



Muş Alparslan Üniversitesi

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ / MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

www.alparslan.edu.tr

e-ISSN: 2667 - 7717

Haziran/June 2024

Cilt/Volume 07

Sayı/Issue 02

DİN ve BİLİM

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

RELIGION and SCIENCE-

MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

FACULTY of ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2024 Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 2 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2024

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce, Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

June 30, 2024

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English, Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 400 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 400 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to: dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2024 Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 2 e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa ALİCAN

Editör/Editor in Cheif

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Sekreteryaya

Arş. Gör. Furkan ÇELEBİ

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Rafiz MANAFOV	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Furkan ÇELEBİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Adem LÖK	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İÇDİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÇETİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Jeff JORDAN	University of Delaware - USA
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ahmed IDRIS RASHID OWDA	Islamic University of GAZA - Palestine
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Assist. Prof. Fabrizio BOSCAGLIA	Universidade Lusófona - Portugal
Doç. Dr. Sadrettin BUĞDA	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	İstanbul Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ
Prof. Dr. Murat KAYRI
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Prof. Dr. Cemil ORUÇ

Siirt Üniversitesi - Türkiye
Ankara Üniversitesi - Türkiye
Atatürk Üniversitesi - Türkiye
İnönü Üniversitesi - Türkiye
Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
İnönü Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Arda DİNÇER - Arş. Gör. Arif GÖREN –
Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN





ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Öğr. Gör. Fatih SARI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

DOAJ		Kabul/Accepted: 26.11.2022
ErihPlus		Kabul/Accepted: 17.10.2023
MLA		Kabul/Accepted: 09.11.2023
Index Copernicus		Kabul/Accepted: 17.10.2023

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published in the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelî Yayınlanan, Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:7 Sayı:2 – Vol:7 Issue:2

İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Elif ÜNLÜ	Jerome A. Stone'un Minimal Aşkınlık Modeli Jerome A. Stone's Minimal Model of Transcendence	217-228
Fatma BİLDİRİCİ Teceli KARASU	Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği) Investigation of Moral Literacy Levels of University Students (The Case of Mus Alparslan University)	229-249
Ekrem UĞURLU	Teftâzânî'de Birlik ve Çokluk Problemi The Problem of Unity and Plurality in Teftâzânî	251-266
Nurcan SÜLEYMANOĞLU	İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Sıklıkları Frequency of In-Class Instructional Activities by Instructors According to Faculty of Theology Students	267-282
Cennet Ceren ÖZTÜRK	Anaerkil Müslüman Toplum: Minangkabaular Matriarchal Muslim Society: The Minangkabaus	283-296
Yusuf Kenan ATILGAN	İslam'ın Temel Kaynakları Işığında Sihrin Hakikati The Reality of Magic considering Islam's Primary Sources	297-314
M. Hanefi PALABIYIK Emine Ülkü BASTEM	İslam Öncesi Dönemde Bir Medeniyet Unsuru Olarak Çöl The Desert as An Element of Civilization in the Pre-Islamic	315-335

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ - dinbil@alparslan.edu.tr



Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayınlanmış olduğumuz bu sayı ile Din ve Bilim Dergisi yayın hayatının 7. Yılına da tamamlanmış oldu. Dergimizin indekslere girme çalışmaları devam etmekte olup ilahiyat alanında uluslararası alan indeksi olarak kabul edilen DOAJ'a (Directory of Open Access Journals) 26.11.2022 tarihi itibariyle kabul edildi. Bunun yanında 17.10.2023 tarihinde ErihPlus ve Index Copernicus 09.11.2023 tarihinde ise MLA tarafından kabul edildi. Önümüzdeki süreçte dergimize değer katacak diğer dizinlerden de olumlu sonuçlar almayı umuyoruz.

Aralık 2024 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 28 çalışma gönderilmiştir. Bu çalışmaların 20'si editoryal ön değerlendirme sonucunda veya hakem görüşleri doğrultusunda yayınlanması uygun görülmemiştir. 1 çalışma için verilen düzenleme talepleri de yazar tarafından bu sayımıza yetiştirilememiştir. Bu doğrultuda dergimizin 7. Cilt 2. sayısında 6 araştırma makalesi ve bir tez özetini dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, alan editörlerimize yabancı dil editörlerimize, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Editör



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 217-228

Jerome A. Stone'un Minimal Aşknlık Modeli

Jerome A. Stone's Minimal Model of Transcendence

Elif ÜNLÜ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı
PhD Student, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy of Religion,
Ankara/Türkiye

elifnunlam@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6346-6375

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1534063>

Atıf / Citation: Ünlü, Elif. "Jerome A. Stone'un Minimal Aşknlık Modeli". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 217-228

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Jerome A. Stone dinî natüralizm konusunda çalışan din felsefecilerinden biridir. Dinî natüralizm düşüncesi çerçevesinde minimalist bir din anlayışını savunması ile öne çıkmaktadır. Makalede Stone'un dinî natüralizm ekseninde savunduğu minimal aşkınlık modeli incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Öncelikle Stone'un dinî natüralizm felsefesine değinilmekte, sonrasında minimal aşkınlık modeline yer verilmektedir. Stone, felsefesi açısından temelde doğanın insan yaşamındaki önemine dikkat çekmektedir. Doğayı aşkın ve kutsal kabul ederek doğanın tüm inançlarımızı, düşüncelerimizi etkileyecek şekilde yeniden yorumlanmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre Tanrı ile ilgili düşüncelerde de doğa etkili bir rol oynar. Stone'un doğayı aşkın ve dinî bir çerçevede ele alması, onun minimalist din anlayışının kurucu unsurlarını oluşturmaktadır. Stone metafizik olan herhangi bir tanrısallığı reddederek doğaya vurgu yapılan natüralist bir din anlayışını savunur. Bu görüşün, din anlayışları arasında teizmi ya da ateizmi seçmek istemeyenler için iyi bir alternatif olduğunu düşünmektedir. Minimal din anlayışında, zati Tanrı'nın güç ve iyiliğe sahip olması nitelikleri doğadaki tanrısallığa atfedilmektedir. Stone'a göre minimal din anlayışıyla insan, yaşamdaki spiritüel ihtiyaçlarını karşılarken, bir yandan da bu dünya düzleminde metafizik olmayan bir Tanrı anlayışı ile natüralist felsefeyi de korumuş olmaktadır. Minimal modelde, metafiziksel öğeler barındıran bir Tanrı anlayışından ziyade, natüralist çerçevede savunulabilecek bir Tanrı tasavvuru ile teizmin öne sürdüğü katı tanrısallığın hafifletilerek alternatif bir din anlayışının savunulduğunu söylemek mümkündür. Stone, minimal aşkınlık modelinin herkes için tatmin edici olmayabileceğini, ancak yaşamdaki aşkın boyutu kazanmak isteyenler için dinî olarak bir seçenek olabileceğini savunmaktadır. Minimal aşkınlık modeli en temelde doğada var olan aşkınlık kavramını korumaya çalışırken, bir yandan da aşkın olanın birtakım tecrübelerinde, doğayı ve bu alemin ontolojik sınırlarını aşmadan ya da natüralist çerçeve ekseninde ispatlanamayacak iddialarda sınırları koruyarak açıklamaya çalışmaktadır. Stone'un dinî natüralizm anlayışındaki minimal aşkınlık modelinde, aşkınlığın tek bir varlığı işaret etmeden çoğulculuğa vurgu yapması ile değerlerin peşinden koşmanın ve bu arayışın önemi çerçevesinde, gerçekleşecek olasılıklara açık olma hali öne çıkmaktadır. Stone'un natüralist bakış açısı için temel problem, dinî yönelimin nesnesinin doğanın bütünü mü yoksa onun bir parçası mı olduğudur. Eğer evrenin bir parçası ise evrenin içindeki yaratıcı bir süreç mi yoksa yaratıcı unsurların toplamı mı olduğu tartışılmaktadır. Bu çerçevede minimal aşkınlık modelinde Tanrı tasavvurunun nasıl olduğu açıklanmakta ve bu kavramın geleneksel anlamının ötesinde yeniden tanımlandığında ortaya çıkacak problemlere değinilmektedir. Stone'un minimalist aşkınlık modelinde Tanrı-doğa-insan ilişkisinin kurulmasında, doğaya kutsallık atfedilerek bu üçlü yapının doğa-insan ilişkisine taşındığı söylenebilir. Stone'un din anlayışında metafizik olmayan herhangi bir dinî yönelimin nesnesinin hangi tanrısallıklara sahip olacağı problemi bulunmaktadır. Makalede doğanın nasıl bir varlık olduğu, doğadaki tanrısallıkların neler olduğu ve minimal din anlayışında herhangi bir Tanrı kavramını savunmadan din anlayışı oluşturmanın imkânı tartışılmaktadır. Ayrıca minimal dini natüralizmle çeşitli Tanrı anlayışlarının uyumu ve minimal din anlayışında dindar olmanın ne anlama geldiği değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Dinî Natüralizm, Minimalizm, Tanrı, Doğa, Aşkınlık

Abstract

Jerome A. Stone is one of the philosophers of religion who works on religious naturalism. He stands out with his defense of a minimalist understanding of religion in religious naturalism. In this article, Stone's minimal model of transcendence in religious naturalism is examined and evaluated. First, Stone's idea of religious naturalism is explained, then the minimal model of transcendence is discussed. In terms of his philosophy, Stone basically draws attention to the importance of nature in human life. By accepting nature as transcendent and sacred, it emphasizes the reinterpretation of nature in a way that will affect all our beliefs and thoughts. According to him, nature also plays an effective role in thoughts about God. Stone's approach to nature as a transcendent and religious aspect constitutes the founding elements of his minimalist understanding of religion. Stone rejects any metaphysical divinity and defends a naturalistic understanding of religion that emphasizes nature. He thinks that this view is a good alternative for those who do not want to choose theism or atheism. In the minimal model, the qualities of power and goodness in the personal God are attributed to the divinity in nature. According to Stone, the minimal model meets the spiritual needs in life while also providing a naturalistic philosophy with a non-metaphysical God in this world. He argues that he offers an alternative understanding of religion by softening the strict divinity of theism with a concept of God that can be defended within a naturalistic framework, rather than a concept

of God that includes metaphysical elements. Stone argues that the minimal model of transcendence may not be satisfactory for everyone, but it can be a religious alternative for those who want to gain the transcendent dimension in life. The Minimal model of transcendence basically tries to preserve the concept of transcendence in nature, and, on the other hand, it explains the nature and this world without exceeding the ontological limits in the experiences of transcendence or by preserving the limits in claims that cannot be proven naturalistically. In Stone's minimal model of transcendence in religious naturalism, openness to the possibilities that will occur is important. The main problem for Stone's naturalistic perspective is whether the object of religious orientation is the whole of nature or a part of it. If it is a part of the universe, it is a creative process within the universe or the sum of creative elements. In terms of religious naturalism, it is necessary to redefine how the concept of God is conceived within a naturalist framework in minimal thought, centered on nature, and beyond the traditional meaning of this concept. In Stone's minimal model of transcendence, it can be said that the God-nature-human relationship is transferred to the nature-human relationship by attributing sacredness to nature. In Stone's understanding of religion, there is the problem of which divine qualities the object of non-metaphysical religious orientation will have. The article discusses what kind of a being nature is, what the divine powers in nature are, and the possibility of creating a religious understanding without defending any concept of God in a minimal religious understanding. In addition, the compatibility of various understandings of God with minimal religious naturalism and what it means to be religious in a minimal religious understanding are evaluated.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Naturalism, Minimalism, God, Nature, Transcendence

Giriş

Dinî natüralizm, bu dünyayı temellendirecek, açıklayacak veya ona anlam verecek ontolojik olarak farklı ve üstün bir alanın olmadığı düşüncesini savunarak doğanın açıklanmasında herhangi bir metafizik unsuru reddeder.¹ Bu dünyaya verilecek bir anlam ya da açıklama için doğadaki olaylara ve süreçlere odaklanmak gerektiğini savunmaktadır. Dinî natüralizm, bu dünyanın natüralist bir çerçevede değerlendirilebilecek dinî yönleri olduğuna dair birçok inanç ve tutumu onaylayan bir natüralizm türüdür.² Hayattaki pek çok tecrübeye dinî olarak adlandırılabilir çok sayıda unsur vardır. Bu tecrübelerde, metafiziksel bir unsur olmadan, doğadaki süreç ya da olaylar temel sebep olarak alınabilir. Natüralizm nasıl doğadaki doğal unsurlara vurgu yaparak deney ya da gözlemlerle bunların tespit edilebileceğini savunuyorsa, dinî natüralizm de doğadaki pek çok unsurda kutsallığın ve spiritüelliğin bulunabileceğine vurgu yapmaktadır. Natüralizm bilimsel şekilde açıklanamayan ve bu çerçeveden dışında kalan herhangi bir varlığın veya olayın var olduğu veya olabileceği görüşünü reddedecektir.³ Dolayısıyla dinî natüralizmde de bilimsel olarak açıklanamayacak metafiziksel unsurlar kabul edilmemektedir.⁴ Bu sebeple temelde dinî natüralizm, natüralist olarak dinî bir yaşam sürebilmenin mümkün olup olmadığını göstermeye çalışmaktadır.⁵

1. Stone'un Natüralist Din Anlayışı

Stone, Tanrı'nın zati olduğu fikrini ve bir tür kozmik teleolojinin metafiziksel olarak doğru olduğunu reddeden bir din anlayışını savunmaktadır.⁶ Dinin nesnesini yeniden kavramak ve dinî tecrübelerin bu dünyaya yönelmesiyle ilgili olduğu düşünüldüğünde, dinî natüralizm bu dünyanın natüralist bir çerçevede açıklanabilecek dinî birtakım yönleri bulunduğunu ve çeşitli aşkılık ve

¹ Jerome A. Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative* (Albany: State University of New York Press, 2008), 1.

² Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 1-4.

³ William L. Rowe, "Religion within the Bounds of Naturalism: Dewey and Wieman", *International Journal for Philosophy of Religion* 38-1/3 (1995), 17 – 18; Mikael Stenmark, "Religious Naturalism and Its Rivals", *Religious Studies* 49/4 (2013), 533-535.

⁴ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 2; John F. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 8-9.

⁵ Jerome A. Stone, *Sacred Nature: The Environmental Potential of Religious Naturalism* (New York: Routledge, 2017), 1.

⁶ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 3; Charley D. Hardwick, *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 8; Jerome A. Stone, "Is Nature Enough? Yes", *Zygon* 38/4 (2003), 784.

kutsallıklar içerdiğini ifade eden bir natüralizm çeşididir.⁷ En temelde doğaüstü ve zati bir Tanrı anlayışı olmadan natüralizmin bulguları ile doğada aşkınlığın, kutsallığın, minimal düzeyde bir ilahiliğin ya da spiritüel bir yönün bulunabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Stone'a göre aşkınlık, bu dünyanın içinde gerçekleşir ve bu sebeple doğaüstü bir varlık olmadan, yaşanan tecrübelerde algılanan durumla ilgili nispeten üstün olma durumunu ifade etmektedir. Stone natüralizm ekseninde, insanın algıladığı duruma bağlı olarak doğayı aşan bir durum ya da tecrübe yaşamaktan ziyade, yaşanan anın, tecrübenin ya da olayın bu dünyanın düzleminde gerçekleşmesine vurgu yapmaktadır.⁸

Stone'un dinî natüralizm anlayışında doğaya yönelmeye vurgu yapılmaktadır. Ona göre doğa her şeyi açıklamak için yeterli olmayabilir, ancak insanın elinde ulaşabileceği tek gerçeklik olarak bulunmaktadır. Her türlü bilgiye ya da tecrübeye doğa ile ulaşılmaktadır. Stone doğanın doğaüstü bir şey olmadığını ve bu dünyanın açıklanması ya da dünyaya anlam verilmesinde ontolojik olarak üstün olan başka herhangi bir şeyin olmadığını vurgulamaktadır.⁹ Bu sebeple doğanın dinî yönü, olabildiğince doğaya içkin ve natüralizm ile uyumlu şekilde tecrübe edilecektir.

Doğa yeterli mi? Hayır. Doğa kendi kendini açıklayamaz. Doğa tamamen anlamlı değildir. Doğa en derin özlemlerimizi tam ve nihai olarak karşılamaz. Doğa bize ahlaki ikilemlerimizin cevaplarını vermez. Doğa bize epistemolojik, metafizik veya değer arayışlarımız için bir temel sunmaz. Doğa tüm isteklerimiz için yeterli değildir. Ancak doğa, insan kültürü de dahil olmak üzere, sahip olduğumuz her şeydir ve çoğu zaman muhteşem bir şekilde yeterlidir.¹⁰

Stone'un din anlayışında doğada ontolojik anlamda bir birlikten ya da Tanrı'nın varlığı açısından tek bir şeyi çağrıştıran bir üsluptan kaçınılmaktadır.¹¹ "Kutsal" ya da "aşkın" olarak ifade edilebilecek bu dinî düzlem, insanın kontrol edemeyeceği, beklenmedik anda oluşabilen, nispeten insanı aşan, ancak doğayı aşmayan her durum, olay ya da tecrübe için kullanılabilir. Bu sebeple Stone doğanın dinî yönü için tek bir kutsaldan ya da aşkınlıktan bahsetmez; daha çoğulcu bir yapıyı savunmaktadır.¹²

Stone Tanrı konusunda, dinî natüralistleri dört gruba ayırır: (1) Tanrı'yı evrendeki yaratıcı süreç olarak tasavvur edenler, (2) Tanrı'yı evrenin bütünlüğü olarak düşünenler, (3) Tanrı'yı insan ideallerinin toplamı olarak düşünenler ve (4) Tanrı'dan bahsetmeyerek doğaya vurgu yapanlar.¹³ Stone kendini dördüncü grup olarak görmektedir. Onun Tanrı'dan bahsetmediği halde dinî natüralizm düşüncesinde kalmasının sebebi, dinî natüralizmin daha kapsayıcı ve genel bir terim olmasındandır. Tanrı'yı ya evren içindeki yaratıcı süreç olarak ya da tüm evren olarak tasavvur etmek natüralizm tanımına uyduğu için ilk iki görüşte evrenden ayrı ve ontolojik olarak aşkın bir varlığın gerçekliğini kabul etmenin gerekli olmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla ilk iki grup, dinî natüralizm türleri olarak düşünülebilir. İlk iki görüş "natüralist teizm" olarak ifade edilerek geleneksel Tanrı terimini kullanmaya devam eden dinî natüralizm çeşitleridir.¹⁴

Stone Tanrı terimini çoğunlukla kullanmamayı tercih ederken, "aşkınlık" ya da "kutsal" gibi kavramları kullanarak doğanın dinî yönünü ifade etmeye çalışmaktadır.¹⁵ Aşkınlık, tecrübe edilen şeylerdeki daha üstün halleri ve insanın sürekli olarak ulaşmaya çalıştığı idealleri ifade eden bir kavram olarak düşünülebilir.¹⁶ Tanrı kavramı ise, çoğunlukla toplumu, insanı ve doğayı güçlendiren tüm etkileşimler olarak tanımlandığında, Stone bu tanımın minimal çerçevede kabul edilebileceğini düşünmektedir. Stone Tanrı kavramının çok daha fazla şeyle tanımlanabileceğini, ancak bu tanımlamaların doğruluğu için net bir şey söylenemeyeceğinden bu durumda agnostik bir tutum

⁷ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 784.

⁸ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 787.

⁹ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 783-784; Jerome A. Stone, "Varieties of Religious Naturalism", *Zygon* 38/1 (2003), 90.

¹⁰ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 229.

¹¹ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 785.

¹² Stone, "Is Nature Enough? Yes", 786.

¹³ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 130.

¹⁴ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 6.

¹⁵ Natüralizmde "din" (religion) ve "dinî" (religious) kavramlarının kullanımının bir örneği için bk. İlhami Çıtır- Abdulkadir Tanış, "John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019), 346-347.

¹⁶ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 797.

takınmanın minimal yaklaşımla uyumlu olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ Stone aşkınlık kavramı haricinde kutsal kavramını da kullanmaktadır. "Kutsal kelimesi, bizim kontrolümüz altında olmayan ya da manipüle etme gücümüz dahilinde olmayan ve büyük önem taşıyan olayları, şeyleri, süreçleri tanımlamak için kullandığımız bir kelimedir."¹⁸

Stone'un, Tanrı kavramını kullanmadan aşkınlık kavramını kullanması dinî bir bakış açısı oluşturmak için yeterli olmayabilir. Örneğin, Wieman'ın teolojisinde Tanrı, zatî ya da doğaüstü bir varlık olarak düşünülmeden, bu kavram yerine yaratıcılığa vurgu yapılarak "yaratıcı olay (creative event), "yaratıcı değişim (creative interchange)" ve "yaratıcı iyilik (creative good)" kavramları kullanılmaktadır.¹⁹ Dinî natüralizmde Tanrı kavramı iyilikle özdeş olacak şekilde de ifade edilmektedir. Aşkınlık kavramından ziyade iyiliğe ya da yaratıcılığa yapılan vurgu daha güçlü bir natüralist din inşası için gerekli olabilir. Bir diğer açıdan ise minimal bir model için aşkınlık kavramı çok fazla iddia içeriyor gibi görünmektedir. Aşkınlık her ne kadar minimal düzlemde kullanılırsa kullanılsın çoğunlukla doğaüstü olmayı çağrıştırmaktadır.

Stone natüralist bir spiritüelliği savunurken dünyadan uzaklaşmayı, metafiziksel bir varlığı tefekkür etmeyi ya da bu dünyanın dışında bir varlık düzlemini kastetmeden, bu dünyaya ve onun sunacağı zenginliklere, refaha ya da gelişmelere açık olma halini kastetmektedir. Bu sebeple doğal spiritüellik cenneti ya da Tanrı'nın varlığını düşünerek dikey düzlemde değil, doğa içinde ve bu dünyada yatay düzlemde gerçekleşen bir dinî ve manevi boyutu ifade etmektedir.²⁰ Stone'a göre spiritüellik eyleme geçmek için bir motivasyon sağlayarak aşırı olan birtakım duygulardan insanı korumakta ve insanın yaşama yönelik bir esneklik ve açıklık kazanmasının yolunu açmaktadır.²¹

Bir şeyin kutsallığına ve onda spiritüel bir yön olduğuna vurgu yapmak, o şeyin korunması ve ona zarar verilmemesi gibi düşünceleri çağrıştırmaktadır. Doğanın kutsal olmasını düşünmek, onda bir spiritüellik bulmak ve doğanın dinî yönünün keşfedilmesi anlamına gelmektedir. İnsan yaşamındaki pek çok olay böyle bir spiritüel durumu barındırabilir. Örnek olarak, üzgün bir insanın teselli edici cümlelerle çocuğunun ona sarılmasından sonra rahatlaması, haksızlık olduğu düşünülen bir konuda eylem yaparak mağdura destek olma ya da doğada bir hayvanın yaşam için verdiği mücadeleyi görmek verilebilir.²² Dolayısıyla kutsallık, herkes için olasılık içeren, her an karşılaşılabilecek ve yaşam içinde ortaya çıkan bir tecrübe olarak düşünülmektedir. Herhangi bir şeyi kutsal görmek, onda spiritüel bir yön keşfederek doğanın dinî boyutuna yönelik farkındalık geliştirirken, insanın kendi benliğinin sınırlarını aşması anlamına da gelmektedir. Bu spiritüel şeyin, metafizik anlamda anlaşılmaktan ziyade, doğa ekseninde yatay düzlemde gerçekleşen bir gerçeklik olduğu söylenebilir. Burada insanı bir şekilde aşan ancak doğaya aşkın olmayan bir kutsallık söz konusudur. Kutsal olanın ne olduğu ile ilgili olarak net bir söylemde bulunmak oldukça zor görünmektedir. Kutsal olan şey, olay ya da tecrübe her zaman bilenebilir olmayabilir. Kutsal bu dünyadan ayrı bir alanı değil, yaşamdaki adalet, güzellik gibi birtakım ideallerle birlikte bulunabilir. Kutsallığın hem insanı daha iyi durumlar için destekleyen hem de onu aşan bir tarafı vardır. Aynı zamanda Stone'a göre kutsallığın çoğulcu yapısı, kutsal olay ya da süreçlerin birden fazla olması sebebiyle, bir sıfat olarak pek çok şeye uyarlanabilmektedir.²³ İnsan kutsal olduğu gibi doğadaki pek çok şey de kutsaldır. Bu sebeple Stone doğaya önem verilerek korunmasını ve bilimsel yolla keşfedilen bilgiler ışığında insanın kendini fark etmesini spiritüel bir durum olarak görmektedir.²⁴ Natüralist bir spiritüellikte insanın doğaya ve onun sunacağı olasılıklara açık olma hali

¹⁷ Jerome A. Stone, "Religious Naturalism and the Religion-Science Dialogue: A Minimalist View", *Zygon* 37/2 (2004), 384.

¹⁸ Jerome A. Stone, "Spirituality for Naturalists", *Zygon*, 47/3 (2012), 495; J. Wentzel van Huyssteen, "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'", *American Journal of Theology & Philosophy* 15/3 (1994), 299.

¹⁹ Henry Nelson Wieman, *The Source of Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 54-69.

²⁰ Stone, "Spirituality for Naturalists", 492-493; *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 163; Ursula Goodenough, "Vertical and Horizontal Transcendence", *Zygon: Journal of Religion and Science* 36/1 (2001), 21-31.

²¹ Stone, "Spirituality for Naturalists", 493.

²² Stone, "Spirituality for Naturalists", 494-495.

²³ Stone, "Spirituality for Naturalists", 496-497.

