabrielle et al. "Why We Boycott: Consumer Motivations for Boycott Participation". *Journal of Marketing* 68 (2004),

- 92-109.
- Lea, Diana. *Oxford Learner's Thesaurus: A Dictionary of Synonyms*. ed. Jennifer Bradbery et al. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Marcelo Svirsky. "BDS as a Mediator". *Concentric: Literary and Cultural Studies* 41/2 (2015), 45-74. <https://doi.org/10.6240/concentric.lit.2015.41.2.03>
- Mohamad, Mahani et al. "An Analysis of Fiqh Al-Waqi` (An Understanding of Contemporary Problems) on the Ruling of Compulsory Boycott of KFC (Malaysia)". *International Journal of Business and Social Science* Vol.3 (2013), 194-200.
- Mohamed Nasir, Kamaludeen. "Islamic Revivalism and Muslim Consumer Ethics". *Religions* 13/8 (2022), 747. <https://doi.org/10.3390/rel13080747>
- Nasir, Siyahirah - İsmail, Abdalmanan. "I'tibar Maalat in the Fatwas of Muslim Minorities Who Are Living In Non-Muslim Countries". *Journal of Fatwa Management and Research (Special Edition)* (2019), 163-178.
- Roux, Dominique. "Consumer Resistance: Proposal for an Integrative Framework". *Recherche et Applications En Marketing (English Edition)* 22/4 (2007), 59–79. <https://doi.org/10.1177/205157070702200403>
- Rutherford, Donald. *Routledge Dictionary of Economics*. 1 Volume. London: Routledge, 2nd edition., 2002.
- Salma, Shofiya Yusri - Aji, Hendy Mustiko. "What Drives Muslims to Boycott French Brands? The Moderating Role of Brand Judgement and Counterargument". *Journal of Islamic Marketing* 14/5 (2023), 1346–1368. <https://doi.org/10.1108/JIMA-04-2021-0128>
- Sari, Dessy Kurnia et al. "Boycotting Foreign Products: A Study of Indonesian Muslim Consumers". *Journal of Islamic Marketing* 8/1 (2017), 16–34. <https://doi.org/10.1108/JIMA-12-2014-0078>
- Sari, Dessy Kurnia. *Investigating the Reasons Muslim Boycott Foreign Brands*. Perth: The University of Western Australia, Doctorate Thesis, 2015.
- Sen, Sankar et al. "Withholding Consumption: A Social Dilemma Perspective on Consumer Boycotts". *Journal of Consumer Research* 28/3 (2001), 399–417. <https://doi.org/10.1086/323729>
- Serafini, Frank - Reid, Stephanie F. "Multimodal Content Analysis: Expanding Analytical Approaches to Content Analysis". *Visual Communication* 22/4 (2023), 623–649. <https://doi.org/10.1177/1470357219864133>
- Shin, Seongyeon - Yoon, Sung-Wook. "Consumer Motivation for the Decision to Boycott: The Social Dilemma". *International Journal of Consumer Studies* 42/4 (2018), 439–447. <https://doi.org/10.1111/ijcs.12444>
- 'Uthmānī, Muhmmad Taqī. *Fiqh al-buyū` 'alā al-madhāhib al-arba`ah*. 2 Volume. Damascus: Dār al-Qalam, 2018.
- Yunus, Anas Mohd et al. "The Concept of Boycott: A General Introduction". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10/9 (2020), 962–971. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v10-i9/7889>
- Isra Compendium for Islamic Financial Terms: Arabic-English: International Shariah Research Academy for Islamic Finance*. Kuala Lumpur: International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2010.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Tüketici boykotu, özellikle dini inancın tüketici davranışlarıyla sınırsızlığa bağlı olduğu İslam toplumlarında sosyo-politik anlamda kendini ifade biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Elinizdeki çalışma, bu eylemleri çevreleyen etik ve yasal problemlerin kapsamlı bir analizini sunarak İslam hukukuna göre tüketici boykotunun hukuki gerekçelerini (illet) incelemektedir. Sorunun arka planında, dinî inanç ve sosyo-politik motivasyonların bir araya gelmesiyle İslam toplumlarında tüketici boykotunun yaygınlık kazanması yatmaktadır. Mevcut literatür, Müslüman tüketici boykotunun çeşitli yönlerini incelemektedir. Ancak boykotla ilgili fikhî illetin ne olduğuna dair İslam hukuku açısından yapılmış kayda değer ve kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu makale, tüketici boykotlarına dayanak teşkil eden fikhî gerekçelere ışık tutarak söz konusu boşluğu gidermeyi hedeflemektedir. Böylece dinî ilkeler ile tüketici davranışları arasındaki kesişimin daha derin bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, illet kavramını ve boykot eylemlerinin meşruiyetini belirlemedeki illetin önemini araştırma suretiyle İslam'a göre tüketici boykotunun hukuki ve etik boyutlarını açıklığa kavuşturmadır. Çalışma, söz konusu noktaya odaklanarak, İslam toplumlarında bireyleri tüketim boykotuna katılmaya sevk eden temel nedenler hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. Bu anlamda tüketici davranışına ilişkin bilimsel birikime fikhî açıdan zenginlik kattığı düşünülmektedir. Mevcut literatürdeki boşluğun doldurulması amacıyla genellikle Arapça, İngilizce ve zaman zaman Türkçe kaynaklardan yararlanarak nitel analize odaklanan metodolojik bir yaklaşım takip edilmektedir. Literatür incelenirken hem klasik fikhî kaynaklara hem de konuyla ilgili yapılmış güncel bilimsel çalışmalara başvurulmaktadır. Tüketici boykotu ile ilgili fikhî hükümler ile problemler yorumlanırken İslam hukukunun temel ilkelerine (fıkıh usûlü) bağlı kalınmaktadır. Ayrıca klasik fıkıh metodolojisinin ayrılmaz bir parçası olan fetvâ âdâbına (usûlü'l-iftâ) dikkat çekilmekte, siyâset-i şer'iyeye ve i'tibâr-ı me'âlât gibi kavramlar üzerinde de durulmaktadır. Kapsamlı bir analiz sayesinde, İslam hukukuna göre tüketici boykotunun fikhî gerekçelerinin (illet) boykot eylemlerinin hukuki ve etik boyutunu şekillendirmede önemli bir rol oynadığı sonucuna varılmaktadır. Tüketici boykotunun ardındaki hukuki gerekçelere ilişkin detaylı bir inceleme sunulurken, Müslüman toplumların tüketici davranışlarına yönelik yapılan akademik birikime önemli bir katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, dini inançla ekonomik faaliyetlerin kesişme noktasını idrâk etmeye çalışan araştırmacılar ile Müslümanlara yol gösterici bilgiler sunulmaktadır. Çalışma neticesinde tüketici boykotunun temel illeti olarak, klasik kaynaklarda daha çok "Müslümanlar'a karşı aktif bir savaş hâlinde olmak" veya "Müslümanlar'a potansiyel saldırı" gibi hususların ön plana çıkarıldığı sonucuna varılmıştır. Aslında kaynaklar söz konusu illetlere bağlı doğrudan bir boykot mefhumundan bahsetmemekte; ticari ilişkilerin kesilmesi ve malların satılmamasından söz etmektedir. Bize göre bu hüküm zımnen tüketici boykotunu da içermektedir. Çağdaş araştırmacılar konuya daha çok ekonomik açıdan yaklaşmakta ve Müslümanların söz konusu tüketim odaklı direnişini "ekonomik boykot" olarak nitelemektedir. Bu bağlamda ekonomik boykotu "malî cihad" olarak değerlendirirken, boykotun illeti olarak "düşmana ekonomik anlamda zarar vermek" ve "Müslüman kardeşliğine sadakat" gibi gerekçeler sunmaktadır. Ancak günümüzde önde gelen fukahâdan kimileri, klasik kaynaklarda yer alan değişik hükümlerden hareketle "Müslüman onurunun ayakaltına alınması", "dini değerlere hakaret edilmesi", "Müslümanlarla savaş hâlindeki düşmana destek verilmesi" ve "Müslümanların siyasi çıkarları ve genel maslahatı" gibi daha farklı illetler ortaya koymaktadırlar. Çalışmada tespit edilen boykot illetlerinin yanı sıra söz konusu illetlere dayalı fetva vermenin de zorluklarından ve doğuracağı problemlerden bahsedilmektedir. Son olarak Müslüman tüketim etiği çerçevesinde ve bilinçli tüketici vasfını koruyabilmek açısından Müslümanların yukarıda tespit edilen illetlere karşı gösterdikleri hassasiyet kadar "helal tüketim" ve "sağlıklı tüketim" duyarlılığını da özenle ortaya koymaları gerektiğine dikkat çekilmektedir.

An Exploration for the Post-Pandemic Period of the Religious Lives of Individuals in Turkey Who Had Severe COVID-19 and Death Anxiety

Türkiye'de Ağır Kovid-19 Geçiren ve Ölüm Kaygısı Yaşayan Bireylerin Pandemi Sonrası Dini Yaşamlarına İlişkin Bir İnceleme

Durali KARACAN¹ 

Fatih BAŞ² 

¹Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Science of Religion, Division of Psychology of Religion, Eskişehir, Türkiye
²Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Science of Religion, Division of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Durali KARACAN
E-mail: durali.karacan@ogu.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 04.06.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 11.06.2024

Cite this article as: Karacan, Durali - Baş, Fatih. "An Exploration for the Post-Pandemic Period of the Religious Lives of Individuals in Turkey Who Had Severe COVID-19 and Death Anxiety". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June, 2024), 195-208.

Atf: Karacan, Durali - Baş, Fatih. "Türkiye'de Ağır Kovid-19 Geçiren ve Ölüm Kaygısı Yaşayan Bireylerin Pandemi Sonrası Dini Yaşamlarına İlişkin Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran, 2024), 195-208.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT

Religion has emerged as a strong coping mechanism that has been employed by many people around the world during the chaotic atmosphere of the pandemic, and numerous studies have been conducted to investigate the relationship between religion and COVID-19. However, there is need for more studies examining how COVID-19 and death anxiety impacted individuals' religious lives in the post-COVID-19 period. This phenomenological investigation examines the post-Covid-19 effects on the religious lives of individuals in Turkey who experienced severe Covid-19 and fear of death. The analyses of the research revealed that experiencing severe COVID-19 and death anxiety seem to contribute to strengthen religious commitments among the participants. According to research analyses, due to the severe COVID-19 and death anxiety, the participants reported that they (a) had a better understanding of human helplessness and the power of God, have tended to deepen their religious commitments; (b) gained a more robust understanding of the transient and mortal nature of the world; and (c) experienced a fear of dying as a sinner and considered the rest of their lives as a second chance given by God. All three of these factors appear to contribute to the involvement of religion in participants' lives in the post-COVID-19 period.

Keywords: Psychology of Religion, Sociology of Religion, COVID-19, Religious Life, Death Anxiety, Religious Coping.

Öz

Din, Kovid-19 salgınının kaotik atmosferinde dünya genelinde pek çok insanın başvurduğu güçlü bir başa çıkma mekanizması olarak kendini göstermiştir ve din ile Kovid-19 arasındaki ilişkiyi araştırmaya yönelik çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Ancak Kovid-19 ve ölüm kaygısının, bireylerin dini yaşamlarını Kovid-19 sonrası dönemde nasıl etkilediğini inceleyen daha çok çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu fenomenolojik çalışma, Türkiye'de ağır Kovid-19 geçiren ve ölüm korkusu yaşayan bireylerin Kovid-19 sonrası dönemde dini yaşamlarının nasıl etkilendiğini araştırmaktadır. Araştırmanın bulguları, şiddetli Kovid-19 geçirmiş ve ölüm kaygısı hissetmiş olmanın katılımcıların dini bağlılıklarını güçlendirme yönünde katkıda bulunduğunu ortaya koymuştur. Araştırma bulgularına göre, şiddetli Kovid-19 ve ölüm kaygısı nedeniyle katılımcılar, (a) insanın acizliğini ve Allah'ın gücünü daha iyi anladıklarını ifade etmişler ve dini bağlılıklarını derinleştirme eğilimi göstermişlerdir; (b) dünyanın geçici ve ölümlü doğasına dair daha sağlam bir anlayışa ulaşmış gözükmektedirler; ve (c) Kovid-19 geçirdikleri dönemde günahkâr olarak öleme korkusu yaşadıkları için hayatlarının geri kalanını Allah'ın verdiği ikinci bir şans olarak görme eğilimi sergilemektedirler. Bu faktörlerin her üçünün de Kovid-19 sonrası dönemde katılımcıların yaşamlarında dinin daha fazla yer almasına katkıda bulunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Kovid-19, Dini Yaşam, Ölüm Kaygısı, Dini Başa Çıkma.