²⁴ Stone, "Spirituality for Naturalists", 499.

insan yaşamına en basit haliyle bir dinî yön vermektedir. Bu dinî bakış açısı natüralist bir çerçeve içinde dinin değerlerine sahip olabilmeyen bir yolu gibi düşünülmektedir.²⁵

Minimal aşkınlık modeline geçmeden Stone'un dinî natüralist bakış açısının bir panteizm olup olmadığını tartışmak gerekmektedir.²⁶ Stone'un görüşünün, Tanrı ve doğayı özdeş gören panteizm ile benzer bir düşünceyi içerdiği söylenebilir. Ancak doğrudan doğanın Tanrı olduğunu ya da doğa ile Tanrı'nın özdeş olduğunu veya doğadaki unsurların tanrısal olduğunu kastetmemektedir. Doğayı Tanrı olarak görmekten ziyade doğanın dinî, spiritüel birtakım yönleri olabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu sebeple Stone'un dinî natüralizmi panteizmle özdeş sayılamaz; doğaya yaptığı vurgu çerçevesinde panteizmle benzer, ancak Tanrı'yı doğa ile özdeş görmediği yani Tanrı ya da doğa gibi bir indirgeme yapmadan her ikisinin farklı şeyler olduğunu savunduğu için panteizmden ayrılmaktadır. Stone'un bakış açısı zati ve doğaüstü bir Tanrı anlayışını reddettiği için teizmden de uzak bir görüştür. Ancak ateizmle de bağdaştırılamamaktadır, çünkü yaşamda metafizik olmayan, natüralizmle uyumlu bir dinî yönün olduğunu düşünmektedir. Stone'un din anlayışı insan merkezli düşünmeyi savunan hümanizmle de karıştırılmamalıdır.²⁷ İnsanın kendisinin sebep olmadığı ya da doğrudan yapmadığı bir şey olarak düşünülen kutsallık ya da aşkınlık, doğada ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla Stone'un dinî natüralizmde doğaya hâkim olma ve insanın doğaya üstünlüğü bulunmadığı için bu görüş hümanizmle de özdeş görünmemektedir.²⁸

2. Minimal Aşkınlık Modeli

Tanrı'nın varlığı ya da ontolojik olarak üstün bir gerçekliğin varlığı problemi minimal bir Tanrı anlayışı açısından temel tartışma noktasıdır. Stone Tanrı ya da benzeri bir gerçeklik yoksa inanmanın hala nasıl mümkün olabileceği sorunu gündeme getirmektedir. Stone'a göre metafiziksel bir Tanrı anlayışını savunan teistik görüşler ile Tanrı'yı reddeden görüşler arasında bir seçenek vardır ve bu olasılık aşkınlığın minimal modelini oluşturmaktadır. Stone metafizik bir Tanrı anlayışının natüralizmin gerekleri açısından bilimsel bir çerçevede savunulamayacağını ve böyle bir inancın şüphe içerdiğini belirtir. Ona göre hem natüralizmle uyumlu hem de aşkınlık ve kutsallık düşüncelerine kapı aralayarak en asgari düzeyde tanrısalılığı veren bir natüralist din anlayışı mümkündür. Stone teizmdaki metafiziksel Tanrı anlayışı gibi, natüralizm çerçevesinde ispatlanması zor bir iddiadansa, aşkınlığı reddetmeden de natüralist düzlemde bir kutsallığın savunulabileceğini göstermeye çalışmaktadır.²⁹

Stone'un dinî natüralizm anlayışındaki minimal aşkınlık modelinde temelde üç vurgu olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, aşkınlık tek bir varlığı işaret etmeden çoğulcu olasılıkların tamamını kapsamaktadır. İnsanın bu dünyada karşılaşabileceği her türlü tecrübe ya da olay aşkınlığı çağrıştırabilir. Nispeten daha aşkın olan durumda, edinilmek istenen değerlerin peşinden koşmanın ve bu arayışın değerine yapılan vurgu ikinci olarak dikkat çekmektedir. Son olarak doğal düzlemde gerçekleşecek olasılıklara açık olma hali, insanın minimal anlamda kendini aşan şeyi yaşamasına izin vermesi anlamında önemli görünmektedir.³⁰

Minimal aşkınlık modelinde Tanrı, en minimal tanımıyla, yaşamdaki değeri ifade etmektedir. Bu çerçevede Stone, maksimum düzeyde değil, en asgariden başlayarak Tanrı fikrinin savunulmasının daha sağlam bir doğrulama sunduğunu düşünmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığına yönelik metafizik bir bakış açısının savunulması Tanrı'nın ontolojik varlığı ile ilgili pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Stone bu zor argümanı ispatlama çabasıydansa, natüralist çerçevede doğrulanabilecek

²⁵ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 227.

²⁶ Stone, *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, 10.

²⁷ Jerome A. Stone, "The Viability of Religious Naturalism", *American Journal of Theology & Philosophy* 14/1 (1993), 35.

²⁸ Demian Wheeler, "Deus sive Natura: Pantheism as a Variety of Religious Naturalism," *The Routledge Handbook of Religious Naturalism*, ed. Donald A. Crosby and Jerome A. Stone (New York: Routledge, 2018), 108; Jerome A. Stone, "The Line Between Religious Naturalism and Humanism: G.B. Foster and A.E. Haydon", *American Journal of Theology & Philosophy* 20/3 (1999), 217-240.

²⁹ Jerome A. Stone, *The Minimalist Vision: A Naturalist Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1992), 9-20; Jerome A. Stone, "A Minimal Model of Transcendence", *American Journal of Theology & Philosophy* 8/3 (1987), 121.

³⁰ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 787.

bir tanrısallığı dinî inanç için yeterli görmektedir.³¹ Tanrı'nın varlığına yönelik ontolojik bir iddianın doğrulanması için güçlü bir kanıtın olmadığını ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili ontolojik bir sessizliğin daha makul olduğunu savunmaktadır.³² Natüralist düzlemde aşkınlıktan söz edilebilir, ancak aşkınlığın ontolojik gerçekliği ispat edilemez. Bu sebeple ona göre Tanrı'nın varlığı hakkında ontolojik gerçeklik sorusu cevaplandırılmaz ya da natüralist din anlayışı çerçevesinde herhangi bir şey söylenemez durumdadır. Stone'a göre minimal aşkınlık modeli aslında daha küçük bir iddia sunarak insanların ihtiyaç duyduğu aşkınlığı ve dine bağlılığı karşılayabilir.³³

Minimal aşkınlık modeli insanın sürekli olarak doğadaki aşkın ideallere ve hedeflere açık olmasını kapsamaktadır. Adalet ya da doğruluk gibi birtakım norm ya da değerlere insanın çabasıyla ulaşmaya çalışması ve bu değerlerin peşinden koşması, insanın sürekli olarak aşkınlığa ve gerçekleşecek olaylara, yaşayacağı tecrübeler ya da gelecekteki iyiliklere açık olma halini ifade eder. Bu açıklık insanın aşkınlığı algılamasına ve bu dünyadaki yaratıcı birtakım güçlerin mevcut hali nispeten aşan durumlarını kabul etmeye, sonuçta ise yenilenmenin, iyileşmenin ya da gelişmenin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.³⁴

İnsan yaşamda sürekli olarak aşkınlık tecrübesini yaşayabilir. Stone'a göre yaşamdaki aşkınlık deneyimi üçlü bir yapıdan oluşmaktadır.³⁵ İlk olarak bu üçlü yapının zirvesinde aşkınlık düşüncesinin öteki olması, yani aşkınlığa insanın kendisinin sebep olmaması bulunmaktadır. Bu ötekilik, insanda iki kutup noktası oluşturarak üçlü bir şemayı tamamlamaktadır. Bu tecrübeye bir yönüyle itaati, diğer yönüyle yargılamayı içeren bir aşkınlık örnek verilebilir. Aşkınlığı oluşturan üçlü şema, bu iki uç noktanın tecrübe edilmesi ve bu tecrübenin kaynağı olan ötekinin, tepe noktasını oluşturması ile gerçekleşmektedir.³⁶

Stone minimal aşkınlıkta, aşkınlık fikrini "karşılaştırmalı aşkınlık" (daha üstün- The Comparative Transcendent) ve "üstün aşkınlık" (en üstün- The Superlative Transcendent) olarak ikiye ayırır. Karşılaştırmalı aşkınlıkta tecrübe edilen şey belirli bir duruma göre güç veya değer bakımından üstündür. Bu aşkınlıkta, nispeten bir üstünlük durumu varken, ikinci tür aşkınlıkta ise, tüm durumlara göre güç veya değer bakımından üstün olma durumu söz konusudur. Üstün aşkınlıkta yaşanan tecrübe, nihai ve en üstün olan şey olarak bir gerçeklik ya da bir ideal olabilir.³⁷ Stone'a göre bu ayrımın nedeni, minimal modelde karşılaştırmalı modun üstün aşkınlık modundan daha güçlü bir iddiayı içermesidir. Bu ayrımın sonucuna göre karşılaştırmalı aşkınlık gerçekliğe atıfta bulunurken, üstün aşkınlık ise bir ideale vurgu yapmaktadır.³⁸

Karşılaştırmalı aşkınlıkta insanın doğa ve diğer insanlarla ilişkisinde tecrübe edilen şey, yaşanan süreçte algılanan şekliyle, durumun sınırlı kaynaklarını aştığında; bu sürecin nispeten aşkın olduğu söylenebilir. Yaşanan tecrübeler güç ve değer açısından karşılaştırıldığında, daha üstün olan tecrübe aşkın sayılabilir. Stone'a göre karşılaştırmalı aşkınlıkta kişisel veya zamansal faktörler etkili olacaktır. Örneğin, bir anda iyileşen bir hasta gibi, hastanın durumu, doktor ya da bedeninin bağışıklığı gibi unsurlar karşılaştırmalı aşkınlıkta etkin rol oynayabilir.³⁹ Karşılaştırmalı aşkınlık insani ilişkilerde ortaya çıktığında yine nispi bir aşkın durum meydana gelmektedir. Örneğin, birbirini suçlayan iki insanın birbirlerini affetmeleri, bir önceki suçlama haline göre nispi bir aşkınlığı oluşturmaktadır. Hem iyileşme hem de affetme örneğinde, karşılaştırmalı aşkınlıktaki yenilenme ve daha iyi olmaya yönelik açık olma halinin bulunduğu görülmektedir. Güç bakımından üstün olan, beklenmeyen ve kontrol

³¹ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 123.

³² Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 123.

³³ van Huyssteen, "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'", 296.

³⁴ Stone, "Is Nature Enough? Yes", 787.

³⁵ Stone, *The Minimalist Vision: A Naturalist Philosophy of Religion*, 21-23.

³⁶ Jerome A. Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 124; Stefani Ruper, "Metaphysics Matters: Metaphysics and Soteriology in Jerome Stone's and Donald Crosby's Varieties of Religious Naturalism", *Zygon* 49/2 (2014), 312.

³⁷ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 125.

³⁸ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 125.

³⁹ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 126.

edilemeyen durumlar, tecrübe edilen anda ortaya çıkararak karşılaştırmalı modda bir aşkınlık örneği oluşturmaktadır.⁴⁰ Stone'a göre karşılaştırmalı aşkınlık, doğadaki nispeten aşkın gerçeklikler için kullanılan kolektif bir terimdir ve doğadaki, insanı ve toplumu dönüştüren güçlerin toplamı olarak düşünülebilir.⁴¹ Stone aşkınlığın ayırımı yaparak en temelde aşkınlık ile ilgili tüm gerçekliklerin bir ideal olarak ele alınmasının yanlışlığını ve aşkın gerçeklikle ilgili olarak natüralist düzlemde tam da ispatlanmayan birtakım kabullerden uzak durmanın mümkün olduğunu savunmaktadır:

Aşkın olanın gerçekliği, minimal şekilde tanımlandığında, tüm durumsal olarak aşkın kaynakların, yani evrendeki beklenmedik ve kontrolsüz süreçlerin, iyilik ürettikleri ölçüde bir araya getirilmesidir. Bu süreçler 'durumsal olarak aşkın kaynaklar' olarak adlandırılabilir. Tamamen aşkın değildirler, ancak beklenmedik ve yönetilemez oldukları için görece aşkınlırlar, yani 'durumsal olarak aşkın' ya da 'durumsal olarak üstün'dürler.

Aşkın bir kaynağa örnek olarak beklenmedik bir iyileşmenin meydana gelmesi verilebilir. Algılanan bir durumun kaynakları kişiyi iyileştirmede başarısız olduğunda ve beklenmedik bir iyileştirici etken devreye girdiğinde, bu etken beklenmedik, manipüle edilemez ve algılanan durumun kaynaklarından daha üstün bir güç ve değere sahip olması koşuluyla, söz konusu duruma nispeten aşkındır. Böyle aşkın bir kaynak için kullanılan geleneksel dinî terimler 'mucize' ve 'Tanrı'nın iyileştirici gücü'dür. Ancak bu modele göre, karşılaştırmalı ya da durumsal aşkın, algılanan duruma aşkın olmaları koşuluyla doktor, ilaç, beden iyileştirici gücü ya da bu faktörlerin bazı etkileşimleridir.⁴²

Stone'un minimal modelinde Tanrı'nın varlığı hakkında ontolojik herhangi bir gerçeklikten bahsedilemeyeceği göz önüne alındığında, karşılaştırmalı aşkınlığın gerçekliği ile ilgili olarak, dünyada en azından, nispeten aşkın bir yenilenme ve gelecek daha iyi olma haline açıklık bulunduğu söylenebilir. Karşılaştırmalı aşkınlıktaki ontolojik çerçeve, iyileşme ya da affetme örneklerindeki gibi, yaşanan durumun ötesinde bir güç kaynağının ve yenilenme olasılığının her zaman mevcut olabileceğini, bu sebeple de beklenmeyen ve insanın kontrolü dışında gerçekleşen kaynaklara açık olma gerekliliğini hatırlatmaktadır.⁴³

Minimal aşkınlık modelinde karşılaştırmalı aşkınlık her zaman ve her durumda ortaya çıkmayabilir. Yaşanılan durumla ilgili iyilik halinin ya da iyileşme ve yenilenme sürecinin sürekli olarak gerçekleşeceği de savunulamamaktır. Her durumda, karşılaştırmalı aşkınlık modu oluşmuyorsa aşkınlığın gerçekliğinin makul olarak tespiti mümkün olmayabilir. Böyle bir süreç sonrası yaşanan aşkınlık modunun, tecrübe anlamında önceki durumdan daha değerli ve daha iyi olduğu konusunda net belirlemeler bulunmamaktadır. Karşılaştırmalı şekilde aşkın olan durumun mevcut kaynaklar ekseninde aşkınlık oluştururken, başka bir durumda aşkınlığı oluşturmaması sebebiyle aşkınlık olarak ifade edilen şeyin makul olarak tanımlanması ve yorumlanması düzleminden uzaklaşılmasıdır. Bu sebeple her durumda üstün, iyi ve mutlak olan bir varlıkla aşkınlığı tanımlamanın, daha makul bir çerçeve sunacağı söylenebilir. Bir durumda üstün olan başka bir durumda olmayan, bir olayda iyi sonraki olayda iyi olmayan, bir süreçte iyileşme sağlayan başka bir süreçte iyileşme sağlamayan bir şeyin aşkınlığı; bir yandan aşkınlığı taşıyan gerçeklikleri artırmakta, bir yandan da bu dünya ekseninde bir kaynağın gerçekten aşkın olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çerçevede aşkınlık içeren durumun her durumda değerli olduğunu ya da her zaman işlev gördüğü söylemek mümkün görünmemektedir. Aşkınlığı bazen taşıyan bazen taşıyamayan, bazen aşkınlığı ortaya çıkaran bazen oluşturamayan bir şey olarak görmekten ziyade, aşkınlığın mutlak olarak bir varlığa atfedilmesi dinî çerçevede daha tutarlı görünmektedir. Doğa açısından herhangi bir şey, durum ya da olay bir diğerinden üstün olabilir. İnsan açısından da yaşanan olay ve tecrübeler bir diğerinden üstün görünebilir. Bu üstünlüğü dinî çerçevede aşkınlık olarak tanımlanmak yerine nispeten farklılık ya da iyilik olarak tanımlamak tanrısal aşkınlık açısından daha tatmin edici olabilir. Stone'un aşkınlık

⁴⁰ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 127.

⁴¹ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 128.

⁴² Stone, The Minimalist Vision: A Naturalist Philosophy of Religion, 13.

⁴³ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 127.

görüşünün tek bir varlığa atfedilen bir şey olmaktan öte, olay, tecrübe ya da durumu niteleyen bir sıfat olarak düşünülmesi daha makul görünmektedir.⁴⁴

Minimal modelde ikinci aşkınlık türü olan üstün aşkınlık ise ideal veya hedef olarak ulaşılabilecek her bir değeri ifade etmektedir. Üstün aşkınlık hiçbir zaman tam olarak ulaşılamayan bir idealdir. Stone'a göre insan bu hedefe doğru sürekli olarak koşmakta ve bu ideali ele geçirmeye çalışmaktadır. İnsanlar gerçeğin peşinde sürekli olarak koşarak en üstün aşkınlığa ulaşmak için çabalamaktadır. Stone'a göre üstün aşkınlıkta gerçeklik bir kaynaktır; çünkü ulaşılamaz olsa da üstün aşkınlığa ulaşma mücadelesi için verilen çabanın değerini ve gerçeğin peşinde koşmanın değerli olduğuna dair güveni sağlamaktadır. Üstün aşkınlığa örnek olarak güzelliğin, ahlaki iyiliğin veya adaletin arayışı söylenebilir. Stone henüz elde edilmemiş bir güzellik veya yeni bir adalet düzeyine ulaşacak bir kurum ya da politikalar üretilebileceğini; ancak bu çabaların hiçbirinin güzelliğin, iyiliğin veya adaletin nihai olarak gerçekleşmesi olmadığına vurgu yapmaktadır. Minimal aşkınlığın üçlü yapısı; doğruluk, güzellik, iyilik veya adalet gibi üstün aşkınlıkta ulaşılamaz olan değerlerin sürekli olarak insanlar tarafından istenmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁴⁵ İnsan bu ideallerin ulaşılmaz olduğunu bilir, ancak sürekli olarak bunlara erişmek ister. Bu iki zıt uç, üstün aşkınlığın keşfedilmesinde rol oynamaktadır.

Tanrı'nın varlığına ilişkin tartışmalar açısından Stone'un minimal Tanrı anlayışındaki üstün aşkınlık fikrinin daha dikkat çekici olduğu söylenebilir. Fakat Stone'a göre Tanrı'nın varlığı ile ilgili ontolojik olarak herhangi bir şey söylemek sınırı aştığı için minimal model çerçevesinde, ulaşılamaz olan ama sürekli olarak talep edilen hedeflerin olduğundan söz edilebilir. En üstün, en iyi, her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak bir Tanrı'ya odaklanma, doğada karşılaşılabilecek nispeten daha aşkın olan şeylerin kaçırılmasına sebep olabilir.⁴⁶ En üstünü aramak metafizik çerçevede zor bir iddia olduğu için bu çabanın doğa düzlemindeki aşkınlıklarla sağlanması, Stone'a göre daha makul olacaktır. Bu sebeple insanın üstün aşkınlığa yönelik arayışlarının genel geçer ve nesnel bir bağlantısının ontolojik gerçekliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ontolojik bir gerçeklikten bahsetmeden üstün aşkınlığı arama çabası, insanı mutlak olana ulaştığına yönelik yanılgısına ve arayışın sonuçsuz olduğuna dair birtakım varsayımlara bir alternatiftir. Dolayısıyla minimal modele göre üstün aşkınlık, hem insanın ulaşamayacağı, ama ulaşmak için sürekli olarak arayışlarının olduğu bir değer hem de bu arayışı anlamlı kılan bir çaba olarak herhangi bir nesne ya da varlık düzleminde olmadan kendisinden bahsedilebilecek bir aşkınlıktır.⁴⁷ Stone ontolojik olarak aşkınlıkla ilgili değerlerin peşinde koşma şeklindeki ideal ve hedeflere yönelik herhangi bir ontolojik statü verilmesini onaylamadığı için dinî natüralistlerin, aşkınlığı ontolojik bir varlık olarak tasavvurundan rahatsızlık duyar.⁴⁸ Bu sebeple ona göre üstün aşkınlık, ontolojik olarak temel bir kavram olmamakla birlikte, insanın nihai anlam arayışının her zaman istenen, ama ulaşılamaz olan hedef ve ideallerine yer açan düzenleyici bir kavramdır.⁴⁹

Stone ontolojik olarak aşkınlıkla ilgili herhangi bir şey söylemeyi doğru bulmadığı için karşılaştırmalı ve üstün aşkınlık şeklindeki minimal iddiaların ötesinde bir şey söylemeyi de doğru bulmaz. Bununla birlikte bu minimal model herhangi bir aşkınlığın yeterliliği hakkında da net bir veri sunamamaktadır. Minimal aşkınlık modeli en temelde, doğada var olan aşkınlık kavramını korumaya çalışırken, bir yandan da aşkın olanın birtakım tecrübelerinde doğayı ve bu alemin ontolojik sınırlarını aşmadan ya da natüralist çerçeve ekseninde ispatlanamayacak iddialarda fazla ileri gitmeden açıklamaya yapmaya çalışmaktadır. Doğruluk, güzellik, iyilik veya adalet gibi temel değerlerin insanlığa hatırlatılması ve bu arayışın değerli olduğuna ve insana kattıklarına vurgu yapması açısından minimal model önemli görünse de Tanrı'nın varlığı ile ilgili ontolojik düzlemde herhangi bir şey söylememesi sebebiyle, insanı aşan bir takım durum, olay ya da tecrübeler olduğunun söylenmesinden

⁴⁴ Stone, "Religious Naturalism and the Religion-Science Dialogue: A Minimalist View", 383.

⁴⁵ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 129-130.

⁴⁶ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 126.

⁴⁷ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 131.

⁴⁸ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 132.

⁴⁹ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 134.

öteye geçmemektedir. Stone'un dinî natüralizminde insanı aşan birtakım idealler ve hedeflerin Tanrı'nın aşkınlık boyutunu ifade ettiğinin dinî çerçevede ispatlanması gerekmektedir. İnsanı aşan durum, olay ya da tecrübelerin zati ve doğaüstü bir Tanrı'ya atfedilen aşkınlıkla özdeş olması düşünülemez. İnsanı aşan bir tecrübe, doğada aşkınlık ifade edilebilirken; dinî anlamda tanrısal bir aşkınlığı ifade etmeyebilir. Bu noktada dinî anlamda kastedilen, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olan aşkınlığın doğa düzleminde insan perspektifinden bir nispi aşkınlıkla karşılaştırıldığı görülmektedir.⁵⁰ Stone'un minimal aşkınlık modeli natüralizm felsefesini kabul eden ve aynı zamanda asgari düzeyde bir maneviyat arayan kişi için yeterli olacakken, natüralizmi kabul etmeyen ve bilimsel yöntemler haricinde de bilgiye ulaşılabileceğini düşünen bir kişi için yeterli olmayacaktır.⁵¹ Üstün aşkınlık modunda doğruluk, güzellik, iyilik veya adalet gibi kavramlara insanın nasıl ulaştığı, bu kavramları nereden bildiği, neden sürekli olarak bu değerlere sahip olmak istediği, bu değerlerin kim ya da ne tarafından sağlandığı açıklanmaya muhtaç görünmektedir. Yine üstün aşkınlığın insanın psikolojik olarak kendini geliştirmesinden ötede, dinî bir perspektif sunmak için yeterli olup olmadığı tartışmalıdır.⁵² Bu minimal modelde sadece insanın yaşayabileceği olasılıkların çokluğuna vurgu yapılarak insanı aşan bu durumun aşkınlık olarak nitelendirildiği söylenebilir.

Stone, minimal aşkınlık modelinin herkes için tatmin edici olmayabileceğini, ancak yaşamdaki aşkın boyutu kazanmak isteyenler için dinî olarak bir alternatif olabileceğini savunmaktadır.⁵³ Geleneksel dinlerdeki unsurlar da insan için bir idealin geliştirilmesinde katkı sunduğu ölçüde minimal aşkınlık modeline katkı sunabilir. Örneğin Hz. İsa'nın yaşamıyla sevgi kavramına dikkat çekmesi gibi.⁵⁴ Yine geleneksel dinler insanların yaşama bağlanmalarını ve daha iyi bir ahlaka sahip olmalarını destekleyebilir. Minimalist aşkınlık modeli insanın yaşama tutunma, yaşam sevincinin artması ve daha iyi bir etiğe kavuşmasını desteklemektedir.⁵⁵

3. Aşkınlık Minimal Olabilir Mi?

Stone'un minimal aşkınlık modeli için birkaç değerlendirme yapılabilir. Öncelikli olarak herhangi bir geleneksel dine inanan insan, bu modelde olduğu gibi, doğayı kutsal görerek onu önemseyebilir. Doğada her bir parça, insan için spiritüel bir anı yaşatabilir. Ancak insanın bu kutsallığı bilmesi ya da aşkın hissetmesinin gerçek sebebi nedir? İnsanın bu maneviyatı hissetmesine yaşanan kutsal an mı sebep olmaktadır, yoksa maddi ya da metafiziksel herhangi bir varlık mı? İnsan neden her durum ve tecrübeye kutsallığı yaşamazken belirli anlar ya da olaylarda bu kutsallığı tecrübe etmektedir?

Doğaya önem vermenin yanında, ona tanrısal birtakım güçleri atfetmek natüralizm açısından da problemleri beraberinde getirmektedir. Katı bir natüralist ya da materyalist olan bir kişi için doğada herhangi bir kutsal şey bulunmayacağından, insan belki de doğada kutsal bir şey bulmak için kendini zorluyor olabilir. Doğanın insan için değerli ve önemli olması, ona yaşamın devamı için büyük bir özenle yaklaşması gerekmesi bir şey; doğadaki aşkınlığın dinî bir bağlılığın açıklanmasında kullanılması başka bir şeydir. Her şeyin bilimle ya da doğa ile açıklanamayacağını düşünen bir insan için Stone'un minimal aşkınlık modelinin, doğada bazı unsurların bazı şeylere nazaran daha fazla şekilde insanı etkilediğini belirtmenin ötesine geçmediği görülmektedir. Bu model, natüralizm açısından da doğada minimal düzlemde dahi bir spiritüel durumun oluşmasının bilimsel yolla nasıl ispat edilebileceğinin örneklenmesine ihtiyaç duymaktadır. Stone'un minimal aşkınlık modelinin katı bir natüralizmde doğrulanması oldukça zor görünmektedir. Nasıl doğaüstü, zati bir Tanrı anlayışı

⁵⁰ van Huyssteen, "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'", 298.