INTRODUCTION

The COVID-19 pandemic has had far-reaching effects on a global scale. The very first surge of the pandemic had an enormous impact worldwide, with a rapid increase in the number of infected individuals and death tolls (Wu et al., 2020). These led governments to implement strict measures such as national lockdowns and travel restrictions, which significantly affected various aspects of people's lives, including employment, businesses, education, general well-being, and other mental health outcomes. One of the most notable adverse outcomes of the pandemic was the substantial worsening of mental health worldwide. For instance, in the USA, people living in states that enforced lockdown measures reported poorer mental well-being in comparison to those residing in states that did not enforce such restrictions (Adams-Prassl et al., 2022). Similarly, in the UK, research revealed that COVID-19 had significant impacts on mental health throughout the whole population, with young people and women experiencing the most significant declines in mental well-being (Banks – Xiaowei, 2020).

Religion has emerged as a strong coping mechanism that has been employed by many people around the world during the pandemic, and numerous studies have been conducted to investigate the relationship between religion and COVID-19. Several studies around the world (e.g., Bentzen, 2021; Kowalczyk et al., 2020; Iyer et al., 2024) and in Turkey (e.g., Kalgı, 2021; Eryiğit and Başak, 2021; Bulut and Koç, 2022; Kızılgöçit and Yıldırım, 2022) (these studies will be discussed comprehensively in the next sections) have clearly revealed that religion has been employed to cope with the negative impacts of COVID-19. However, there is still need for more inquiries that examine how COVID-19 and death anxiety impacted individuals' religious lives in the post-COVID-19 period.

This qualitative study uses a phenomenological approach to delve deeply into how COVID-19 affects the religious lives of people in Turkey who have experienced severe COVID-19 along with a fear of death. In order to obtain a deeper understanding of the experiences of the participants, ten individuals were interviewed in semi-structured, in-depth interviews. Interpretative Phenomenological Analysis (IPA) was utilised to analyse the resulting data. The research aims to enhance the existing literature by offering comprehensive analyses of the lived experiences of individuals in Turkey who had severe COVID-19 and a fear of death. Additionally, policymakers and social workers may find the study beneficial.

I. Covid-19 and Religion

Throughout the pandemic, religion continued to play a significant role in shaping social life in a broad variety of circumstances, ranging from the most private and personal to the most public and worldwide (Baker et al., 2020). Hart and Koenig (2020) depict the initial days of COVID-19 as individuals confronting an ambiguous future with little control over forthcoming events. They explain that *"the only certainty for many now is their religious faith, which is a rock that they are now needing to hold onto"* (Hart - Koenig, 2020, 1141). However, in the first days of the pandemic, some churches were criticised for holding in-person gatherings, prohibiting the use of health masks, engaging in physical contact during prayers, and withholding their membership lists from health authorities. Some health experts drew attention that religious groups, services, and practices can influence the spread of viruses, either by slowing down or accelerating social transmission, depending on the related religious organisation (Wildman et al., 2020). On the other hand, during the pandemic, members of various religious groups displayed different degrees of anxiety, social isolation, and compulsive buying. For instance, Muslims in the UK expressed more anxiety about COVID-19 than Christians and non-religious individuals (Jaspal et al., 2020).

During this pandemic period, religion and spirituality emerged as a prominent coping strategy against the adverse effects of COVID-19 on mental health, being recognised as a crucial factor bolstering mental well-being (Bahal et al., 2023). According to Fardin (2020), spirituality may have the potential to assist individuals in experiencing mental calm during times of crisis and severe diseases, and furthermore, some of the religious remedies would present beneficial sources to combat the predominance of COVID-19. Bentzen (2021) argues that the COVID-19 pandemic led to a significant increase in the frequency of prayer, with over half of the global population prayed to stop the spread of the virus and manage its negative impacts. Due to the COVID-19 epidemic, many individuals appear to have become more receptive to faith and prayer because engaging in religious practices during the pandemic seems to provide a sense of control, help in understanding the situation, and offer hope (Kowalczyk et al., 2020). However, the limitations of online religious participation during the lockdown period should also be considered. Due to the importance that sacred places frequently place on inner religious and spiritual experiences and the possibility that online services have failed to deliver the same quality of faith teachings and communal religious and spiritual experiences as their in-person services, online religious participation is unlikely to provide the same advantages as in-person services (Koichiro et al., 2023). Nevertheless, religion and religious life seem to have played a crucial

role in coping with the negative impacts of COVID-19.

II. Religiosity as a Coping Mechanism for the Negative Impacts of Covid-19

Religiosity may help individuals overcome crises by providing coping strategies. Religious inclination is seen as a fundamental security need since it may provide a structured and secure environment that helps individuals cope with life challenges and disturbances (Maslow, 1943; Griffin 2006). When faced with a threat, individuals would employ many survival techniques, with religion serving as one option that enables them to maintain hope and a sense of security (Kowalczyk et al., 2020). Through the process of meaning-making and stress-buffering, having the ability to interpret one's own stressful events through the lens of one's religious beliefs may bring some measure of comfort (Iyer-Rosso, 2022). Pargament (2001) reported that individuals with life-threatening illnesses (such as COVID-19 in this case) may employ spirituality as a coping mechanism, finding relief from the psychological stress linked to the danger. During times of crises like a pandemic or lockdown, religious individuals may exhibit stronger coping mechanisms. In the early stages of the pandemic, Koenig (2020) brought to people's attention the fact that numerous systematic scientific studies had reported a positive association between religious involvement and indicators of healthy immune function. He then continued by providing six recommendations that would assist individuals in maintaining their spiritual, mental, and physical resilience during the anxious times of the COVID-19 pandemic; one of them was to 'deepen your religious faith' (Koenig, 2020).

Research in the UK has demonstrated that religious people seem to have stronger coping mechanisms during the pandemic and lockdown conditions, especially in a society like the United Kingdom, which is not highly religious as compared to other countries worldwide (Iyer et al., 2024). Interestingly, Bahal (2023) demonstrated that additional socioeconomic factors do not mitigate the impact of COVID-19 on mental well-being when compared to religion. There was an increase in prayer searches across all continents among all demographics, including those with higher degrees of religiosity, economic position, inequality, and insecurity, indicating that religiosity appear to have risen globally due to the pandemic (Bentzen, 2021). In the context of Turkey, as demonstrated by Kalgı (2021), COVID-19 has caused several psychological issues in Turkish society, including anxiety, frustration, and feelings of isolation; however, many individuals have effectively resorted to religion as a coping mechanism. Eryiğit and Başak (2021) revealed that 51.5% of the participants reported an increase in their levels of religiosity as a result of the COVID-19 pandemic. Similarly, Bulut and Koç (2022) point out that religious beliefs have been essential to the Turkish population's understanding, interpretation, and response to COVID-19. This includes perceiving the virus as a predetermined destiny and a test from God, as well as employing religion to manage the adverse effects of the pandemic. Furthermore, Kızılgöçit and Yıldırım (2022) demonstrated the significance of religious coping methods and their moderating functions in the relationship between fear of COVID-19 and death anxiety in young Turkish individuals. However, the literature still needs more inquiries on if COVID-19 has permanently increased the use of religion among people or if it was just a short-term reaction to deal with the first shocking impacts of the pandemic.

III. Covid-19, Death Anxiety, and the Role of Religiosity

The World Health Organisation reports that the health, social, and economic effects of COVID-19 have widely affected mental health. Many people grew more worried, but others had more serious mental health issues. Many suffer psychological distress, despair, anxiety, and post-traumatic stress disorder. Increasing suicide thoughts and behaviours, notably among health care workers, and fear of death are concerning (WHO, 2024). The COVID-19 pandemic has had a profound effect on the physical and psychological well-being of individuals worldwide, leading to increased fear of death (Kızılgöçit - Yıldırım, 2022; Menzies - Menzies, 2021; Lăzăroiu, 2020). Death anxiety is a remarkable driver of human behaviour, as exemplified by the recent COVID-19 pandemic. Death anxiety could be interpreted as a constant reminder of mortality that influences individuals' behaviour (Menzies - Menzies, 2021). Death anxiety is characterised by a continual, irrational, and intense fear of death (Bala - Maheshwari, 2019). Death anxiety may lead to adverse health effects, including reduced physical capabilities, psychological strain, compromised ego integrity, diminished religious convictions, dissatisfaction with life, and low resilience (Dirik - Gunay, 2009). Death anxiety was inevitably generated among communities because of the high death toll caused by COVID-19 during the first few months of the pandemic (Le Couteur et al., 2020). Research indicated that during the COVID-19 pandemic, females exhibited greater levels of anxiety and fear of personal death; anxiety was predicted by extraversion, neuroticism, fear of personal death, and gender; and among males, fear of personal death mediated the association between neuroticism and anxiety (Pérez-Mengual et al., 2021). This fear was usually fostered by spreading despair because of the virus.

On the other hand, death anxiety may foster people's religious commitment because religious beliefs and practices may offer a multifaceted approach to coping with existential concerns, providing meaning, support, comfort, and hope in the face of

mortality (Rigoli, 2021). In terms of COVID-19, for instance, research conducted in the eastern part of Turkey revealed that COVID-19 patients had a high level of religious coping, and the patients' levels of death anxiety increased in correlation with their employment of positive and negative coping mechanisms (Özer et al., 2023). Similarly, Rigoli (2021) contends that during the coronavirus pandemic, pious people showed a tendency to intensify their dedication to religious beliefs, whereas non-believers expressed heightened scepticism towards religion. Furthermore, he (2021) claims that the correlation between anxiety induced by the coronavirus and a shift in religious convictions was contingent on the degree of religiosity: anxiety strengthened religious convictions among devoted believers, but it diminished religious beliefs among non-believers. The majority of the elderly participants in Rababa's (2021) study showed low levels of religious coping and spiritual well-being, along with significant levels of death anxiety during the COVID-19 pandemic. Furthermore, a comparison between older adult males and females in the study revealed that females demonstrated higher levels of religious coping and lower levels of death anxiety (Rababa, 2021).

While religion may have functioned as a robust and efficacious coping mechanism during the COVID-19 pandemic, a more comprehensive analysis of the role of religion among individuals before, during, and after the pandemic is needed. Therefore, this current study augments by exploring, in the post-COVID-19 period, how COVID-19 has affected the religious lives of individuals in Turkey who have experienced severe COVID-19 and death anxiety. Employing qualitative research methodology and a phenomenological approach, this research aims to explore how the participants' religious lives change in the post-COVID-19 period. However, the objective of this current study is not to measure the religiosity of the participants. Instead, the main purpose is to shed light on the lived experiences of the participants in terms of their religious lives. There are numerous compelling arguments in favour of conducting a qualitative study to investigate the impact of COVID-19 on the religious lives of individuals in Turkey. First and foremost, the profound and individualistic aspect of religious beliefs and coping processes necessitates an extensive understanding that quantitative methods may not completely capture. Qualitative research enables the examination of complex and nuanced experiences, as well as the interpretations individuals attribute to their religious practices and beliefs. This is essential for comprehending the multiple implications of the pandemic for their religious lives. Secondly, the phenomenological approach is highly appropriate for this study because it emphasises individuals' subjective experiences as well as their interpretation and understanding of these experiences. Given the profound impact of the COVID-19 pandemic on people's views on death and existential concerns, employing a phenomenological approach could yield an in-depth and comprehensive understanding of how the severity of COVID-19 and the resulting fear of death have affected their religious beliefs and rituals. This approach is in line with the study's objective, which is to investigate individuals' religious experiences during the post-COVID-19 period rather than simply measuring their levels of religious commitment. Lastly, qualitative research may allow for a deeper and more comprehensive knowledge of participants' experiences, enabling researchers to capture the emotional and psychological aspects of their religious coping methods in a more empathetic and holistic manner. By employing qualitative methods, this study seeks to illuminate the profound and varied impacts of the pandemic on individuals' religious lives, thereby contributing to a deeper comprehension of the interplay between health crises, death anxiety, and religious life.

1. METHOD

Aksaray University Rectorate Human Research Ethics Committee ethics committee report dated 26.12.2023 and numbered E-34183927-000-00000903385 was received. Written informed consent was obtained from the participants who participated in this study.

1.1. Research Design

The study seeks to examine how individuals' religious lives have been impacted due to COVID-19 and fear of death by focusing on their lived experiences, as well as how they evaluate their prior and current religious lives. Therefore, the research adopted herein qualitative research methods and a phenomenological approach to explore and shed light on the experiences of the individuals who had severe COVID-19 and fear of death. Qualitative research seeks to examine and acquire an understanding of the level of importance that individuals or groups attribute to social or human issues (Creswell, 2009). It involves investigators and respondents collaborating to identify and interpret pertinent information to gain a deeper understanding of the subject matter. Typically, this is accomplished via one-on-one interviews, which foster rapport-building and motivate participants to engage in profound personal reflection and communication (Reid, 2005). For the purposes of gaining a more comprehensive understanding of the participants' experiences, semi-structured in-depth interviews were carried out with them, and the resulting data were analysed employing Interpretative Phenomenological Analysis (IPA). The core principles of IPA involve comprehending the participants' life experiences and their own ways of constructing meaning within this framework. Considering these two important integrals, IPA is both phenomenological and psychological. This approach is phenomenological, as it aims to comprehend and explain human conscious experiences of issues, and

psychological, as it focuses on analysing meaning-making and interpretive processes (Smith, 2015).

1.2. Research Questions

This research aims to explore the impact of severe COVID-19 and fear of death experiences on people's religious lives in the post-COVID-19 period in Turkey. In line with this purpose, main research questions were formed as:

1. How have the severe COVID-19 and death anxiety impacted the lives of individuals in Turkey?
2. What impact have the severe COVID-19 pandemic and death anxiety had on the religious lives of the people in Turkey?
3. In what ways have the severe COVID-19 pandemic and death anxiety changed people's religious lives?

1.3. Data Collection Process

Participants in phenomenological research are chosen based on two criteria: they must have experienced the phenomena being studied, and they must possess the ability to articulate their own experience (Moustakas, 1994). Therefore, a nonprobability sampling method was employed. Purposive sampling is a non-probability sampling technique where participants are selected depending on specific criteria defined by the research questions. The interviews were conducted in Turkey with Muslim Turkish people. The pre-selected criteria for this study were that the participants had severe COVID-19 (e.g., high fever, difficulty breathing, persistent chest pain, extreme fatigue, loss of taste and smell, etc.) and experienced fear of death. However, in terms of other variables such as worldview, religion and belief, and culture, the participants were selected randomly (random sample). All the participants suffered from severe COVID-19 in 2020 and 2021, at least 2 years prior to the interviews. This was an important factor to explore and examine whether the use of religion among participants was just a short-term reaction to deal with the first shocking impacts of the pandemic or not. The interview data was collected between January 2 and January 30, 2024. The interviews were conducted in Turkish, recorded with a voice recorder, and later transcribed and translated into English verbatim. The interviews lasted an average of 35 minutes. The interview consisted of 18 questions as well as few additional follow-up questions. The interview questions explored the experiences of the participants about the challenges faced during the pandemic, the preventive measures taken against coronavirus, fears of contracting the virus, reliance on religious or spiritual practices for protection, experiences post-infection, religious or spiritual strategies for recovery, seeking relief in God during COVID-19, fear of death while struggling with the virus, and changes in worldview and religious beliefs post-recovery.

1.4. Research Participants

Ten participants (five females and five males) were interviewed as part of the research (see below Table 1. Participants' Profiles). The participants' ages range from 22 to 68. While the research did not directly assess the participants' levels of religiosity, there was considerable variation among them regarding the extent to which religion occupies a significant place in their daily lives. One respondent (P-3) expressed that religion occupies an excessive amount of importance in his life, stating that "religion comes first in my life.". Seven of the participants indicated that religion is important in their lives, with various explanations (e.g., "I fulfill my religious practices as much as I can," "I consider religion in my business," "I give importance to religion in my life as much as I can," etc.). Two participants (P-1, P-9) provided explanations that religion has average importance in their lives, stating that "I am not a person who is very religious" and "I cannot describe myself as a religious person.". The participants in the study are referred to as "P".

Table 1. Participants' Profiles

Pseudonym	Gender	Age	Education	Marital Status	Occupation
P-1	Male	22	Undergraduate	Single	Student
P-2	Female	27	Undergraduate	Single	Engineer
P-3	Male	33	Undergraduate	Married	Civil Servant
P-4	Female	54	Undergraduate	Married	Teacher
P-5	Male	38	High School	Married	Business Manager
P-6	Female	42	Secondary School	Married	Housewife
P-7	Female	23	Undergraduate	Single	Student
P-8	Male	68	Secondary School	Married	Retired
P-9	Male	34	Undergraduate	Married	Driver
P-10	Female	67	Primary School	Married	Housewife

1.5. Data Analysis Process

The phenomenological approach necessitates the segmentation of data into distinct parts and units of significance prior to encoding it into categories (Maykut - Morehouse, 1994). Thus, the analytical process in IPA comprises both descriptive and explanatory categories (Lincoln - Guba, 1985). Therefore, the data collected from the participants in this study was analysed manually using content and descriptive analysis methods, which are often used in qualitative research data analysis. To better familiarise myself with the data, I listened to the interviews repeatedly and documented any thoughts, recollections, or reflections that surfaced during that process. In the following stage, the task involved detecting and highlighting exploratory comments, relevant components, expressions, and emotions, as well as the key words and phrases expressed by the participants. The primary research questions served as the framework for the coding scheme. Following that, the development and identification of emergent themes proceeded. Both participant expressions and the researcher's subjective interpretation of those expressions contributed to the emergence of themes. Subsequently, the task involved identifying the emerging themes and reviewing visual patterns in order to establish potential connections among them. During the final phase of the analysis, patterns across the cases were identified, and the final themes were determined, which involved renaming or modifying certain themes.

2. RESULTS

Based on the accounts provided by the participants, the dataset revealed three main themes that occurred most frequently. These themes will be examined in depth.

2.1. Understanding Human Helplessness, the Power of God, and Deepening Their Faith

Although all participants in the study expressed the importance of religion (Islam) to them, they differed in regard to the extent to which religion occupies a significant place in their daily lives. However, all the participants clearly indicated that they experienced a change in their religious commitments and practices after having severe COVID-19 and death anxiety. One of the predominant interpretations of COVID-19 among the participants was that they gained a profound comprehension of the helplessness of human beings in the world. Furthermore, they declared that they once again fully comprehended the fact that God is the most powerful and omnipotent one.

I felt human weakness and inadequacy a little more. I mean, I thought we were helpless, and I thought I was helpless, so we had no way to do anything else. There was nothing we could do. I just prayed to God and wanted health and wellness. During COVID-19 days, we prayed all the time; we had nothing else to do. Only God could help us. ... I felt that I might die. I feel now that I have become a little more focused on religious issues; that is, I have become a little closer to God. I can say that COVID-19 and surviving death have encouraged me to be more thankful to God and to consider fate and the afterlife more. (P-8).

P-8 expressed that during pandemic period, he felt fear of death, mostly due to his age and pre-existing health condition. He emphasized that he felt very helpless and constantly prayed to God for help. P-8 seems to effectively employ religion as a coping mechanism for the adverse effects of COVID-19. He explicitly expressed that his religious activities and conviction strengthened due to COVID-19 and death fear.

Since it was difficult times, I constantly felt the need to seek help from God. Because there's not much you can do in those times. There was no solution to the virus, they give you a few medications and tell you to overcome it on your own at home. ... We have witnessed a period in which people were truly helpless and unable to do anything. That's why I prayed to God as often as I could. I couldn't do anything else. In general, I can say that I have become a little more connected to God due to those difficult times. Yes, I have. Which of us did not pray? Everyone prayed during this period and asked God for help for themselves and their families. The medical world's helplessness against the virus prompted people to seek help from the Creator. ... Of course, the fear of death makes people more connected to God. When people feel the fine line between life and death, they begin to feel the need to connect to God a little more. Before Covid, I did not care much about religion such as the afterlife and the day of judgement. Because I didn't think much about the fact that we would die one day. When I inevitably experienced the fear of death with Covid, I became more accepting of the fact that our life in this world is a test. I can say that now I take religion more seriously than before. I try to practice my prayers more often and thank God more. (P-1).

In the beginning of the interview, P-1 characterised himself as not being a particularly religious individual, but he elaborated

on how his religious life has changed in conjunction with his fear of death and exposure to COVID-19. He began his explanation by emphasizing the helplessness of humans in the face of the virus and then continued to describe religious devotion (prayer to God) as the sole coping mechanism. More specifically, his death anxiety seems to influence his religious perspective and cause him to think about the afterlife and the day of judgement with greater seriousness; these processes appear to contribute to his increased religious commitment and practices.

P-9 is another participant who identified himself as not very religious. During the initial months of the pandemic, he mentioned that his wife was pregnant with their first child and was particularly vulnerable to COVID-19 due to her previous heart surgery. He expressed the extent of his fear and concern for his family's safety. He then described how his religious life changed:

So, like they say, it's about realizing who the boss is. In fact, this was exactly what happened. We realized who the boss is. Everyone, even the great superpowers of this world, have never been able to prevail against this disease. An invisible virus has affected all humanity. ... This disease has reminded us of our helplessness as human. In other words, God has brought everyone down and says, "listen to reason, shake yourself up, your boss is here." ... I had severe COVID-19 for 20-25 days and I felt deep fear of death. ... So, now I can say that it is as if I have been given a reward, a second chance. Now I am grateful for all my circumstances, my perspective on fate, the afterlife, and the day of judgment has significantly changed. ... Before Covid, I could not fully fulfil the duties of religion properly. But with this lesson, I do them as much as I can now. Because I have come face to face with something like death, and since there is no guarantee of tomorrow, of course, I started to fulfil more of the Islamic duties that the religion of Islam commands and that we must do. As I just said, the Covid period was a milestone for me in a religious sense. (P-9).

As a result of experiencing numerous significant difficulties, challenges, and responsibilities during the pandemic's turbulent atmosphere, P-9 appears to have been profoundly affected mentally. It seems that his anxiety had been particularly elevated due to his masculine responsibilities since he regarded himself as the head of the family, which include ensuring the safety of family members, and also due to the fact that he had just become a father. Furthermore, suffering acute COVID-19 for three weeks and facing deep death anxiety seems to have profoundly changed his religious understanding and involvement. P-9 indicated that he coped with all those troubles mostly by employing religious commitments and specifically by making more and more prayers to God. He claimed that he strongly believed that the prayers he performed at this time helped in his recovery and enabled him to overcome the adverse effects of the pandemic. According to his account, each of these experiences appears to have been a turning point in his religious life, strengthened his religious convictions, and increased his religious activities and rituals.

An additional crucial aspect underscored by both participants (P-1, P-9) and numerous other research participants is the inadequate efficiency of health systems during the initial stages of the pandemic. Most participants in the study highlighted the inadequacy of health services in dealing with COVID-19 at the beginning of the pandemic, which led them to reaffirm their belief in the supreme might of God. Inglehart (2020) asserts that societies that progress through modernization—ideas that include technological advancements, economic growth, and improvements in healthcare and education—tend to endure a secularization trend. Societies characterized by high levels of existential security, wherein fundamental needs are fulfilled, and members experience a sense of relative stability and protection, generally demonstrate greater degrees of secularism (existential security theory) (Inglehart, 2020). However, the research participants posit that modernization and technological progress might not consistently provide comprehensive protection against unforeseen dangers. Consequently, individuals might continuously turn to religion as a coping mechanism when confronted with shocking and unexpected threats from the world. This also appears to contribute to the participants' increased religious commitments.

2.2. Understanding the Transient and Mortal Nature of the World

Death, as an unavoidable aspect of existence, is a phenomenon that all individuals contemplate at some point in their lives, and it also provokes thoughts on the transience and mortality nature of the world (Park et al., 2021). Millions of people have died so far because of the COVID-19 pandemic; globally, over seven million people have passed away (World Health Organization, 2024). Almost everyone has experienced the loss of a loved one within their social, familial, or personal circles due to COVID-19. According to research findings of this current study, most of the respondents perceive the COVID-19 pandemic as an important reminder of the transient and mortal nature of existence—tenets that align with the teachings of Islam concerning the world. The increased significance that the participants attribute to religion in their lives seems to be significantly influenced by their heightened awareness of the transient and mortal nature of this world, which has been

brought about by COVID-19.

Along with the pandemic period, I realized that life in this world is very transient and that our lives can suddenly face a completely different situation. I also realized that we couldn't do anything about it, that we were very helpless. ... I can say that instead of always being attached to the world and tending to live for worldly things, there has been a positive change in my life, such as thinking a little more about the other world and living our lives in this world within that framework. I realized that the world is not a place to be overly dependent on. We saw that many people lost their lives in the pandemic. Now, I have started to allocate a more careful place to my religious life. I started to say my prayers more often. I started to do my supererogatory prayers more. I have become more grateful for all the opportunities I have. I started to live by integrating my world more with the afterlife. In short, I have failed to fulfil my religious responsibilities fully, and now I am looking for ways to compensate. (P-5).