⁵¹ van Huyssteen, "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'", 302.

⁵² van Huyssteen, "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'", 298.

⁵³ Stone, "A Minimal Model of Transcendence", 122.

⁵⁴ Stone, "Religious Naturalism and the Religion-Science Dialogue: A Minimalist View", 387.

⁵⁵ Stone, "Religious Naturalism and the Religion-Science Dialogue: A Minimalist View", 389.

natüralizmin yöntemleri ile ispat edilemezse, doğada eğer bir kutsallık varsa bunun ispatlanması için natüralist ya da bilimsel birtakım yöntemlerden daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı açıktır.

Din açısından ise Stone'un minimal aşkınlık modeli Budizm, Hinduizm ya da Taoizm gibi zati ve aşkın bir Tanrı tasavvuruna sahip olmayan uzak doğu dinleri ile uyumlu olabilirken; İslam gibi, zati, doğaüstü, her şeyi bilen, aşkın ve mutlak bir Tanrı anlayışının olduğu geleneksel dinlerle uyumlu görünmemektedir. Stone'un dinî natüralizm anlayışında dinin daha çok pragmatik yönünün dikkate alındığı söylenebilir. Yine Stone'un minimal aşkınlık modeli eksenindeki dinî natüralizm anlayışının dinlerde bulunan çeşitli ibadetler, bağlılık, teslimiyet ve dua gibi unsurların sağlanması açısından yeterli olmadığı görülmektedir. Ayrıca Stone'un minimal aşkınlık modeli çerçevesinde, bir insan yaşadığı tüm tecrübeleri aşkınlık olarak adlandırarak bir süre sonra pek çok hurafe ve batıl inanç elde edebilir ve bu durum o kişiyi doğru bir din anlayışından uzaklaştırırken bir yandan da natüralizm felsefesinin yöntemlerinden uzaklaştırabilir.

Stone'un Tanrı'ya atfedilen aşkınlığı minimal düzlemde de olsa korumaya çalışması önemli olmakla birlikte, aşkınlığı ontolojik bir gerçeklik olarak aşkın olan bir varlığın sağladığı bir şey olarak düşünmemesi, onun Tanrı'nın varlığı ile ilgili daha agnostik bir tutum takındığını düşündürmektedir. Stone minimal aşkınlık modelinde iyiliğe, adalete ve güzelliğe açık olma fikrinin kutsallığından bahsederken bu açık olma halinin ne zaman olumlu sonuçlanacağı, bu idealleri sağlayan şeyin ne olduğu ya da doğanın bu aşkın unsurları oluşturma gücünün gerçekten olup olmadığından yeterince bahsetmediğinden bu problemler ayrıca açıklanmaya muhtaç görünmektedir. Dolayısıyla Stone'un, minimal aşkınlık modelindeki idealleri ya da hedefleri insana veren yapı, varlık ya da süreci daha ayrıntılı olarak açıklaması, bu idealler peşinde koşan insanın çabasını daha anlamlı kılmak için gereklidir. Stone'un dinî natüralizm anlayışında Tanrı, evrenin tamamı ya da evrendeki bir süreç olarak tasavvur edilmediğinden, evrenin tam olarak ne ifade ettiğinin açıklanmasının, Tanrı'ya atfedilen aşkınlığın doğaya nasıl uyarlanacağını gösterilmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. İnsan, yaşamı boyunca pek çok kendini aşan olayla karşılaşmakta, beklenmedik durumları tecrübe etmekte ve kontrol edemediği süreçlerle mücadele etmektedir. Bu anlayıştaki, insanı aşan halleri tanrısal bir kutsallıkla ve onlara aşkınlık atfederek spiritüel bir anlama taşımak, dinî açıdan manevi birtakım ihtiyaçlar için bir minimalizm oluşturma noktasında yeterli biri çerçeve sunmuş görünmemektedir. Stone'un dinî natüralizmi doğaüstü, zati bir Tanrı anlayışından tamamen uzaklaşırken, Tanrı'ya atfedilen bazı niteliklerin insan yaşamına, doğa ekseninde nasıl dahil edilebileceğinin yolunu göstermektedir. İnsan tecrübesini aşan ve aşkınlık tecrübesini yaşatan durumların doğaya nasıl aşkın olmadığına da ayrıca açıklanması gerekmektedir. Stone'un minimal aşkınlık modeli insanın Tanrı'ya olan inancını bir şekilde korumak istemesinin, maneviyata olan ihtiyacının ve yeterli olmasa da bir açıklama sunma çabasının en asgari bir yansıması gibi düşünülebilir.

Sonuç

Sonuç olarak Stone'un din anlayışındaki ontolojik gerçekliği olmayan bir Tanrı ya da aşkın, natüralizm felsefesi baştan kabul edilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Tecrübedeki aşkınlığa vurgu, dinî epistemoloji açısından aşkınlığın tecrübesinin nasıl bilindiği sorusunu gündeme getirmektedir. Minimal modelde teizmin Tanrı anlayışından uzakta, ancak teizmin Tanrı'sıyla aynı niteliğe (aşkınlık) sahip bir dinî perspektif sunulmaktadır. Ayrıca doğa, doğal olaylar ve insani ilişkiler aşkınlık niteliği için nihai bir açıklama sunmakta yeterli görünmemektedir. Minimal modelde Tanrı'nın doğaya içkin şekilde olduğu ve doğaya aşkın olan bir Tanrı'nın bilinemeyeceğine dair bir ön kabul bulunduğunu söylemek mümkündür. Doğal düzlemde gerçekleşecek olasılıklara açık olma hali ve insanın minimal anlamda kendini aşan şeyi yaşaması, insanın psikolojik olarak kendini aşması, gelişmesi ve tecrübe kazanmasından ötede dinî bir açıklama sunmada yeterli olmayabilir. Minimal modeldeki, Tanrı olmadan bir spiritüellik inşası, dinlerdeki Tanrı tasavvuru ekseninde oluşturulan maneviyatın zayıf bir yansımayla insan yaşamına entegre etme çabası olarak yorumlanabilir. Tek başına aşkınlığın, insanı aşan insanüstü birtakım olay, durum, koşul ya da ideallerin olduğunun tespit edilmesinin ötesinde dini bir teslimiyet ve bağlılık için yeterli bir manevi bakış açısını sunmadığı söylenebilir.

Kaynakça

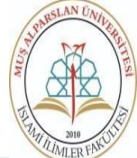
- Çıtır, İlhami- Tanış, Abdulkadir. "John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019), 337-362. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.581966>
- Goodenough, Ursula. "Vertical and Horizontal Transcendence". *Zygon: Journal of Religion and Science* 36/1 (2001), 21-31. <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00337>
- Hardwick, Charley. *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520129>
- Haight, John. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809279>
- Rowe, William Leonard. "Religion within the Bounds of Naturalism: Dewey and Wieman". *International Journal for Philosophy of Religion* 38-1/3 (1995), 17-36. <https://doi.org/10.1007/BF01322946>
- Ruper, Stefani. "Metaphysics Matters: Metaphysics and Soteriology in Jerome Stone's and Donald Crosby's Varieties of Religious Naturalism". *Zygon* 49/2 (2014), 308-322. <https://doi.org/10.1111/zygo.12095>
- Stenmark, Mikael. "Religious Naturalism and Its Rivals". *Religious Studies* 49/ 4 (2013), 529-550. <https://doi.org/10.1017/S0034412512000431>
- Stone, Jerome Arthur. "A Minimal Model of Transcendence". *American Journal of Theology & Philosophy* 8/3 (1987), 121-135. <https://www.jstor.org/stable/27943713>
- Stone, Jerome Arthur. *The Minimalist Vision: A Naturalist Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 1992. <https://sunypress.edu/Books/T/The-Minimalist-Vision-of-Transcendence>
- Stone, Jerome Arthur. "The Viability of Religious Naturalism." *American Journal of Theology & Philosophy* 14/1 (1993), 35-42. <https://www.jstor.org/stable/27943841>
- Stone, Jerome Arthur. "The Line Between Religious Naturalism and Humanism: G.B. Foster and A.E. Haydon", *American Journal of Theology & Philosophy* 20/3 (1999), 217-240. <https://www.jstor.org/stable/27944095>
- Stone, Jerome Arthur. "Varieties of Religious Naturalism". *Zygon* 38/1 (2003), 89-94. <https://doi.org/10.1111/1467-9744.00480>
- Stone, Jerome Arthur. "Is Nature Enough? Yes". *Zygon* 38/4 (2003), 783-800. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2003.00539.x>
- Stone, Jerome Arthur. "Religious Naturalism and the Religion-Science Dialogue: A Minimalist View". *Zygon* 37/2 (2004), 381-394. <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00434>
- Stone, Jerome Arthur. *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*. Albany: State University of New York Press, 2008. <https://sunypress.edu/Books/R/Religious-Naturalism-Today>
- Stone, Jerome Arthur. "Spirituality for Naturalists". *Zygon*, 47/3 (2012), 481-500. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01279.x>
- Stone, Jerome Arthur. *Sacred Nature: The Environmental Potential of Religious Naturalism*. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315708942>
- van Huyssteen, Jacobus Wentzel. "Is There Still A Realist Challenge in Postmodern Theology? On Religious Experience and Explanatory Commitments in Jerome Stone's 'A Minimalist Vision of Transcendence'". *American Journal of Theology & Philosophy* 15/3 (1994), 293- 304. <https://www.jstor.org/stable/27943924>

Wheeler, Demian. "Deus sive Natura: Pantheism as a Variety of Religious Naturalism". *The Routledge Handbook of Religious Naturalism*. ed. Donald A. Crosby and Jerome A. Stone. New York: Routledge, 2018, 106-117. <https://doi.org/10.4324/9781315228907>

Wieman, Henry Nelson. *The Source of Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 229-249

Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)
Investigation of Moral Literacy Levels of University Students (The Case of Mus Alparslan University)

Fatma BİLDİRİCİ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
Millî Eğitim Bakanlığı, Muş/Türkiye
fatma_bildircii@hotmail.com
ORCID: 0009-0003-3179-6718

Teceli KARASU

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim
Dalı, Muş/Türkiye
t.karasu@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4218-2802

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1556823>

Atf / Citation: Bildirici, Fatma & Karasu, Teceli. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 229-249.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Bu araştırma, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin çeşitli değişkenler (cinsiyet, sınıf düzeyi ve fakülte türü) açısından incelenmesi amacıyla yapılmıştır. Araştırma, 2023-2024 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Muş Alparslan Üniversitesinde Eğitim, İslami İlimler, Spor Bilimleri ve Fen-Edebiyat Fakültesinde öğrenimine devam eden öğrencilerden kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi ile belirlenen 423 öğrenci üzerinde yürütülmüştür. Araştırma öncesinde, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 10.05.2024 tarihli ve 141173 sayılı etik kurul onayı alınmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli ile yürütülen araştırmada veri toplama aracı olarak "Kişisel Bilgi Formu" ve Tekin (2022) tarafından geliştirilen "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği" kullanılmıştır. Bu ölçek bireylerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin belirlenmesine yönelik "Ahlaki Muhakeme" (4 madde), "Ahlaki Farkındalık" (5 madde), "Ahlaki İmgelem" (5 madde), "Ahlaki Duyarlılık" (3 madde) ve "Ahlaki Kararlılık" (3 madde) olmak üzere beş alt boyuttan ve 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte tersten kodlanan herhangi bir madde bulunmamaktadır. Araştırmadan elde edilen veriler SPSS 22 istatistik paket programı ile analiz edilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik analizinde Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı kullanılmıştır. Ölçeğin, elde edilen veriler üzerinden Cronbach Alpha katsayı değeri; "Ahlaki Muhakeme" alt boyutu için .87, "Ahlaki Farkındalık" alt boyutu için .86, "Ahlaki İmgelem" alt boyutu için .88, "Ahlaki Duyarlılık" alt boyutu için .86, "Ahlaki Kararlılık" alt boyutu için .62 ve ölçeğin tamamı için .94 olarak saptanmıştır. Öte yandan istatistikler yapılmadan önce elde edilen veri setine hangi testlerin uygulanacağını belirlemek amacıyla verilerin normal dağılım gösterip göstermedikleri incelenmiştir. Dağılımın normalliği, skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerlerine bakılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Ölçümlerin normal dağılımı sağlandığından araştırmada parametrik testler kullanılmıştır. Verilerin analizinde ikili gruplarda "bağımsız gruplar t-testi (Independent Samples T-Testi)", ikiden fazla grup içeren değişkenler için ise "tek yönlü varyans analizi (One-Way ANOVA)" kullanılmıştır. ANOVA testi sonucunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla da varyansların eşit örneklemin eşit olmadığı durumlarda Bonferroni testi, varyansların ve örneklemin eşit olmadığı durumlarda ise Tamhane's T2 testi yapılmıştır. Testlerin tamamında anlamlılık değeri 0,05 olarak kabul edilmiştir. Araştırmadan elde edilen veriler doğrultusunda üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık becerilerinin yüksek düzeye yakın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma neticesinde, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin ölçeğin toplamında cinsiyet değişkeninde kadın öğrencilerin lehine, sınıf düzeyi değişkeninde 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine, fakülte türü değişkenine göre ise İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Eğitim Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarından hareketle üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerisi kazanmalarına katkı sağlama amacıyla müstakil bir dersin ve seçmeli derslerin müfredata eklenmesi, öğrencilere ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasını amaçlayan çeşitli sosyal etkinlik faaliyetlerinin yapılması vb. öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak, Ahlak Okuryazarlığı, Gençlik Dönemi, Üniversite Öğrencileri

Abstract

This study examined the moral literacy levels of university students in terms of various variables (gender, grade level, and faculty type). The research was conducted on 423 students who were determined by convenience sampling method among the students studying at the Faculty of Education, Islamic Sciences, Sports Sciences and Arts and Sciences at Mus Alparslan University in the spring semester of the 2023-2024 academic year. Before the research, the ethics committee approval dated 10.05.2024 and numbered 141173 was obtained from Muş Alparslan University Scientific Research and Publication Ethics Committee.