When I experienced COVID-19 in my family, I started to have a greater fear of death. As I experienced this, I began to understand that this world was transient, and that real life was in the afterlife. So, I realized how many things in this world we should not postpone, such as my religious practices. I realized that this world is mortal, and the other world is more important. (P-7).

COVID-19 caused complete psychological trauma for myself and my family. It was a very difficult process. It was a period that made people regret living and made our lives miserable. When I first got it, I had a serious psychological breakdown. ... The thing I learned most from COVID-19 was to understand the value of the endless blessings God has given us. I realized that worldly life is temporary, and the afterlife is a reality. Now I started to understand life a little more. I think this world is empty (transient). In the past, I had a more flexible religious life. I now have a more conscious religious life. I appreciate God's blessings more. I try to include prayer in every part of my life. I have taken my relationship with the Creator to a completely new level. Now I have a more religiously sensitive and organised life. I am more grateful for everything God has given me. (P-3).

The participants seem to perceive COVID-19 and death as genuine reminders of the transitory and mortal essence of this world, which appears to provoke them to ponder the true purpose of their lives in this world. These interpretations of the participants seem to inevitably prompt them to consider the afterlife and religion; consequently, they appear to have intensified their religious devotions and practices. Although several participants recounted how the COVID-19 pandemic and death made them aware of the transient and mortal nature of this world, P-6's experience appears as if it deserves further examination.

P-6 is a 42-year-old housewife and the mother of three daughters, the youngest of whom is 14 years old. She disclosed that she and her husband have long desired to have a son and have been praying to God for this purpose. When she finally got pregnant in 2020, she was infected with COVID-19 at the same time. Sadly, because of the virus, she lost her unborn baby. She explained her quarantine days in her house and then shared the changes in her life:

I mean, one thinks about everything between those four walls. For example, I realized that this world is empty—that is, nothing is worth anything. So it was like the end of everything between those four walls. When I lost my baby and had severe COVID-19, I felt like everything had come to an end. I felt like everything, this world was temporary. ... Some of our relatives and neighbours lost their lives. The more I saw them, the more grateful I became, of course. So I thanked God, as we are still alive. I mean, this is a lesson for us. I told my children, my husband, and all of my family. Nothing is worth anything because this life is a test. Now I have become more aware of some things. I did not perform prayers continuously. I pay much more attention now. ... The fear of death seriously changed my perspective on life and religion. I'm turning more to my God. I'm more focused. I started to fulfil my religious duties more properly. The more I do these, the better I feel. I don't want to die in debt to God. ... In my family life, for example, I have three daughters, so this transformation I experienced also affected my children. They did not use to wear headscarf. I warned them about the headscarf, and they paid attention. Thank God, now all three of them have headscarves, and they respect their parents. (P-6).

P-6 indicated that the difficulties she faced during the pandemic had a significant psychological impact on her, and she sought solace primarily in her religious beliefs. Confronting death and the loss of her unborn child due to the virus appears to have had a profound impact on her life, worldview, beliefs regarding the transient nature and mortality of existence, religious convictions, and more. However, P-6 appears to have managed this turbulent period by applying positive religious coping mechanisms. Moreover, she seems to have developed a stronger religious conviction that influences both her personal life and her familial relationships.

According to the participants' narratives in the research, almost all of them seem to have employed positive religious coping mechanisms towards the negative consequences of the COVID-19 pandemic. They stressed that they understood more comprehensively the transient and mortal nature of the world, human helplessness, and the power of God, which appeared to lead to an inclination to strengthen their faith. They seem to have successfully employed positive religious coping mechanisms for the challenges they faced due to COVID-19 and death anxiety.

2.3. Fear of Dying as a Sinner and Considering Their Rest of the Lives as a Second Chance by Given God

Fear of dying as a sinner (including failure to fully fulfil religious responsibilities) may refer to anxiety over the possibility of facing punishment or negative consequences in the afterlife due to perceived sins or transgressions. Failure to complete all required religious obligations before death may also create a fear of dying as a sinner. The Quran has many verses that describe those who wish to return to earth on the Day of Judgement (or when death arrives) to perform virtuous deeds. For instance,

"If you could but see when they are made to stand before the Fire and will say, 'Oh, would that we could be returned [to life on earth] and not deny the signs of our Lord and be among the believers.' But what they concealed before has [now] appeared to them. And even if they were returned, they would return to that which they were forbidden; and indeed, they are liars." (surahquran.com, al- Anam 6/27-28).

"[For such is the state of the disbelievers], until, when death comes to one of them, he says, 'My Lord, send me back. That I might do righteousness in that which I left behind.' No! It is only a word he is saying; and behind them is a barrier until the Day they are resurrected." (surahquran.com, al- Muminun 23/99-100).

These divine warnings of the Quran seem to be reflected among the participants in the research, who tend to consider their lives after COVID-19 as a second chance to perform righteousness deeds. Several respondents underscored the sense that after having severe COVID-19 and fear of death, they were allowed to have an opportunity to fulfil their religious obligations once more; consequently, it appears that their religious devotions and practices increased.

While we are running around in the rush of the world, we have actually forgotten death. This disease has reminded us of our helplessness as human beings, reminded us of death, that this world is not eternal, and that we must be prepared for anything, at any time, in any way. ... I felt regret. Because I lived my past periods in vain. This is because I couldn't do my prayers completely. Now, since I came face to face with death, it was like... God gave me another opportunity, and I started to make sense of it like, "I won't be like this in my next life." (P-9).

When I got COVID-19, I was very scared, and I was alone in the room. I was afraid, God forbid, that I might have died. I thought I was unprepared for the afterlife. I was not a person who prayed enough. Now I do it as much as I can, but at that time, I thought I wasn't ready. I always had things to do in the world, but I wasn't ready to die. (P-7).

I thought I would die suddenly, unprepared for the afterlife. These were the first things that came to mind, and fear gripped me. Now, I am more conscious of my religion, and I try to prepare more properly for the afterlife (P-10).

I was thinking in my mind that I regretted my mistakes and that if I got better from now on, I would become a more responsible person and a more religious person. It was as if I were talking to God silently and deeply and making a promise to Him. I was kind of asking Him for a second chance. ... Now I pay more attention to my prayers and try to comply with my religious duties. I try to pray more and give alms. I am trying to make my contact with God more regularly and consciously. I try to keep the afterlife in mind all the time. I always try to keep in mind that death is very close to me. (P-4).

While death is a constant potential for humans, COVID-19 seems to have instilled a worldwide fear of death due to its rapid transmission and high mortality rate. Death anxiety is certainly a highly probable outcome for individuals who suffer from severe COVID-19. All the participants indicated that they had a fear of death, more or less, during the pandemic period. Several participants highlighted that surviving COVID-19 seemed like a second opportunity to properly prepare for death from a religious perspective. The participants' beliefs may suggest that they hold a firm conviction in the existence of an afterlife and the Day of Judgement. Consequently, their strong intention to properly prepare themselves for death (in their life after COVID-19) appears to have increased their religious commitment and practices.

3. DISCUSSION

This current study investigated the ways in which COVID-19 influences the religious lives of individuals who have experienced severe COVID-19 combined with fear of death in Turkey. The research, in general, sought answers to the question of how the

severe COVID-19 pandemic and death anxiety have changed people's religious lives, specifically in the post-COVID-19 period. The findings of the research revealed that severe COVID-19 and death anxiety seem to strengthen religious commitments and increase religious involvement among the participants. According to research findings, due to the severe COVID-19 and death anxiety, the participants seem to have had a better understanding of human helplessness, the power of God, and deepened their faith; have gained a more robust understanding of the transient and mortal nature of the world; and have experienced a fear of dying as a sinner and considered the rest of their lives as a second chance given by God. It appears that all three of these factors inevitably contribute to the strengthening of religious commitments and a rise in religious sense among participants.

Based on the research findings, it appears that almost all of the participants utilised positive religious coping strategies in response to the adverse effects of the COVID-19 pandemic. They emphasized that their increased understanding of the world's temporary nature and mortality, humanity's helplessness, and God's omnipotence appeared to inspire them to bolster their faith. Positive religious coping mechanisms appeared to have been effectively implemented in response to the challenges they encountered as a result of COVID-19 and death anxiety. The results of this investigation align with prior research which revealed that the participants depended extensively on positive religious coping mechanisms in response to the adverse effects of COVID-19 (e.g., Kalgı, 2021; Eryiğit and Başak, 2021; Kızılgöç and Yıldırım, 2022; Bulut and Koç, 2022; Iyer et al., 2024; Bahal, 2023). Similarly, the research findings are consistent with the study of Rigoli (2021), which asserts that the variety in religious commitments of people might lead to different interpretations of COVID-19, such as considering the pandemic as a form of divine punishment or a test from God. Most of the participants in the present study appear to perceive COVID-19 as a test from God, wherein God tests people's beliefs. Consistent with prior research, which asserted that death anxiety promotes adherence to an individual's pre-existing belief system, the results of this study demonstrated that participants experience a reinforcement of their current religious commitments (Rigoli, 2021). However, it should be clarified that although 2 participants (P-1, P-9) identified themselves as not too religious, it does not mean that they are non-believers (Rigoli's (2021) study discusses the "non-believers"). Moreover, the purpose of the present study was to provide a comprehensive explanation of the underlying factors of people's strengthening religious behaviours and to demonstrate why and how individuals have experienced religious life changes because of COVID-19 and death anxiety. This may be considered as one of the genuine contributions of the study to the literature.

In a more general perspective, when combined with the outcomes of the previous studies and the findings of the current research, it could be interpreted that religion seems to have played a very crucial role in the whole COVID-19 pandemic period. First, religion emerged as a very confident actor to explain and respond to the chaotic situation in the first period of COVID-19, while modern health systems failed to successfully respond, which reaffirmed the powerful ability of religion in societies to respond to crises. Second, since the beginning of the pandemic, religion has served as a strong coping mechanism for individuals to manage the negative impacts of COVID-19, such as for those who experienced severe COVID-19, loss of loved ones, or mental health issues. Last, in the post-pandemic period, religion seems to have strengthened its position in societies due to the crucial role it played during the pandemic.

CONCLUSION

The COVID-19 pandemic has had extensive implications on a worldwide level. Religion has become a powerful coping technique utilized by many individuals worldwide amongst the turbulent conditions of the epidemic. Numerous studies have been undertaken to explore the correlation between religion and COVID-19. This research examined the effects of severe COVID-19 and death anxiety on the religious lives of individuals residing in Turkey. In general, the research aimed to provide responses to the question of how death anxiety and the severe COVID-19 pandemic have affected the religious lives of individuals, particularly in the post-COVID-19 era.

According to the research findings, almost all of the individuals employed positive religious coping methods to deal with the negative consequences of the COVID-19 epidemic. The detailed data analyses revealed that due to the severe COVID-19 and death anxiety, the participants seem to have had a better understanding of human helplessness, the power of God, and deepened their faith; they also have gained a more robust understanding of the transient and mortal nature of the world; and have experienced a fear of dying as a sinner and considered the rest of their lives as a second chance given by God. All three of these elements seem to naturally contribute to the reinforcement of religious commitments and an increase in religious awareness among participants.

This research has some significant implications. The research findings may provide valuable insights for policymakers, social workers, health professionals, public services, and healthcare practitioners. These individuals can utilize the research findings to develop more focused and efficient policies to address crises caused by natural disasters, including but not limited to COVID-19 and pandemics, floods, earthquakes, landslides, and others. The tendency of individuals to enhance their religious dedication following crises or natural disasters should be considered in the recovery process. This study, of course, has some limitations. The interpretations in this article are limited to the participants and cannot be generalized. This study focuses on adults in Turkey only, thus its findings may not be applicable to people in other countries. However, further studies could be conducted in other nations and made comparisons with Turkey.

Ethics Committee Approval: Aksaray University Rectorate Human Research Ethics Committee ethics committee report dated 26.12.2023 and numbered E-34183927-000-00000903385 was received.

Informed Consent: Written informed consent was obtained from the participants who participated in this study.

Author Contributions: Concept %50 D.K., %50 F.B.; Design %50 D.K., %50 F.B.; Supervision %50 D.K., %50 F.B.; Resources %50 D.K., %50 F.B.; Data Collection and/or Processing %50 D.K., %50 F.B.; Analysis and/or Interpretation %50 D.K., %50 F.B.; Literature Search %50 D.K., %50 F.B.; Writing Manuscript %50 D.K., %50 F.B.; Critical Review %50 D.K., %50 F.B.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Etik Komite Onayı: Aksaray Üniversitesi Rektörlüğü İnsan Araştırmaları Etik Kurulu 26.12.2023 tarih ve E-34183927-000-00000903385 sayılı numaralı etik kurulu raporu alınmıştır.

Katılımcı Onamı: Çalışmaya katılan tüm katılımcılardan yazılı onam alınmıştır.

Yazar Katkıları: Fikir %50 D.K., %50 F.B.; Tasarım %50 D.K., %50 F.B.; Denetleme %50 D.K., %50 F.B.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi %50 D.K., %50 F.B.; Analiz ve/veya Yorum %50 D.K., %50 F.B.; Literatür Taraması %50 D.K., %50 F.B.; Yazıyı Yazan %50 D.K., %50 F.B.; Eleştirel İnceleme %50 D.K., %50 F.B.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

REFERENCES

- Adams-Prassl, Abi et al. "The impact of the coronavirus lockdown on mental health: evidence from the United States". *Economic Policy* 37/109 (January 2022), 139-155. <https://doi.org/10.1093/epolic/eiac002>
- Bahal, Girish et al. "Religion, Covid-19 and Mental Health". *European Economic Review* 160/104621 (November 2023), 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.euroecorev.2023.104621>
- Baker, Joseph O. et al. "Religion in the age of social distancing: How COVID-19 presents new directions for research". *Sociology of Religion* 81/4 (September 2020), 357-370. <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa039>
- Bala, Renu – Maheshwari, S. K. "Death anxiety and death depression among elderly". *International Journal of Psychiatric Nursing* 5/1 (January-June 2019), 55-59. <https://doi.org/10.5958/2395-180X.2019.00012.4>
- Banks, James – Xu, Xiaowei. "The mental health effects of the first two months of lockdown during the COVID-19 pandemic in the UK". *Fiscal Studies* 41/3 (August 2020), 685-708. <https://doi.org/10.1111/1475-5890.12239>
- Bentzen, Jeanet Sinding. "In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic". *Journal of economic behavior & organization* 192 (December 2021), 541-583. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2021.10.014>
- Bulut, İsmail - Koç, Ahmet. "Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (March 2022), 281-312. <https://doi.org/10.33415/daad.1027706>
- Creswell, John W. *Research designs Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Thousand Oak: Sage publications, 2nd Edition, 2009.
- Dirik, Gulay – Gunay, Esma. "Religiousness, locus of control, psychological distress/Dindarlık, kontrol odağı ve psikolojik sıkıntılar". *Civilacademy Journal of Social Sciences* 7/1 (Spring 2009), 47-63.
- Eryiğit, Adem - Başak, Mehmet Ali. "Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/53 (August 2021), 126-153. <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.52039>
- Fardin, Mohammad Ali. "COVID-19 epidemic and spirituality: a review of the benefits of religion in times of crisis". *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care* 9/2 (2020), 1-4. <https://doi.org/10.5812/jjcdc.104260>
- Giles, Tyler et al. "Opiates of the Masses? Deaths of Despair and the Decline of American Religion". No. w30840. *National*

- Bureau of Economic Research (January 2023), 1-63. <http://www.nber.org/papers/w30840>
- Griffin, E. M. *A first look at communication theory*. New York: The McGraw-Hill Companies, 6th Edition, 2006.
- Hart, Curtis W. – Koenig, Harold G. "Religion and health during the COVID-19 pandemic". *Journal of Religion and Health* 59 (May 2020), 1141-1143. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01042-3>
- Inglehart, Ronald. *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press, 2nd Edition, 2020.
- Iyer, Sriya - Rosso, Giovanni. "Religion and mental health". In: Zimmermann, K.F. (eds) *Handbook of Labor, Human Resources and Population Economics*. Springer, Cham (February 2022), 1-20. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57365-6_237-1
- Iyer, Sriya et al. "Do Religious People Cope Better in a Crisis? Evidence from the UK Pandemic Lockdowns". *CEPR Discussion Paper* No. 18830. 1-22. Paris & London: CEPR Press, 2024. <https://cepr.org/publications/dp18830>
- Jaspal, Rusi et al. "Fear, social isolation and compulsive buying in response to COVID-19 in a religiously diverse UK sample". *Mental Health, Religion & Culture* 23/5 (September 2020), 427-442. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1784119>
- Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa, Çıkma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (June 2021), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>
- Kızılgeçit, Muhammed – Yıldırım, Murat. "Fear of COVID-19, death depression and death anxiety: Religious coping as a mediator". *Archive for the Psychology of Religion* 45/1 (November 2022), 23-36. <https://doi.org/10.1177/00846724221133455>
- Koenig, Harold G. "Maintaining health and well-being by putting faith into action during the COVID-19 pandemic". *Journal of religion and health* 59/5 (May 2020), 2205-2214. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01035-2>
- Kowalczyk, Oliwia et al. "Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19". *Journal of religion and health* 59 (October 2020), 2671-2677. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3>
- Lăzăroiu, George et al. "Scaring ourselves to death in the time of COVID-19: pandemic awareness, virus anxiety, and contagious fear". *Linguistic and Philosophical Investigations* 19/0 (May 2020), 114-120. <https://doi.org/10.22381/LPI1920208>
- Le Couteur, David G. et al. "Erratum to: COVID-19 through the lens of gerontology". *The Journals of Gerontology: Series A* 75/9 (September 2020), 1804-1804. <https://doi.org/10.1093/gerona/glaa077>
- Lincoln, Yvonna S. - Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage Publications Inc., First Edition, 1985.
- Maslow, Abraham H. "A theory of human motivation". *Psychological Review* 50 (1943), 370-396.
- Maykut, Pamela - Morehouse, Richard. *Beginning qualitative research: A philosophical and practical guide*. London: Routledge, First Edition, 1994.
- Menzies, Rachel E. – Menzies, Ross G. "Death anxiety in the time of COVID-19: Theoretical explanations and clinical implications". *The Cognitive Behaviour Therapist* 13/19 (June 2020), 1-11. <https://doi.org/10.1017/S1754470X20000215>
- Moustakas, Clark. *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks: Sage publications. 1st Edition, 1994.
- Özer, Zülfünaz et al. "The relationship between death anxiety and religious coping styles in patients diagnosed with COVID-19: A sample in the east of Turkey". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 87/1 (December 2023), 299-311. <https://doi.org/10.1177/00302228211065256>
- Pargament, Kenneth I. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press, 2nd Edition, 2001.
- Park, Crystal L. - Halifax, Roshi Joan. "Religion and spirituality in adjusting to bereavement: Grief as burden, grief as gift". *Grief and bereavement in contemporary society*. ed. Robert A. Neimeyer et al. 355-363. New York: Routledge, 2021.
- Pérez-Mengual, Núria et al. "The relationship of fear of death between neuroticism and anxiety during the Covid-19 pandemic". *Frontiers in Psychiatry* (April 2021), 501-506. <https://doi.org/10.3389/fpsyt.2021.648498>
- Rababa, Mohammad et al. "Association of death anxiety with spiritual well-being and religious coping in older adults during the COVID-19 pandemic". *Journal of religion and health* 60/1 (February 2021), 50-63. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01129-x>
- Reid, Katie. "Exploring lived experience". *The psychologist* 18/1 (January 2005), 20-23. <https://www.researchgate.net/publication/221670347>
- Rigoli, Francesco. "The link between COVID-19, anxiety, and religious beliefs in the United States and the United Kingdom". *Journal of religion and health* 60/4 (May 2021), 2196-2208. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01296-5>
- Shiba, Koichiro et al. "Associations of online religious participation during COVID-19 lockdown with subsequent health and well-being among UK adults". *Psychological Medicine* 3/9 (February 2023), 3887-3896.

<https://doi.org/10.1017/S0033291722000551>

- Smith, Jonathan A. *Qualitative psychology: A practical guide to research methods*. London: Sage Publication, 3rd Edition, 2015. surahquran.com (accessed February 15, 2024) al-Anam 6/27-28. <https://surahquran.com/english-aya-28-sora-6.html>
- surahquran.com (accessed February 15, 2024) al- Muminun 23/99-100. <https://surahquran.com/english-aya-100-sora-23.html>
- Wildman, W. J. et al. "Religion and the COVID-19 pandemic". *Religion, brain & behavior* 10/2 (April 2020), 115-117. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2020.1749339>
- WHO, World Health Organization. "COVID-19 dashboard". Accessed February 15 2024. <https://data.who.int/dashboards/covid19/deaths?n=c>.
- WHO, World Health Organization. "The impact of COVID-19 on mental health cannot be made light of". Accessed May 10 2024. <https://www.who.int/news-room/feature-stories/detail/the-impact-of-covid-19-on-mental-health-cannot-be-made-light-of>
- Wu, Joseph T. et al. "Nowcasting and forecasting the potential domestic and international spread of the 2019-nCoV outbreak originating in Wuhan, China: a modelling study". *The lancet* 395/10225 (January 2020), 689-697. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30260-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30260-9)

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Kovid-19 salgınının küresel ölçekte geniş çaplı etkileri olmuştur. Kovid-19 salgınının ilk dalgası dünya çapında çok büyük bir etki yaratmış, virüs dünya genelinde hızla yayılmış ve virüs kaynaklı ölümlerin sayısında hızlı bir artış yaşanmıştır. Din, Kovid-19 salgınının kaotik atmosferinde dünya genelinde pek çok insanın başvurduğu güçlü bir başa çıkma mekanizması olarak kendini göstermiştir ve din ile Kovid-19 arasındaki ilişkiyi araştırmaya yönelik çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Ancak Kovid-19 ve ölüm kaygısının, bireylerin dine dair bakış açılarını ve dini pratiklerini Kovid-19 sonrası dönemde nasıl etkilediğini inceleyen çalışmalar yetersiz kalmıştır. Bu fenomenolojik çalışma, Türkiye'de ağır Kovid-19 geçiren ve ölüm korkusu yaşayan bireylerin dini yaşamlarının Kovid-19 sonrası süreçte nasıl etkilendiğini araştırmaktadır.

Bentzen, Kovid-19 salgınının insanların dua etme sıklığında önemli bir artışa yol açtığını, küresel nüfusun yarısından fazlasının virüsün yayılmasının durması ve pandeminin olumsuz etkilerini yönetmek için dua ettiğini belirtmektedir. Pandemi sırasında dini uygulamalara katılmak bir kontrol duygusu sağladığı, mevcut durumu anlamaya yardımcı olduğu ve en önemlisi de insanlara umut verdiği için Kovid-19 salgını nedeniyle birçok kişi inanç ve duaya daha açık hale gelmiştir. Dindarlık, bireylere krizlerle baş etme stratejileri sunarak üstesinden gelmelerine yardımcı olma potansiyeline sahiptir. Örneğin, İngiltere'de yapılan araştırmalar, özellikle dünya çapındaki diğer ülkelerle karşılaştırıldığında çok dindar olmayan İngiltere gibi bir toplumda, dindar kişilerin salgın ve karantina koşulları sırasında daha güçlü başa çıkma mekanizmalarına sahip olduğunu göstermiştir. Ancak Kovid-19'un insanlar arasında dinin geçerliliğini kalıcı olarak mı artırdığı yoksa bunun salgının ilk şok edici etkileriyle başa çıkmak için verilen kısa vadeli bir tepki mi olduğu ise hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Bu sebeple din, Kovid-19 salgını sırasında sağlam ve etkili bir başa çıkma mekanizması olarak işlev görmüş olsa da pandemi öncesinde, sırasında ve sonrasında bireylerin yaşamlarında dinin rolünün daha kapsamlı bir analizine ihtiyaç vardır.

Kovid-19 salgını dünya çapında bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlığı üzerinde derin bir etki yaratmış ve ölüm korkusunun artmasına yol açmıştır. Ölüm kaygısı, özellikle mevcut Kovid-19 salgını sırasında da görüldüğü gibi, insan davranışının önemli bir motivasyon kaynağı olup, bilinçli olarak farkında olmasalar bile insanların davranışlarını etkileyen, ölümün sürekli bir hatırlatıcısı olarak görülebilir. Türkiye'de yapılan bir araştırmada, Kovid-19 hastalarının dini başa çıkma düzeylerinin yüksek olduğu, olumlu ve olumsuz başa çıkma mekanizmalarını kullanmalarıyla bağlantılı olarak hastaların ölüm kaygı düzeylerinin de arttığı ortaya konulmuştur. Öte yandan ölüm kaygısı, dindar insanların dini bağlılığını artırmaktadır. Bu nedenle, bu mevcut çalışma, Türkiye'de şiddetli Kovid-19 geçiren ve ölüm kaygısı yaşayan bireylerin dini yaşamlarını, Kovid-19'un nasıl etkilediğini araştırmaktadır ki bu, çalışmanın literatüre en özgün katkılarından biridir.