“Personal Information Form” and the ‘Moral Literacy Scale’ developed by Tekin (2022) were used as data collection tools in the study, which was conducted with the relational survey model, one of the quantitative research methods. This scale consists of five sub-dimensions and 20 items, including “Moral Reasoning” (4 items), “Moral Awareness” (5 items), “Moral Imagery” (5 items), “Moral Sensitivity” (3 items), and “Moral Determination” (3 items) to determine the moral literacy levels of individuals. There are no reverse coded items in the scale. The data obtained from the study was analyzed with the SPSS 22 statistical package program. Cronbach Alpha internal consistency coefficient was used in the reliability analysis of the scale. The Cronbach Alpha coefficient value of the scale was found as .87 for the "Moral Reasoning" sub-dimension, .86 for the "Moral Awareness" sub-dimension, .88 for the "Moral Imagery" sub-dimension, .86 for the "Moral Sensitivity" sub-dimension, .62 for the "Moral Determination" sub-dimension and .94 for the whole scale. On the other hand, to determine which tests to apply to the data set obtained before the statistics were performed, it was examined whether the data showed a normal distribution or not. The normality of the distribution was determined by looking at the skewness and kurtosis values. Since the measurements were normally distributed, parametric tests were used in the study. In the analysis of the data, “Independent Samples T-Test” was used for paired groups, and “One-Way Analysis of Variance (One-Way ANOVA)” was used for variables with more than two groups. To determine between which groups there was a significant difference as a result of the ANOVA test, the Bonferroni test was used when the variances were equal and the sampling was not equal, Tamhane’s T2 test was used when the variances and sampling were not equal. In all tests, the significance value was accepted as 0,05. In line with the data obtained from the research, it was concluded that the moral literacy skills of university students were close to high level. As a result of the study, a significant difference was found in the total scale of the moral literacy levels of university students in terms of gender variable in favor of female students, in terms of grade level variable between 1st year students and 4th year students in favor of 1st year students, in terms of faculty type variable, between the students of the Faculty of Islamic Sciences and the Faculty of Education in favor of the Faculty of Islamic Sciences students, between the students of the Faculty of Education and the Faculty of Sports Sciences in favor of the Faculty of Education students, between the students of the Faculty of Arts and Sciences and the Faculty of Education in favor of the Faculty of Arts and Sciences students, between the students of the Faculty of Islamic Sciences and the Faculty of Sports Sciences in favor of the Faculty of Islamic Sciences students, and between the students of the Faculty of Arts and Sciences and the Faculty of Sports Sciences in favor of the Faculty of Arts and Sciences students. Based on the results of the research, suggestions such as adding an independent course and elective courses to the curriculum to contribute to the acquisition of moral literacy skills by university students, conducting various social activities aimed at providing students with moral literacy skills, etc. have been developed.

Keywords: Religious Education, Morality, Moral Literacy, Youth Period, University Students

Giriş

İnsan hayatında, belli fizyolojik ve psikolojik özelliklerin yer aldığı dönemler bulunmaktadır. Uzmanlar bu özelliklere göre insan hayatını çeşitli dönemlere ayırmaktadır. Fakat bu dönemleri kesin yaş çizgileriyle ayırmak mümkün değildir. Çünkü kalıtım, sağlık durumu, beslenme alışkanlığı, fiziki çevre, ekonomik koşullar ve sosyo-kültürel şartlar kişinin gelişimini etkileyen önemli faktörler olduklarından bu konuda kişiden kişiye bazı farklılıklar görülmektedir.¹ Yaşam döngüsü çerçevesinde oluşan bu dönemler ve izafi yaş sınırları; çocukluk (0-2 yaş bebeklik, 2-6 yaş ilk çocukluk, 6-11 yaş çocukluk), gençlik (11-15 yaş kızlarda ergenlik, 12-17 yaş erkeklerde ergenlik, 17-21 yaş gençlik, 21-25 yaş uzanmış gençlik/ilk yetişkinlik), yetişkinlik (25-40 yaş), orta yaşlılık (40-60 yaş) ve yaşlılık (60 ve

¹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019), 8.

daha yukarı) dönemi şeklinde sınıflandırılmaktadır.² Bu sınıflandırma içerisinde önemli bir yere sahip olan gençlik dönemi, çocuklukla yetişkinlik arasında yer alan, ergenlik belirtileriyle başlayan, gelişme, ruhsal olgunlaşma ve hayata hazırlık dönemidir. Birleşmiş Milletler Örgütü'ne göre "genç, 15-25 yaşları arasında, öğrenim gören, hayatını kazanmak için çalışmayan ve ayrı bir konutu bulunmayan kişi" olarak tanımlanmaktadır.³ Gençlik dönemi, öğrenme ve sosyalleşme olayının birey üzerinde en yoğun şekilde varlığını hissettirdiği; kendini hayata hazırlama ve benliğin oluşması sürecini kapsamaktadır.⁴

Gençlik dönemi; ergenlik ile başlayıp yetişkinliğe kadar devam eden fiziksel gelişimin, bilişsel gelişimin, kişilik gelişiminin ve ahlaki gelişimin çocukluğa nazaran hem nicelik hem de nitelik itibarıyla yoğun olduğu bir dönemdir.⁵ Genellikle gençlik dönemi için buluş olayı başlangıç olarak kabul edilmektedir. Buluşa girme, çocukluktan ergenliğe geçişin bir işareti olarak görülmektedir.⁶ Buluşa girme ile iskelet, kas yapısı ve yağ dokusundaki gelişmeler belirginleşmeye başlar ve gencin vücudunda boyunu ve bedensel yapısını değiştiren hızlı değişiklikler meydana gelir. Vücudun bazı kısımları diğer kısımlara nazaran daha fazla büyür. Erkek çocukların kollarındaki ve bacaklarındaki hızlı büyüme geçici bir süre sakarlık yaşamasına sebep olabilir. Kızlarda da vücudun çeşitli kısımlarında cinsel kimliği açığa çıkaracak gelişmeler meydana gelir. Yetişkinliğe doğru her iki cinsten, fiziksel ve fizyolojik (hormonal) olarak cinsel gelişimini tamamlar.⁷ Ergenliğin başlamasıyla gencin vücudunda fiziksel değişimler meydana geldiği gibi beyin fonksiyonlarında da pek çok değişim görülmektedir. Bu dönemde ergen, somut düşünmeden soyut düşünmeye geçmektedir. Ergen soyut kavramları anlayarak etkili bir şekilde kullanabilmekte ve bir problemi çözmek için olası çözümleri sistematik olarak aynı anda değerlendirebilmektedir. Tümevarım ve tümdengelim yoluyla akıl yürütebilmektedir. Yine bu dönemde gençlerin değerleri, fikirleri, inançları gelişmeye başlamakta; gençler toplumun felsefesiyle, yapısıyla, politikalarıyla ilgilenmekte ve bir değer sistemi oluşturmaya yönelmektedir.⁸ Gençlik dönemi, kimlik arayışının ve benlik oluşumunun meydana geldiği bir dönemdir. Bu dönemde "Ben kimim, neyim, niçin varım, yaşamın amacı nedir?" şeklindeki sorular ön plana çıkmaktadır. Kişi kendine bu soruları yönelterek sürekli bir sorgulama, düşünme ve anlamlandırma çabası içerisinde olur.⁹ Genç, bedenini, duygularını inceler, nasıl bir kişi olmak istediği konusunda kafa yormaya başlar. Bunlar kimlik arayışının belirtileridir. Gençlik döneminde benlik kavramı sürekli dalgalanmalar gösterir. Çünkü genç kendine yakışacak bir kimlik aramaktadır. Bu sebeple sürekli kendisini değerlendirmekte, tartmakta ve eleştirmektedir. Kimlik arayışı sırasında pek çok engel aşıldıktan sonra benlik oluşumu gerçekleşebilmektedir.¹⁰ Genç bu dönemde başarılı bir şekilde kimlik kazanma sorununu çözerse kendinden emin ve kendine güvenen bir birey olabilir. Aksi takdirde, rol karmaşası yaşayarak ne yapmak istediğine karar veremeyen, sürekli bocalayan ve kendine güvenini yitiren bir

² Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989), 34.

³ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986), 3.

⁴ Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, 30.

⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 266.

⁶ Adnan Kulaksızoğlu, "Gençlik Çağı ve Ülkemizde Gençlik Sorunları", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2 (1990), 137.

⁷ Turgay Gündüz, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 106-107; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 35-36.

⁸ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 53; Z. Fulya Temel - Ayşe B. Aksoy, *Ergen ve Gelişimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 56.

⁹ Eyyup Serkan Öncel, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi", *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (Haziran 2019), 2799.

¹⁰ Gündüz, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", 112; Yörükoğlu, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*, 92-93.

kişilik edinir, sağlıklı ve istenmeyen psikolojik bir yalnızlığa itilebilir.¹¹

Gençlik döneminin bir diğer gelişim alanını da ahlaki gelişim oluşturmaktadır. Ahlaki gelişim, bireyin toplumsallaşma sürecinde neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda bir bilinç geliştirmesidir. Senemoğluna göre ahlaki gelişim, “toplumun tüm değerlerine kayıtsız şartsız edilgin bir uyma değil, etkin bir uyum sağlayabilmek için değerler sistemi oluşturma sürecidir”.¹² Ahlaki gelişim ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Psikoanalitik yaklaşıma göre ahlaki yargı, fallik dönemin sonuna doğru baba ile özdeşleşme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Birey süper ego aracılığıyla öğrendiklerine göre davranışlarını yönlendirmektedir. Davranışçı yaklaşıma göre, ahlaki yargı şartlanma yoluyla kazanılmaktadır. Sosyal öğrenme yaklaşımına göre ise ahlaki prensipler model alma yoluyla kazanılmaktadır. Ahlaki gelişim konusunda en kapsamlı görüş belirtenler ahlaki gelişimin bilişsel gelişimle paralel seyrettiğini ifade eden Piaget ve Kohlberg’dir.¹³ Piaget’in ahlaki gelişim kuramı iki dönemden oluşmaktadır. Birincisi dışsal kurallara bağlılık dönemidir. Bu dönem 6-12 yaşlarını kapsamaktadır. Çocuk kuralların değiştirilemeyeceğine inanır ve kurallara uymayanların cezalandırılması gerektiğini düşünür. Davranışın arkasındaki nedenler dikkate alınmaz. İkincisi ise, ahlaki özerklik dönemidir. Bu dönem 12 yaş sonrasını yani gençlik dönemini kapsamaktadır. Birey bu dönemde kuralların insanlar tarafından oluşturulduğu ve gerektiği zaman değiştirilebileceği bilincine varmaktadır. Yine uygulanan ceza, kuralların ihlal edilmesinden ötürü uygulanan bir durum olmadığı, kuralların ihlal edilme sebeplerinin de önemli olduğu fark edilmektedir. Yani yargıda bulunulurken kuralları ihlal edenlerin, niyetleri ve içinde buldukları durumlarda göz önünde bulundurulur.¹⁴ Kohlberg’in ahlaki gelişim kuramı da üç ana düzey ve her düzeyde iki dönem olmak üzere altı dönemden oluşmaktadır. Birinci düzey gelenek öncesi düzeydir. Bu düzey, ceza-itaat ve çıkara dayalı alışveriş dönemlerinden oluşmaktadır. Ceza ve itaat, yaklaşık 4-5 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme göre birey cezadan kaçınmak için kurallara uymaktadır. Çıkara dayalı alışveriş, yaklaşık 6-10 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme göre birey ödülü almak için kurallara uymaktadır. İkinci düzey geleneksel düzeydir. Bu düzey, kişiler arası uyum ve kanun ve düzen dönemlerinden oluşmaktadır. Kişiler arası uyum, yaklaşık 10-15 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme göre birey başkalarının onayını almak için kurallara uymaktadır. Kanun ve düzen, yaklaşık 15-18 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme göre birey kurallara, dışlanma kaygısından ve kanuna suçluluktan uymaktadır. Üçüncü düzey ise gelenek ötesi düzeydir. Bu düzey, sosyal anlaşma ve evrensel ahlaki ilkeler dönemlerinden oluşmaktadır. Sosyal anlaşma, yaklaşık 18-20 yaşlarını kapsamaktadır. Bu döneme göre birey kanuna sosyal bir anlaşma olduğu ve kanunların çoğunluğun yararına uyduğu için uymaktadır. Evrensel ahlaki ilkeler, yaklaşık 20 yaş ve üzerini kapsamaktadır. Bu döneme göre bireyin davranışlarına eşitlik, özgürlük, demokrasi gibi evrensel ilkeler yön vermektedir. Kohlberg’in geleneksel ve gelenek ötesi düzeyleri gençlik dönemine denk gelmektedir.¹⁵

Gençlik döneminin gelişim özellikleri ile doğrudan ilişkili olarak ve modern çağın insan anlayışı¹⁶, kültür yapısı, toplum görüşü sebebiyle gençler bu dönemde pek çok psikolojik, ekonomik,

¹¹ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 84-85; Temel - Aksoy, *Ergen ve Gelişimi*, 25-27.