Bu çalışma, bireylerin yaşam deneyimlerine odaklanarak, Kovid-19 ve ölüm korkusu nedeniyle dini yaşamlarının nasıl değiştiğini, önceki ve mevcut dini yaşamlarını nasıl değerlendirdiklerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, şiddetli Kovid-19 geçirmiş olan ve ölüm korkusu yaşamış bireylerin deneyimlerini araştırmak amacıyla nitel araştırma yöntemleri ve fenomenolojik bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bağlamda araştırma kapsamında beşi kadın, beşi erkek olmak üzere on katılımcıyla derinlemesine mülakat yapılmıştır.

Araştırmanın bulguları, şiddetli Kovid-19 ve ölüm kaygısının katılımcıların dini bağlılıkları güçlendirdiğini ve dini pratikleri yapma oranını artırdığını ortaya çıkarmıştır. Araştırma bulgularına göre, şiddetli Kovid-19 ve ölüm kaygısı nedeniyle katılımcılar, (a) insanın acizliğini ve Allah'ın gücünü daha iyi anlamış ve imanlarını derinleştirme eğilimi sergilemiş görünmektedirler; (b) dünyanın geçici ve ölümlü doğasına dair daha sağlam bir anlayışa ulaşmış gözükmektedirler; ve (c) Kovid-19 geçirdikleri dönemde günahkâr olarak ölme korkusu yaşadıkları için hayatlarının geri kalanını Allah'ın verdiği ikinci bir şans olarak görme eğilimi sergilemişlerdir. Bu faktörlerin her üçünün de katılımcıların dini bağlılıkların güçlenmesine ve dini uygulama ve ritüellerinin artmasına katkıda bulunduğu görülmektedir.

Daha genel bir perspektiften bakıldığında ise, önceki çalışmaların sonuçları ve mevcut bu araştırmanın bulguları birleştirildiğinde, dinin tüm Kovid-19 salgını döneminde çok önemli bir rol oynadığı yorumu yapılabilir. İlk olarak, modern sağlık sistemleri ilk etapta pandemiye başarılı bir şekilde yanıt vermekte başarısız olurken, din, Kovid-19'un ilk dönemindeki kaotik durumu açıklama ve yanıt verme konusunda kendinden emin bir aktör olarak ortaya çıkmıştır ki bu, toplumlarda dinin, kriz durumlarına hızlı yanıt verme konusundaki güçlü yeteneğini yeniden doğrulamıştır. İkinci olarak, salgının başlangıcından bu yana din, ağır Kovid-19 deneyimi yaşayanlar, sevdiklerini kaybedenler veya ruhsal sıkıntı yaşayan bireyler için Kovid-19'un olumsuz etkilerini yönetmede güçlü bir başa çıkma mekanizması olarak hizmet etmiştir. Son olarak, salgın sonrası dönemde din, salgın sırasında oynadığı önemli rol nedeniyle toplumdaki konumunu daha da güçlendirmiş görünmektedir.

Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)

Kadir Demirci, *Zaydiyya and Hadīth*, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)

Mustafa TANRIVERDİ 

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Muğla, Türkiye



Öz

Son zamanlarda Zeydiyye'ye dair gerek şahıs ve eser, gerekse tarih, yorum ve literatür eksenli çalışmaların dini ilimlerin hemen her bir sahasında kendisini göstermeye başladığı görülmektedir. Türk akademyasının söz konusu geleneği çeşitli yönleriyle ele alması memnuniyet verici bir gelişme olarak görülebilirse de bu doğrultudaki araştırmaların bir yekûn olarak sonraki çalışmalara fikrî kaynaklık teşkil edecek olması, söz konusu çalışmaları daha da önemli hale getirmektedir. Kadir Demirci'nin Zeydiyye'nin hadis anlayışına hasrettiği eseri, bu bakımdan oldukça önemli bir konuma sahiptir. Yazarın *Zeydiyye ve Hadis* başlıklı çalışmasını çeşitli yönlerden ele alan bu tanıtım yazısı, eserin zati kıymetini ilgililerle ve özellikle de hadis akademisyası ile paylaşmayı hedeflemektedir. Şii geleneğin bir kolu olan Zeydiyye, Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) isyanı sonrası ona mensubiyetin siyasi bir tezahürü olarak ortaya çıkmış, Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) ile fikrî ve itikadî yapıya kavuşmaya başlamış, Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) ile kurumsal kimlik kazanarak müstakil bir oluşum haline gelmiştir. Zeydiyye İslam kültür ve düşünce geleneği içerisinde zaman zaman inkıtalara rağmen günümüze kadar varlığını sürdürmüş bir mezheptir. Benimsediği görüşler, ortaya koyduğu siyasi tavır ve ürettiği müktesebat ile zengin İslam birikimine birçok sahada kayda değer katkılarda bulunmuştur. Dolayısıyla Müslüman topluluklar açısından diğer farklı/özgün oluşumların da çeşitli yönleriyle incelenerek bizzat kendi kaynaklarından hareketle görüş ve kabullerinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu doğrultuda söz konusu mezhebin hadis ve sünnete dair klasik ve modern döneme yansıyan anlayış ve yaklaşımlarını tarihi bir seyir ve bilimsel bir bakış açısıyla ele alan *Zeydiyye ve Hadis* adlı eser; ilgi alanı, kapsamı, metodu ve zengin muhtevasıyla dikkati çekmekte ve tanıtımı hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Zeydiyye, Tarih, Literatür.

ABSTRACT

Recently, it has been noticed that studies on Zaydiyya in terms of individuals and books, history, interpretation and literature have emerged in almost every field of Islamic sciences. Although the fact that Turkish academe is addressing the tradition in various aspects can be seen as a positive contribution, the fact that the studies in this direction will constitute an intellectual source for subsequent studies as a cumulative, makes these studies even more important. Kadir Demirci's book, devoted to Zaydiyya's hadīth understanding, has a very important position in this respect. This introductory article, which deals with the author's work titled *Zaydiyya and Hadīth* from various aspects, aims to share the special value of the work with those interested, especially with the ones interested in the hadīth academy. Zaydiyya, a branch of the Shī'a tradition, emerged as a political manifestation of allegiance to Zayd b. 'Alī (d. 122/740) after his rebellion, began to acquire an intellectual and theological structure with al-Qâsim al-Rassī (d. 246/860), gained an institutional identity with Yahyâ b. al-Husayn (d. 298/911) and became an independent organization, and has continued its existence in the Islamic cultural and intellectual tradition until today despite occasional interruptions. It has made significant contributions to the rich Islamic accumulation in many fields with the views it has adopted, the political attitude it has put forward and the acquis it has produced. Therefore, it is important for Muslim communities to examine other different/unique formations in various aspects and to reveal their views and acceptances based on their own sources. In this respect, *Zaydiyya and Hadīth*, which deals with the sect's understanding and approaches to hadīth and sunnah reflected in the classical and modern period from a historical course and a scientific perspective, attracts attention with its field of interest, scope, method and substantial content and deserves presentation.

Keywords: Hadīth, Sunnah, Zaydiyya, History, Literature.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mustafa TANRIVERDİ
E-mail: mustafatanriverdi@mu.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 15.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 20.04.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 03.05.2024

Atif: Tanrıverdi, Mustafa. "Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61/1 (Haziran 2024), 208-212.

Cite this article as: Tanrıverdi, Mustafa. "Kadir Demirci, *Zaydiyya and Hadīth*, ed. Atilla Atik (Ankara: Gece Akademi, 2019)". *Journal of İlahiyat Researches* 61/1 (June 2024), 208-212.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Zeydiyye mezhebinin klasik ve modern dönemde hadis ve sünnet anlayışını inceleyen Zeydiyye ve Hadis adlı kitap çalışması, Kadir Demirci'nin Ankara Üniversitesi'nde tamamladığı "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" başlıklı doktora tezinin gözden geçirilerek basılmış halidir. Yazar çalışmasının problematiğini bu alana teksif edilmesi gerektiğini düşündüğü mesainin azlığıyla açıklamaktadır. Mezhepler Tarihi sahası ve bakış açısı dışında da Şii geleneğin önemsenmesi gereken kollarından biri olan Zeydiyye'nin gerek mezhebin kendi kaynakları üzerinden genel bir fotoğrafının sunulması gerekse geleneğe hâkim itidalin hadis kültür ve birikimi üzerinden günümüze taşınması amaçlanmaktadır. Yazar bu yöndeki çalışmaların Şii ve Sünnî dünyanın ihtilaflarını azaltma müşterek noktalarını artırma mekanizmasına katkı yapacağını öngörmektedir. Öte yandan bir ilim ve kültür mirasına sahip çıkma bağlamında Yemen'in asırlar boyunca bir Osmanlı toprağı olması, söz konusu geleneğe tarihi ve kültürel bakımdan da kayıtsız kalınmaması gerektiğiyle izah edilmektedir (5-6).

Eser, uzun sayılabilecek bir giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin giriş kısmında, disiplin farkı gözetilmeksizin ulusal ve uluslararası ölçekte Zeydiyye'yi merkeze alan doğrudan ve dolaylı kaynaklar tanıtılmakta (16-23), mezhebin tarihçesi klasik ve çağdaş dönemler şeklinde kısaca ele alınmakta (23-28), Zeydiyye'nin itikadi esasları ve ayırt edici görüşleri özetlenmektedir (28-47). "Önde Gelen Zeydî Muhaddisler ve Temel Zeydî Hadis Literatürü" başlıklı birinci bölümde mezhebin klasik dönemini temsil eden ilk yedi asırdaki Zeydî muhaddisler tanıtılmakta, Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ile başlayan ve Hüseyin b. Bedrüddîn (ö. 663/1264) ile sonlanan yirmi kadar isme ayrıntılı, yüz kadar isme ve esere de dolaylı olarak yer verilmektedir (49-92). Bahse konu muhaddislerin biyografilerinin bizzat Zeydî kaynaklardan hareketle ele alınması ve kronolojik bir seyir takip edilerek sunulmuş olması burada önemle not edilmelidir.

"Zeydiyye'ye Göre Haber (Hadis)" isimli ikinci bölümde sünnetin tanımı, mahiyeti, konumu ve bağlayıcılığı üzerinde durularak geleneğin önde gelen usul ve kelam alimlerinin görüşleri çerçevesinde Zeydî oluşumun bu konulardaki hâkim bakış açısı belirlenmeye çalışılmıştır. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Muhammed b. Kâsım (ö. 284/897), Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911), Hâkim el-Cüşemî (ö. 493/1099) ve Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) gibi gelenek nezdinde yetkin ve sembol isimlerin eser ve görüşleri etrafında deliller hiyerarşisi açısından Zeydiyye'de sünneti merkeze alan fotoğraf başarılı bir şekilde takdim edilmiştir. Akabinde çeşitleri, şartları ve bilgi değerleri bakımından haberler ele alınmış, Zeydî gelenekte mütevâtir ve âhâd haberlere ilişkin değerlendirmelerde usul âlimlerinin yaklaşımının belirleyici olduğu üzerinde durulmuştur (93-133).

"Zeydiyye'de İsnad ve Metin Tenkidi" başlıklı üçüncü bölümde yazar, isnad ve râvi tenkidinin yanı sıra cerh ve ta'dîle dair hâkim bakış açısını ortaya koyduktan sonra ağırlıklı olarak Zeydiyye'de metin tenkidine ve geleneğin önde gelen temsilcilerinin bu husustaki yaklaşımlarına örnekler vermektedir. Yine Zeydiyye nezdinde isnad ve râvi değerlendirmelerinde başvurulan meşhur ricâl kaynaklarına değinmektedir (150-151). Burada yazar gerek rivayet malzemesinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyetini belirleme gerekse hadisin zati kıymetini ve sıhhat düzeyini tespitte Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y şeklindeki iki hâkim yaklaşıma referansla Zeydiyye'nin safını tayin etmeye çalışmaktadır. Zeydiyye'nin takip ettiği usul ve işlettiği metodoloji bakımından isnadı göz ardı etmemekle beraber metnin ve muhtevanın başta Kur'ân olmak üzere çeşitli ölçütlere muvafık düşmesi gerektiği üzerinde mesai harcadığından bahisle Zeydî gelenekte re'y eksenli bir bakış açısı benimsendiği üzerinde durmaktadır (190-226).

Çalışma, her bir bölümün sonundaki muhtasar değerlendirmeleri, Zeydî hadis anlayışını ana hatlarıyla özetleyip kayda değer tespit ve bulgulara yer verdiği sonuç kısmı ve önemli bir bölümü mezhebin kendi kaynaklarına dayanan iki yüz elli civarında eser içeren zengin bibliyografyası ile sona ermektedir.

Mezhebin hadis perspektifini derli toplu bir şekilde yansıtmak suretiyle genel bir fotoğraf sunma iddiasında olan çalışma, gerek kaynak kullanımı gerekse çalışma boyunca sürdürülen metodoloji ve ulaşılan önemli sonuç ve değerlendirmelerle sonraki çalışmalar için temel bir müracaat kaynağı hüviyetine sahiptir. Editöryal eksiklik ve redaksiyon hizmetinin yeterince işletilmemesinden kaynaklı olduğunu düşündüğümüz birtakım yazım, imlâ, noktalama, sayfa düzeni, mizanpaj vb. gibi teknik kusurları dışında çalışma oldukça başarılı bir görüntü vermektedir. Söz konusu çalışmayı önemli kılan özgün yönü, Zeydiyye'nin hadis anlayışını bütüncül bir şekilde ele alma iddiasında olan ilk Türkçe çalışma olmasıdır. Ülkemizde Tefsir, Kelam, Fıkıh Usulü ve Mezhepler Tarihi gibi alanlarda Zeydiyye'nin fikir ve görüşlerini kısmen yahut tamamen ele alan çalışmalar varsa da müstakil olarak bu geleneğin hadise yaklaşımının genel bir fotoğrafını sunan kapsamlı ve müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.¹

¹ Bahse konu ilmî disiplinlerle ilgili Zeydiyye temalı belli başlı kitaplar için bk. İsa Doğan, *Ali Evladi İçin Silaha Sarılan İlk Fırka: Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Samsun: Kardeş Matbaası, 1996); Mehmet Ünal, *Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008); Eren Gündüz, *Zeyd bin Ali: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: Düşünce Yayınları, 2008); Yusuf Gökalp, *Şii Geleneğe Alternatif Bir İktidar Mücadelesi*:

Ayrıca Batılı pek çok araştırmacı doğrudan ya da dolaylı olarak çeşitli açılardan Şîî geleneğe yönelmiş kısmen de Zeydî geleneğe ilgili çalışmalar ortaya koymuşlarsa da bunlar mezhebin hadis ve sünnet anlayışını bir bütün halinde ele almaktan ziyade Zeydî oluşumu çeşitli açılardan resmeden genel nitelikli çalışmalardan ibarettir.² Çoğunlukla Zeydî geleneğin kökeni, tarihi, oluşumu, öncü isimleri, fikri-itikadi yapısı, Şîî zümreler arasındaki yeri gibi hususları parçalı bir şekilde işlemişler; mezhebin hadis/sünnet merkezli yaklaşım ve kabullerini, tarih, usul, tenkit ve yorum anlayışını, muhaddislerini ve ürettiği zengin literatürü ele almamışlardır. Bu anlamda Demirci'nin eserinin konuyla ilgili çalışmalardan ayrılan özgün yönlerinden biri, meseleyi bütüncül bir şekilde ele alarak hadis ilminin en önemli iki problematiğine dair İslam düşünce ve kültür mirasının farklı bir geleneği üzerinden meseleye ilişkin serinkanlı tahliller yaparak çözüm önerileri ortaya koymuş olmasıdır. Sünnî geleneğin ürettiği birikime farklı bir zaviyeden katkıda bulunmak suretiyle mezhebin zengin müktesebatını hadisin rivayet ve dirayetiyle ilgili sorunlara alternatif çözümler üretecek şekilde takdim etmeye çalışmasıdır. Bu yönüyle yazar, Zeydî geleneğin bu doğrultudaki bilimsel birikimine dikkat çekerek günümüzde hadisin anlaşılması ve yorumlanmasını konu edinen çalışmalara bir tür fikri öncülük yapmaktadır.³ Dolayısıyla özgün bir çalışma görünümüne sahip eser, alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Çalışmanın en önemli özelliği ise hadis anlayışını betimlemeye çalıştığı geleneğin doğrudan kendi kaynaklarına yönelmesi ve test edilebilir şeffaflıkta bir fikrî takiple meseleyi titizlikle ele alıp takdim etmesidir. Mezhep, şahıs, şehir ve eser merkezli çalışmalarda karşılaşılan en önemli sorun kuşkusuz yazarın kendi zihin ve tasavvur dünyasındaki ön kabulleri araştırmaya yansıtarak bunu bilimsel bir kılıfla okuyucusuna referanslı bilgiler halinde sunmaya çalışmasıdır. Oysa bu çalışmada yazar, yaklaşık yirmi sene önce söz konusu eseri tez olarak çalıştığı süreçte birçok eksiklik ve meşakkate rağmen kendi hipotezlerini söz konusu eserlere dayatmak yerine tamamen ilmî bir dürüstlikle bahse konu araştırma sürecinden çıkacak tespit ve sonuçlara peşinen razı olmayı önceleyen bir yöntem benimsemiş görünmektedir. Bu durum, yazarın kendi kurgusundaki Zeydiyye'nin hadis perspektifini değil, bizatihi söz konusu geleneğin şahıs ve eserlerine dayanan somut hadis algısını resmetmesi bakımından övgüyü hak etmektedir.

Giriş kısmında hadis sahasını doğrudan ilgilendirmeyen ve ağırlıklı olarak Mezhepler Tarihi açısından da müstakil çalışmalara konu edilmiş olan Zeydiyye'nin itikadi esasları ve ayırt edici görüşlerine yer verilmesi insicamı bozan bir görüntü vermektedir. Zira mezhebin hadis perspektifini ana hatlarıyla yansıtmaya iddiasında olan bir çalışma için bu kısım hem girişin uzamasına hem de ana bölümlerden bağı kopuk bir fotoğraf vermesine yol açmıştır (28-47). Bunun yerine mezhep bünyesinde ilki Şîa-İmâmîyye ikincisi Sünnî hadis bakış açısına yakın kabullerden hareketle ayrılan Cârudiyye ve Betriyye ayırımına dikkat çekilebilirdi. Öyle ki Zeydiyye bünyesinde, zıt kutuplu bu iki çizgiden ilki, katı bir biçimde Ehl-i beyt harici tarîk ve râvileri muteber saymayan bir anlayış geliştirirken ikincisi, geleneğin daha esnek kolunu temsil etmekte ve Ehl-i beyt imamlarının nakillerini öncelikle birlikte, Sünnî hadis kaynak ve râvilerini de referans kabul etmektedir.⁴ Onların hadis anlayışına dair geliştirdikleri bu kabuller, tabiatıyla sahâbe algılarına, onlardan gelen nakillere, isnada ve hatta cerh - ta'dîl yaklaşımlarına kadar uzanan bir dizi farklılığı da gündeme getirmektedir. Zeydiyye nezdinde irili ufaklı muhtelif klik ve fraksiyonlardan söz edilebilirse de Cârudî ve Betrî çizginin çoğu zaman aynı hususlarda farklı görüş ve kanaat serdettikleri olgusu üzerinde durulması bu anlamda giriş bölümünde isabetli olabilirdi. Yine buradan hareketle Zeydiyye'nin yeknesak bir görünüm arz etmediğine vurgu yapılması yerinde bir tercih olabilirdi.

Birinci bölümün girişinde, Zeydî hadis tarihine ilişkin bir dönemlendirme yapılması mezhebin geniş hadis birikiminin ayırt edici özellikleri üzerinden yapılandırılmasına katkı sağlayabilirdi. Burada kronolojik bir seyirle muhaddisler sıralanmış ve hal tercemeleri üzerinde durulmuşsa da niçin söz konusu hadis literatürünün ilk beş asır yerine ilk yedi asırla sınırlı tutulduğu sorusu net bir şekilde cevaplanmış değildir. Zeydî hadis tarih ve edebiyatının gelişim seyrine ilişkin müstakil bir çalışmanın

Erken Dönem Zeydîlik (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020); Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, ed. Mehmet Fatih Dervişoğlu (Van: Ahenk Kitap, 2023).

² Rudolf Strothmann (1877-1960), Henri Laoust (1905-1983), Robert Bertram Serjeant (1915-1993), Renato Traini (1923-2014), Wilferd Madelung (1930-2023), Etan Kohlberg, Ella Landau-Tasseron, Hüseyin Müderrisi, Aron Zysow, Binyamin Abrahamov, Bernard Haykel, Daniel Peterson, William Hamblin, Hassan Ansari, Najam Haider, Jan Thiele, Sabine Schmidtke gibi isimler bu konuda akla ilk gelen araştırmacılarıdır.

³ Öyle ki, Demirci'nin ikisi tamamlanmış biri hâlihazırda devam eden üç adet doktora tezi yöneterek ülkemizde söz konusu geleneğin hadis birikiminin çeşitli yönleriyle araştırılmasına katkı sağladığı görülmektedir. Bu tezlerde Zeydî geleneğin önemli aktörlerinden Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Ahmed b. Hüseyin (ö. 411/1021) ve Ahmed b. Süleyman'a (ö. 566/1171) ait *Emâli*, *Şerhu't-Tecrid* ve *Usulü'l-Ahkâm* adlı eserler üzerinden mezhebin hadis algı, kabul, yorum ve anlayışlarının incelendiği görülmektedir.

⁴ Wilferd Madelung, "Ahmad b. İsa b. Zayd" *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2004), 12/48-49; Mustafa Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâli Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 326-327.

bulunmamasından (49) hareketle böyle bir yol izlendiği ikna edici değildir. Burada 7./13. yüzyıl sonrası çalışmaların büyük ölçüde bu dönemin kaynaklarına dayalı şerh, ihtisar, cem, derleme, ta'lik vb. gibi tehzib nitelikli ürünler olduğu ve mezhebin hadis-fıkıh birikimine dair temel kaynakların şekil ve üslup özellikleri itibarıyla iç içelik gösterdiği, her iki sahanın da birbirinden bağımsız bir literatür üretmekten ziyade karşılıklı olarak birbirini besleyen bir mahiyet arz ettiği üzerinde durulabilir.

İkinci bölümün girişinde yer alan “Zeydiyye’ye Göre Haber (Hadis)” başlığı Zeydî gelenekte habere biçilen rolü ele almak yerine, referanslanan kaynaklardan da anlaşılacağı üzere haber kavramını ana hatlarıyla tanıtip konuya hazırlık amacı taşımaktadır (93-100). Bu bölümün başlığının daha genel bir tercihle belirlenmesi beklenirdi. Nitekim aynı başlık s. 100’de yeniden konulmuş ve Zeydî gelenek nezdinde ve mezhebin kendi kaynakları özelinde haber ve sünnet bahsine dair bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu durumda yedi sayfaya baliğ olan bölüm girişinin üst başlığıyla uyum ve insicam sorunu yaşadığı açıktır. Buna rağmen yazar burada sünnetin dini ve toplumsal konumu üzerinde son derece isabetli bir tartışma yürütür ve test edilebilir bazı bulgulara ulaşır. Buradan çıkarılabilecek en kapsamlı sonuçlardan birine göre Zeydî imam ve âlimler nezdinde Kur’ân ve Sünnet’in birbirinden farklı, birbirinden bağımsız ve müstakil iki ayrı otorite şeklinde ele alınmadığı vurgusudur. Yazar sanılanın aksine bunların birbirini bütünleyen otorite(ler) olduğu üzerinde özellikle durmaktadır. Dahası Sünnet başlı başına ayrı bir kaynak olarak değil, bizzat Kur’ân ile iç içe kabul edilmekte ve hatta Kitâb’ın doğrudan doğruya Sünnet’in kendisinde tatbik ve pratik sahası bulduğuna gönderme yapmaktadır. Bunun içindir ki yazar pek isabetle Kâsım er-Ressî’nin hüccet sıralamasını (i) akıl, (ii) Kitâb, (iii) Resûl, (iv) icmâ şeklinde formüle ettiğine değinir (105-108). Burada mezhebin erken dönemlerinde sünnetin dini konumu ve fonksiyonu açısından “akıl” hüccetine diğer hüccetleri çevreleyecek şekilde geniş bir alan açıldığına yapılan vurgu önemlidir. Fakat müellifin de belirttiği gibi Kâsım er-Ressî, Muhammed b. Kâsım, Yahya b. el-Hüseyin ve Hâkim el-Cüşemî’de öncelenen bu hüccet taksonomisi, Abdullah b. Hamza’ya gelindiğinde Sünnî kültürel havza ve tesirler sebebiyle (i) Kitâb, (ii), sünnet (iii) icmâ, (iv) kıyâs şeklinde standart bir sıralamaya evrilmiştir (111-112).