¹² Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 66.

¹³ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 110.

¹⁴ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 66-67.

¹⁵ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 112-115.

¹⁶ Yusuf Aydın, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Yaşadıkları Problemlerle Başa Çıkma Yollarında Manevi ve Dini Destek Referanslarının Tespiti Üzerine Nitel Bir Çalışma: Muş Örneği”, *Turkish Studies - Religion* 18/3 (2023), 163.

sosyal ve özellikle de ahlaki sorunlarla baş etmek zorunda kalmaktadırlar.¹⁷ Ahlaki sorunların bir kısmı özellikle ergenlik döneminde meydana gelen bedensel, duygusal, cinsel, kişisel ve sosyal gelişmelerin gençte yarattığı farklılaşmaya bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁸ Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) verilerine göre 2023 yıl sonu itibarıyla genç nüfus (15-24 yaş grubu), toplam nüfusun %15,1'ini oluşturmaktadır. Bu rakamlar, ülkemizde bu sorunlarla karşılaşabilecek önemli bir genç nüfus kitlesinin bulunduğunu göstermektedir. 2022-2023 eğitim öğretim yılında genç nüfusun yükseköğretimde net okullaşma oranı %46'dır.¹⁹ Dolayısıyla gençlik döneminin önemli bir kısmını da üniversite yılları oluşturmaktadır.²⁰ Özellikle üniversite yıllarında gençler arasında alkol ve uyuşturucu madde kullanımı, intihar, cinsellik, cinsel yolla bulaşan hastalıklar, şiddet, yaralama, cinayet, kapkaçılık gibi pek çok ahlaki sorun artış eğilimi göstermektedir.²¹

Gençliği tehdit eden en temel sorunlardan birisi alkol ve uyuşturucu madde kullanımınıdır.²² Günümüzde alkol ve uyuşturucu madde kullanımı neredeyse gençlik kültürünün bir parçası olmuştur.²³ Gençler arasında alkol ve uyuşturucu madde kullanımı her geçen gün artmakta; ilk kez kullanmaya başlama yaşı ise giderek düşmektedir. Türkiye Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi (TUBİM) tarafından yapılan bir araştırmada katılımcılardan erkeklerin %34,3'ünün, kadınlarında %10,7'sinin hayatında en az bir kez alkol kullandığı tespit edilmiştir. Alkolü ilk kez deneme yaşı ortalaması da 19,94 olarak saptanmıştır. Ayrıca katılımcılardan erkeklerin %6,1'inin, kadınların %0,3'ünün hayatında en az bir kez uyuşturucu madde kullandığı tespit edilmiştir. Uyuşturucu maddeyi ilk kez deneme yaş ortalaması da 19'dur. En yoğun uyuşturucu madde kullanımı 15-34 yaş aralığındadır.²⁴ Üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada katılımcılardan kadınların %12,9'unun, erkeklerin %38,4'ünün alkol kullandığı saptanmıştır. Katılımcıların ilk kez alkol kullanmaya başladıkları yaş ortalaması kadınlarda 16,23, erkeklerde 15,92'dir. Aynı çalışmada kadınların %0,7'sinin, erkeklerinde %5,1'inin uyuşturucu madde kullandığı saptanmıştır. Katılımcıların ilk kez uyuşturucu maddeye başladıkları yaş ortalaması da kadınlarda 18, erkeklerde 16,61'dir.²⁵ Günümüz gençliğini tehdit eden bir diğer ciddi sorun intihardır. Bu durumun temel sebebi, gençlerin kendilerini varoluşsal bir boşlukta hissetmeleri ve hayatı anlamsız bulmalarıdır.²⁶ TÜİK verilerine göre 2023 yılında toplam 4.061 kişi intihar etmiştir. İntihar edenlerin %9,5'ini 15-19 yaşındaki gençler, %13,4'ünde 20-24 yaşındaki gençler oluşturmaktadır.²⁷ Öte yandan ergenlik döneminde cinselliğin

¹⁷ Turgay Gündüz, "İslam'ın 'Eğitim' Anlayışı Çerçevesinde Gençlik Dönemi Din ve Ahlak Eğitime Yeni Bir Bakış", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*, ed. Hayati Hökeleki (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 53.

¹⁸ Gündüz, "Gençlik Dönemi Din Eğitimi", 107.

¹⁹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "İstatistiklerle Gençlik, 2023" (Erişim 23 Haziran 2024).

²⁰ Teceli Karasu, "Üniversite Gençliğinin Din Eğitiminin Beklentileri", *Gençlik ve Din*, ed. Banu Gürer (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 119.

²¹ Hayati Hökeleki, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 162-166; Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 85-103; İbrahim Turan, "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013), 273.

²² Ayhan Bilmez - Hamdullah Karasu, "Dezavantajlı Çocuklara ve Gençlere Yönelik Hizmetlerin Değerlendirilmesi (Muş İli Örneği)", *ÜNİDAP Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı "Sosyal Kalkınma"*, ed. Abdülkadir Tüzer - Atik Aslan (Erzurum: MEGA Yayınları, 2016), 2/16.

²³ Hökeleki, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 88.

²⁴ Narkotik Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı, "Türkiye'de Genel Nüfusta Tütün Alkol ve Madde Kullanımına Yönelik Tutum ve Davranış Araştırması, 2018" (Erişim 05 Temmuz 2024).

²⁵ Gürkan Yılmaz vd., "Üniversite Öğrencilerinin Sigara, Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanma Durumları", *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2020), 75-76.

²⁶ Hökeleki, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 88.

²⁷ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre İntiharlar, 2002-2023" (Erişim 05 Temmuz 2024).

fonksiyonellik kazanması beraberinde pek çok sorunu da getirmektedir. Her ne kadar fiziksek olarak cinsel olgunluğa ulaşılsa da zihinsel ve duygusal olarak yetişkin olması için uzun yıllara ihtiyaç duyan gencin en önemli sorunlarının başında cinsel dürtüleri kontrol altında tutma zorluğu gelmektedir. Çağdaş iletişim araçları aracılığıyla gençler daha erken yaşta evlilik öncesi cinsel deneyimlere cesaretlendirilmektedir. Bu durumda başta sağlık olmak üzere, aile, eğitim ve sosyal ilişkiler alanlarındaki problemler bireyin ve toplumun ruh sağlığını tehdit etmektedir.²⁸ Evlilik öncesi cinsel ilişkiler her geçen gün artmakta ve gençler tarafından daha fazla kabul görmektedir. 18-27 yaş aralığındaki bekar 377 üniversite öğrencisi ile yapılan bir çalışmada kadınların %21.3'ünün, erkeklerin %73.7'sinin cinsel deneyim yaşadığı ayrıca kadınların %2.7'sinin ilk cinsel deneyimini 15-18 yaş aralığında, %18.3'ünün 18-25 yaş aralığında ve %0.8'nin 25 yaş ve üstünde yaşadığı; erkeklerin ilk cinsel deneyimini %7'sinin 14 yaş ve altında, %38.6'sının 15-18 yaş aralığında ve %28.1'inin ise 18-25 yaş aralığında yaşadığı tespit edilmiştir.²⁹ Yine 5'i evli toplam 97 erkek üniversite öğrencisi ile yapılan bir çalışmada katılımcıların %41.2'sinin cinsel deneyim yaşadığı bunlardan %6.1'inin ilk-ortaokulda, %63.3'ünün lisede ve %18.4'ünde üniversitede ilk cinsel deneyimini yaşadığı saptanmıştır. Aynı çalışmada bir kadının evlilik öncesi cinsel ilişki yaşamasına; katılımcılardan %25.8'i olabilir normal karşılıyorum, bir erkeğin evlilik öncesi cinsel ilişki yaşamasına ise; katılımcıların %39.2'si olabilir normal karşılıyorum şeklinde cevaplamıştır.³⁰ Görüldüğü üzere üniversite yıllarında gençler arasında ahlaki sorunlar giderek artmakta ve meşrulaşmaktadır.

Gençler arasında artış gösteren ahlaki sorunlar karşısında gencin doğru tercihlerde bulunabilmesi için öncelikle karşılaştığı bu durumların ahlaki problemler içerdiğini fark edebilmesi, bu durumların hangi erdemleri ve değerleri derinden sarstığını belirleyebilmesi, bu sorunlar karşısında net bir anlayış geliştirebilmesi, bu problemlerin olumsuz yansımalarını fark edebilmesi ve bu ahlaki sorunların olası sonuçlarını öngörebilmesi oldukça önemlidir.³¹ Buradan hareketle bireyin hayatında ahlak okuryazarlığı becerisinin önemli bir rol oynayacağını söylemek mümkündür. Ahlak okuryazarlığı, ahlaki seçimler yapmaya özgü bilgi ve beceriler,³² ahlaki temelli kararlar alma konusundaki kavramsal ve pratik kapasite,³³ ahlaki ilkelere göre nasıl davranılacağına ilişkin bilgi ve uygulama³⁴ olarak tanımlanmaktadır. Ahlak okuryazarlığı üzerine sistematik çalışmalar yürüten Nancy Tuana'ya göre ahlak okuryazarlığı; ahlaki duyarlılık, ahlaki muhakeme ve ahlaki imgelem olmak üzere üç bileşenden oluşmaktadır. Tuana'ya göre ahlaki duyarlılık, "bir durumun ahlaki sorunlar içerip içermediğini belirleme", "mevcut olan durumda ahlaki yoğunluğun farkına varma" ve "ahlaki bir durumun altında yatan erdemleri veya değerleri belirleme" alt becerilerinden; ahlaki muhakeme ise, "ahlaka ilişkin çeşitli çerçeveleri anlama", "ahlaki durumla ilgili olguların geçerliliğini belirleme ve bu olgulardan çıkarılan sonuçları değerlendirme" ve "bireyin veya grubun sahip olduğu değerleri belirleme ve değerlendirme" alt becerilerinden oluşmaktadır. Ahlaki imgelem, ahlaki bir durumun olası

²⁸ Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 85-86.

²⁹ Melisa Ebeoğlu - Eda Karacan, "Cinsellikle İlgili Konularda İletişim ile Evlilik Öncesi Cinselliğe Yönelik Tutum: Üniversite Sınıf Düzeyinin ve Cinsiyetin Rolü", *Ege Eğitim Dergisi* 20/1 (2019), 6-7.

³⁰ Abdullah Beyhan, *Genç Yetişkin Erkeklerin Cinsellik Algıları ve Sağlıklı Cinsellik Eğitiminin Bilgi ve Davranışlara Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 62-65.

³¹ Fatma Bildirici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 4.

³² Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 365.

³³ Allan Walker vd., "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", ed. Paul Begley, *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 380.

³⁴ Jeroen J. H. Dekker, "Moral Literacy: the Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century", *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 44/1-2 (2008), 137.

sonuçlarını öngörebilme ve empati kurabilme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Tuana, ahlaki duyarlılık ve ahlaki muhakeme bileşenlerine yönelik çeşitli alt beceriler belirlemekle beraber ahlaki hayal gücü bileşenine yönelik alt beceri belirtmemiştir.³⁵ Ahlak okuryazarlığı kişinin; ahlaki problemler hakkında bilgi sahibi olma, ahlaki problemleri tespit etme, ahlaki ikilemler karşısında doğru karar verme, alınan kararların ahlaki sonuçlarını öngörebilme, temel erdemlere ve değerlere ilişkin net bir anlayış geliştirebilme, ahlaka ilişkin bilgilerini pratik hayata aksettirebilme, tercihlerini ahlaki açıdan gerekçelendirebilme ve empati kurabilme becerilerini kazanmasını amaçlamaktadır.³⁶ Bu bağlamda, üniversite yıllarında ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılması oldukça önemli gözükmektedir.