Üçüncü bölümde Zeydiyye’nin rivayet malzemesinin sıhhatini, salt onu taşıyan isnâda bağlı olarak değerlendirmeye işaret edilir. Teşekkül ettiği kültürel havza ve etkileşim içerisinde olduğu ilmî muhitler sayesinde re’y merkezli bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılan Zeydî geleneğin temsilcileri, rivayet malzemesini Kur’ân ve akıl gibi son derece önemli kabul ettikleri iki delile muvafakati halinde makbul görmüşler, bu iki delil ile açık bir çelişen rivayetlere de itimat etmemişlerdir. Burada -en azından klasik dönem Zeydiyye’de- Kur’ân-akıl-sünnet şeklinde formüle edilebilecek bir bütüncül perspektifin hâkim olduğu tespiti başarıyla yapılır. Yine içerik tenkidine dair kural ve örneklerden oluşan kısmı, çalışmanın en dikkat çeken yönlerinden biri olup titiz ve özgün bir biçimde ele alınmıştır (190-226). Metin ve muhteva açısından rivayet malzemesinin incelenmesinde soğukkanlı bir şekilde hareket edildiği, tenkide konu bir rivayetin hangi kaynaktan yer alıp almadığına bakılmaksızın doğrudan doğruya ilgili malzemenin zati kıymetinin tetkikinin yapıldığı yönündeki tespiti özellikle not edilmelidir. Yazar, Zeydî geleneğin metin tenkidi olgusu konusunda bu gibi güçlü yönlerinin yanı sıra acelecilik, yüzeysel değerlendirmeler, argümantasyon sorunu vb. gibi zayıf yönleri olduğuna da dikkati çeker. Yazara göre metin tenkidi konusunda oldukça hassas bir tutum ortaya koyan İmam Yahyâ’nın, muhalif fırka ve oluşumların aleyhinde uydurulduğu aşikâr bir nakli esas alması ise -her firkada rastlandığı gibi- Zeydî gelenekte de bu ameliyenin sübjektif tarafını ortaya koymaktadır (222-223).

Sonuç kısmı büyük ölçüde metin içerisinde işlenen başlıklarda karara bağlanan hususların ana hatlarıyla tekrarından ibaret görünmektedir. Bu kısımda metinlerde işlenen konuların kısmen farklı cümlelerle tekrarlandığı bir görüntü hâkim. Zeydiyye’nin hadis anlayışının mezhebin kendi kaynak ve sembol isimleri üzerinden ana hatlarıyla resmedildiği bir çalışmanın sonuç bölümünde en temel bulgular, tespitler; soğukkanlı itiraz ve tenkitler hatta konunun farklı boyutları ve uzanımları itibarıyla incelenmesi gerektiğine işaret eden teklifler olması beklenirdi.

Çalışmada birtakım yazım yanlışlarına ve zabt hatalarına da tesadüf edilmektedir. Redaksiyon ve tashih işlemi eksikliğinden kaynaklanan ve basit bir okumayla düzeltilebilecek bu maddi hata ve sehivler okumayı yorucu hale getirmektedir. Örneğin s. 13’te “sünnî, şîî, zeydî, ibâzî” yazımı, bir sayfa sonrasında s. 14’te “Sünnî, Şîî, Zeydî, İbâzî” şeklinde doğru yazılır. Yine s. 24’te “el-Hadiviyye” yerine “el-Hâdeviyye”; s. 39’da “ehl-i hadis” yerine “Ehl-i hadîs”, s. 59’da “Kitabu’l Ahkam” yerine “Kitâbü’l-Ahkâm”, s. 78’de “Nâsır b. Muzâhim” yerine “Nasr b. Müzâhim”, s. 85’te “el-Meczî fi Usulî’l Fıkıh” yerine “el-Müczî fî usûlî’l-fıkh”, s. 87’de “Ali b. Humejd el-Kuraşî” yerine “Ali b. Hamîd el-Kureşî” s. 89’da “Şifâû’l-Avam” yerine Şifâû’l-üvâm”, s. 90’da “Ebu Halid el-Vasî” yerine “Ebû Hâlid el-Vâsî”, s. 91’de “an’ane sığası” yerine “an’ane sîgası”, s. 92’de “ehl-i beyt” yerine “Ehl-i beyt”, s. 106’da “Kasım er-Rassi” yerine “Kâsım er-Ressî”, s. 131’de “Ebu Ali el-Cubâ” yerine “Ebû Alî el-Cubbâ”, s. 163’te “ibn’i Cevzi” yerine “İbnü’l-Cevzî”, s. 209’da “Ebu Hurayra” yerine “Ebû Hüreyre”, s. 128’de “ibnu’l-Murtada” yerine İbnü’l-Murtazâ”, s. 144’te “Abdullâh b. Ebi’s-Sarah” yerine “Abdullah b. Ebî Serh” yazılmalıydı. Benzer

şekilde s. 87’de Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza’nın vefat tarihi (ö. 647/1249) yerine (ö. 614/1217), Ali b. Hamîd el-Kureşî’nin vefat tarihi (ö. 677/1278) yerine (ö. 635/1238), Hasan b. Ali’nin vefat tarihi de (ö. 566/1171) yerine (ö. 532/1138) olmalıdır. Sadece maddi yazım yanlışlarına yönelik daha müdakkik bir gözle okunması halinde eserde örneklerine değindiğimiz hata ve sehivlerin artması da olasıdır.

Yine bazı pasajlarda referansı bulunmayan bilgilerin yer aldığı görülür. Örneğin s. 87’de Ahmed. b. Süleyman ile s. 88’de Hüseyin b. Bedrüddîn’in biyografisi tamamen kaynaksız bir şekilde sunulmuştur. Yine Bedrüddîn el-Hûsî’nin metin tenkidine ilişkin yaklaşımı herhangi bir kaynağa gönderme yapılmadan işlenmiştir (189-190). Ayrıca bazı yerlerde aynı isim, farklı unvan ve künyelerle anılmakta aynı sayfa içerisinde birçok kez vefat tarihiyle beraber tekrarlanmaktadır (128-129). İlaveten eserde, içindekiler tablosundaki akışla uyumlu olmayan bazı hususlara da tesadüf edilmektedir. Söz gelimi s. 188’deki “İsmâîl el-Vezîr” başlığına içindekiler tablosunda rastlanmamaktadır. Aynı şekilde s. 175, s. 177, s. 183 ve s. 187’deki başlıkların da numaralandırılmadığı görülmektedir. Yine içindekiler tablosuna göre s. 100’den başlaması beklenen ikinci bölüm s. 93’ten başlatılmaktadır.

Bölmelere ayrılan sayfa miktarı incelendiğinde giriş kısmının adeta bir bölüm kadar uzun tutulduğu (toplam 49 sayfa) görülmektedir. Yine birinci bölüm (toplam 43 sayfa) ile ikinci bölüm (toplam 41 sayfa) arasında oransal bir uyum olsa da üçüncü bölümün (toplam 97 sayfa) hacim itibarıyla diğerlerinden daha baskın olduğu müşahede edilmektedir. Eserde nadiren akademik yazım standardından uzaklaşıldığı yerler de bulunmaktadır. Örneğin çağdaş Zeydî âlimlerden İsmâîl el-Vezîr ile Bedrüddîn el-Hûsî’nin hadiste metin tenkidine dair görüşlerinin kendileriyle yapılan röportajlardan aktarıldığı belirtilmektedir (188-190). Yine bu tür geniş kapsamlı bir konuyu etüt eden çalışmalarda eserin sonunda bir dizin bulundurulmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Son olarak editörün hatalı bir tercihi olduğu anlaşılan eserin arka sırt kapağındaki tanıtım yazısı da çalışmanın zâtî kıymetini yeterince yansıtmamaktadır.

Netice itibarıyla Demirci’nin bu çalışmasının, hâlihazırda muhtelif yönleriyle incelenmekte olan Zeydiyye’yi merkeze alan tarih, usûl, tenkit, yorum ve literatür eksenli akademik çalışmalarda ehemmiyetli ve evleviyetli bir müracaat kaynağı olacağı açıktır. Dolayısıyla bu ve benzeri teknik ayrıntılar muvacehesinde eserin titiz bir şekilde yeni baskısının gerçekleştirilmesi beklenmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author declare that they have no competing interest.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. ed. Atilla Atik. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Doğan, İsa. *Ali Evladı İçin Silaha Sarılan İlk Fırka: Zeydiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Samsun: Kardeş Matbaası, 1996.
- Gökalp, Yusuf. *Şîî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Gündüz, Eren. *Zeyd bin Ali Hayatı Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: Düşünce Yayınları, 2008.
- Haider, Najam. “Zaydism”. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. ed. Muhammad Afzal Upal - Carole M. Cusack. 203–234. Leiden: Brill, 2021. <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctv1v7zbv8.15>.
- Madelung, Wilferd. “Ahmad b. ‘Isâ b. Zayd”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 12/48-49. Leiden: Brill, 2004.
- Öztürk, Resul. *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*. ed. Mehmet Fatih Dervişoğlu. Van: Ahenk Kitap, 2. Basım, 2023.
- Tanrıverdi, Mustafa. “Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 309-342. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3451395>
- Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93-118. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/446162>.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ünal, Mehmet. *Zeydiyye’nin Tefsir Anlayışı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008.
- Yücel, Fatih. *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Updates have been made to the following articles published in the Journal of İlahiyat Researches. This information was accidentally forgotten to be added.

* "Examining General Self-Efficacy as a Mediator on the Relationship Between Smoking Urge and Religiosity: A Quantitative Study on High School Students" (Journal of İlahiyat Researches 59/1 (June 2023), 71-81. DOI: 10.5152/ilted.2023.23282). The author's thesis information should be added to the article as follows. This article was produced from the data of the master's thesis titled 'The Relationship Between Desire to Smoking, Self-Efficacy and Religiosity in Adolescents' (Istanbul, 2021) prepared at Marmara University Social Sciences Institute

* "The Relationship between Religious Attitude, Psychological Resilience and Depression: A Quantitative Research on Syrian Adolescent Individuals" (Journal of İlahiyat Researches 60/1 (December 2023), 36-49. DOI: 10.5152/ilted.2023.23380). The author's thesis information should be added to the article as follows. Study, Assoc. Dr. It was produced from Erhan Cengiz's master's thesis titled "Psychological Resilience and Religious Attitudes in Predicting the Depression Level of Syrian Adolescents" under the supervision of Zeynep Sağır.

* "A Study on the Meaning of Life and New Age Beliefs Among Theology Faculty Students" (Journal of İlahiyat Researches 60/1 (December 2023), 82-96. DOI: 10.5152/ilted.2023.23423). Ethics committee information should be added as follows. Ethics committee approval was received for this study from the ethics committee of Erciyes University (Date: July 25, 2023, Number: 2023/270).



İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan aşağıdaki makalelerde güncellemeler yapılmıştır. Bu bilginin eklenmesi yanlışlıkla unutulmuştur.

* "Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişisinde Genel Öz-Yeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma" (Journal of İlahiyat Researches 59/1 (June 2023), 71-81. DOI: 10.5152/ilted.2023.23282). Yazarın tez bilgileri makaleye şu şekilde eklenmelidir. Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan 'Ergenlerde Sigara İçme Arzusu, ÖzYeterlik ve Dindarlık İlişkisi' (İstanbul, 2021) başlıklı yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir

* "Dini Tutum, Psikolojik Dayanıklılık ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Ergen Bireyler Üzerine Nicel Bir Araştırma" (Journal of İlahiyat Researches 60/1 (December 2023), 36-49. DOI: 10.5152/ilted.2023.23380). Yazarın tez bilgileri makaleye şu şekilde eklenmelidir. Çalışma, Doç. Dr. Zeynep Sağır'ın danışmanlığında Erhan Cengiz'in "Suriyeli Ergenlerin Depresyon Düzeyini Yordamada Psikolojik Sağlık ve Dini Tutum" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Yeni Çağ İnançları Üzerine Bir Araştırma" (Journal of İlahiyat Researches 60/1 (December 2023), 82-96. DOI: 10.5152/ilted.2023.23423). Etik kurul bilgileri şu şekilde eklenmelidir. Bu çalışma için etik komite onayı Erciyes Üniversitesi'nden (Tarih: 25 Temmuz 2023, Sayı: 2023/270) alınmıştır.