Nihayetinde gençlik; bireyin içinde doğup yetiştiği, eğitildiği ahlaki değerlerin özümsemişi, korunduğu ve yaşanan asrın gereklerine göre zenginleştirip sonraki nesillere aktarıldığı bir dönemdir. Bu da gençlik döneminde bireyin hem toplumun ahlaki değerlerini benimseyecek ve zenginleştirecek hem de kendi yaşantısına geçirecek yeterliliğe sahip olmasını gerektirmektedir.³⁷ Dolayısıyla üniversite gençliğinin, yakın gelecekte toplumu idare edecek grubu temsil edeceğinden ahlak okuryazarlığı becerisine sahip olmaları oldukça önemlidir. Bu bağlamda, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerini incelemek önem arz etmektedir. Literatüre bakıldığında ahlak okuryazarlığı ile ilgili çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında; ahlak okuryazarlığının din okuryazarlığı alt boyutu olarak kabul edilerek; Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin üniversite öğrencilerinin din okuryazarlık becerisine etkisi,³⁸ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatının din okuryazarlığı açısından incelenmesi³⁹ ve örgün din öğretimi ve din okuryazarlığı becerisi⁴⁰ çalışmaları yer almaktadır. Ayrıca eğitimde ahlak okuryazarlığı,⁴¹ ahlak okuryazarlığı ölçeğinin geliştirilmesi⁴² ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri ve ahlak okuryazarlığa yönelik görüşleri⁴³ çalışmaları da bulunmaktadır. Ancak üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerini⁴⁴ inceleyen yalnızca bir çalışmanın olduğu görülmektedir.

Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığını saptamaktır. Araştırmanın amacı kapsamında belirlenen alt problemler şunlardır:

1. Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri nedir?
2. Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri cinsiyet değişkenine bağlı olarak

³⁵ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 369-374.

³⁶ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", 364-378; Walker vd., "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools", 388; Mirjana Bajovic - Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice", *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 31.

³⁷ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (Aralık 2020), 1094.

³⁸ Sümeyra Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

³⁹ Sümeyra Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (Haziran 2016), 35-58.

⁴⁰ Sümeyra Bilecik, *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi* (Konya: Yediveren Kitap, 2018).

⁴¹ Feride Ersoy, "Eğitimde Ahlak Okuryazarlığı", *Eğitimde Okuryazarlık Becerileri-III*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 213-233.

⁴² İshak Tekin, "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 43-66.

⁴³ Bildirici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri*.

⁴⁴ Büşra Usluoğlu - Metin Elkatmış, "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students", *Journal of Interdisciplinary Educational Research* 7/16 (31 Aralık 2023), 458-477.

anlamli farklılık göstermekte midir?

3. Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri sınıf düzeyi değişkenine bağlı olarak anlamli farklılık göstermekte midir?
4. Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri fakülte türü değişkenine bağlı olarak anlamli farklılık göstermekte midir?

1. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeline, evren ve örnekleme, veri toplama araçlarına, verilerin toplanmasına ve verilerin analizine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerini belirlemeye yönelik bir çalışma olduğu için nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel tarama modeli, örnekleme vasıtasıyla evren hakkında yargıya varmak, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi belirlemek için kullanılan bir araştırma modelidir.⁴⁵ Bu model, değişkenler arasındaki ilişkileri temele almakta ve değişkenler arasındaki ilişkilerin düzeyini önemsemektedir.⁴⁶

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2023-2024 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Muş Alparslan Üniversitesi'nde Eğitim (N=1774), İslami İlimler (N=900), Spor Bilimleri (N=638) ve Fen-Edebiyat Fakültesinde (N=1673) öğrenimine devam eden 4985 öğrenci oluşturmaktadır.⁴⁷ Çalışmanın örneklemini ise, 423 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem, kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Kolay ulaşılabilir örnekleme yönteminde, araştırmacı çalışması için ihtiyaç duyduğu büyüklükteki örnekleme ulaşınca kadar en kolay şekilde deneklerden veri toplamaya çalışır. Diğer örnekleme yöntemlerine nazaran kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi, daha hızlı, kolay ve maliyet açısından daha uygundur.⁴⁸ Örneklem hesaplanmasında; evrendeki eleman sayısı biliniyorsa uygulanan formül aşağıdaki gibidir:⁴⁹

$$n = \frac{Nt^2 p q}{d^2 (N-1) + t^2 p q}$$

Formülde kullanılan semboller;

N: Evrenin büyüklüğü (4985),

n: Örneklem büyüklüğü,

p: İncelenen olayın görülüş sıklığı (0,5),

q: İncelenen olayın görülmeyiş sıklığı (0,5),

⁴⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 111-114.

⁴⁶ Ali Şimşek, "Araştırma Modelleri", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 92.

⁴⁷ Muş Alparslan Üniversitesi, "Muş Alparslan Üniversitesi Birimlere Göre Öğrenci Sayısı" (Erişim 05 Haziran 2024).

⁴⁸ Erdal Aksoy vd., "Bilimsel Araştırmalarda Evren, Örneklem, Varsayım ve Değişken", *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 152.

⁴⁹ Sevgi Yıldız, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örneklem Kuramına Bütüncül Bir Bakış", *Kesit Akademi Dergisi* 11 (Aralık 2017), 433.

t: Belirli bir anlamlılık düzeyinde t tablosuna göre bulunan teorik değer (1,96),

d: Hata payı (0,05), anlamlarını ifade etmektedir.

Araştırmanın %95 güven aralığında ve 0,05 örnekleme hatası ile teorik t değeri 1.96'ya denk gelmektedir. Araştırma verileri denklemde yerine konulduğunda;

$$n = 4985 \times (1,96)^2 \times 0,5 \times 0,5 / (0,05)^2 \times (4985-1) + (1,96)^2 \times 0,5 \times 0,5$$

$$n = 4.787,594 / 13,4204$$

n = 356,740038 sonucuna ulaşılmaktadır.

Hesaplamalar sonucuna göre %95 olasılık ve %5 hata oranı ile 4985 kişilik evreni temsil edebilecek örneklem sayısının en az 356 olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada örnekleme 423 üniversite öğrencisi dahil edilmiştir. Araştırmanın örnekleme ilişkin demografik özellikler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Üniversite Öğrencilerinin Demografik Özellikleri

Değişken	Kategori	N	%
Cinsiyet	Kadın	303	71,6
	Erkek	120	28,4
Sınıf Düzeyi	1. Sınıf	95	22,5
	2. Sınıf	136	32,2
	3. Sınıf	102	24,1
	4. Sınıf	90	21,3
Fakülte Türü	Eğitim Fakültesi	116	27,4
	İslami İlimler Fakültesi	132	31,2
	Spor Bilimleri Fakültesi	68	16,1
	Fen-Edebiyat Fakültesi	107	25,3
Toplam		423	100

Tablo 1 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde cinsiyete göre üniversite öğrencilerinin %71,6'sı (N=303) kadın, %28,4'ü (N=120) erkektir. Sınıf düzeyine göre üniversite öğrencilerinin %22,5'i (N=95) 1. sınıf, %32,2'si (N=136) 2. sınıf, %24,1'i (N=102) 3.sınıf ve %21,3'ü (N=90) 4. sınıf öğrencisidir. Fakülte türüne göre ise üniversite öğrencilerinin %27,4'ü (N=116) Eğitim, %31,2'si (N=132) İslami İlimler, %16,1'i (N=68) Spor Bilimleri ve %25,3'ü (N=107) Fen-Edebiyat Fakültesinde öğrenim görenlerden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerini belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen "Kişisel Bilgi Formu" ve Tekin tarafından geliştirilen "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği"-gerekli izinler alınarak- kullanılmıştır. Aşağıda araştırmada kullanılan veri toplama araçlarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formunda üniversite öğrencilerinin; cinsiyet, sınıf düzeyi ve fakülte türü bilgileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği: Araştırmada Tekin tarafından geliştirilen “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği” kullanılmıştır.⁵⁰ Söz konusu bu ölçek bireylerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin belirlenmesine yönelik “Ahlaki Muhakeme” (4 madde), “Ahlaki Farkındalık” (5 madde), “Ahlaki İmgelem” (5 madde), “Ahlaki Duyarlılık” (3 madde) ve “Ahlaki Kararlılık” (3 madde) olmak üzere beş alt boyuttan ve 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte tersten kodlanan herhangi bir madde bulunmamaktadır. Ölçek beşli likert tipinde hazırlanmış olup yer alan ifadeler ve puan sınırları şu şekildedir: “(1) Bana Hiç Uygun Değil: 1.00-1.80; (2) Bana Uygun Değil: 1.81-2.60; (3) Bana Biraz Uygun: 2.61-3.40; (4) Bana Oldukça Uygun: 3.41-4.20; (5) Bana Tamamen Uygun: 4.21-5.00.” Tekin tarafından ölçeğin Kaiser-Mayer Olkin (KMO) katsayısı değeri .90, Bartlett testi değeri ise 3083,97 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik analizinde Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı kullanılmıştır. Yine Tekin tarafından ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı “Ahlaki Muhakeme” alt boyutu için .79, “Ahlaki Farkındalık” alt boyutu için .75, “Ahlaki İmgelem” alt boyutu için .66, “Ahlaki Duyarlılık” alt boyutu için .62, “Ahlaki Kararlılık” alt boyutu için .50 ve ölçeğin tamamı için .86 olarak belirlenmiştir.⁵¹ Bu çalışma için ölçeğin KMO değeri .95 ve Bartlett testi değeri 5417,22 olarak belirlenmiştir. Bu araştırmada tespit edilen Cronbach Alpha katsayı değerleri; “Ahlaki Muhakeme” alt boyutu için .87, “Ahlaki Farkındalık” alt boyutu için .86, “Ahlaki İmgelem” alt boyutu için .88, “Ahlaki Duyarlılık” alt boyutu için .86, “Ahlaki Kararlılık” alt boyutu için .62 ve ölçeğin tamamı için .94’dır. Bu değerler oldukça yüksek düzeyde olduğu ifade edilebilir.

1.4. Verilerin Toplanması

Çalışma süreci başında, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’ndan 10.05.2024 tarihli ve 141173 sayılı etik komisyon onayı alınmıştır. Araştırmada eksik cevaplandırmanın önüne geçmek için “Kişisel Bilgi Formu” ve “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği” Google Form üzerinden çevrim içi hale getirilmiştir. Üniversite öğrencilerine WhatsApp uygulamasından çevrim içi anketin kısa linki (<https://forms.gle/VU86NG2jnn3Ku6w29>) paylaşarak gönüllü katılımcılar tarafından doldurulması sağlanmıştır. Yine öğrencilerin ankete kolay bir şekilde erişebilmelerini sağlamak amacıyla çevrim içi ankete ait kısa linkin QR kodu oluşturulup üniversitedeki etkinlik duyuru panolarına asılmıştır. Google Form üzerinden katılımcılara çalışma konusunda bilgi verilmiş ve verilerin gizlilik esasına uygun olarak toplanacağı, sadece bilimsel amaçlarla kullanılacağı açıklanmıştır. Ayrıca katılımcılara, samimi ve gerçek görüşlerini bildirmelerinin araştırma için oldukça önemli olduğuna değinilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

Araştırma sonucunda elde edilen veriler SPSS 22 istatistik paket programı vasıtasıyla çözümlenmiştir. İstatistikler yapılmadan önce elde edilen veri setine hangi testlerin uygulanacağını belirlemek amacıyla verilerin normal dağılım gösterip göstermedikleri incelenmiştir. Dağılımın normalliği, skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerlerine bakılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Tablo 2’de ölçeğin alt boyutlarının ve toplamının normallik test sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 2. Normallik Test Sonuçları

	Skewness	Kurtosis
--	----------	----------

⁵⁰ Tekin, “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

⁵¹ Tekin, “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 54-63.

Alt Boyut	N	X	Ss	İstatistik	Std. Er.	İstatistik	Std. Er.
Ahlaki Muhakeme	423	3,94	,777	-,733	,119	,445	,237
Ahlaki Farkındalık	423	3,77	,794	-,638	,119	,731	,237
Ahlaki İmgelem	423	3,89	,771	-,683	,119	,815	,237
Ahlaki Duyarlılık	423	3,92	,761	-,661	,119	,817	,237
Ahlaki Kararlılık	423	3,53	,849	-,140	,119	-,365	,237
Ölçeğin Toplamı	423	3,82	,671	-,692	,119	1,219	,237

Tablo 2 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, ölçekten elde edilen verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerine göre ölçeğin alt boyutlarının ve toplamının normal dağılım gösterdiği görülmektedir. Ölçümlerden elde edilen çarpıklık ve basıklık değerlerinin +2 ile -2 arasında olması normal dağılım için yeterli görülmektedir.⁵² Ölçümlerin normal dağılımı sağlandığından araştırmada parametrik testler kullanılmıştır. Çıkarımsal analizleri yapmak amacıyla iki kategorili bağımsız değişkenler için “bağımsız gruplar t-testi (Independent Samples T-Testi)”, üç veya daha fazla kategorili bağımsız değişkenler içinde “tek yönlü varyans analizi (One-Way ANOVA)” kullanılmaktadır.⁵³ ANOVA testi sonucunda gruplar arası farkın belirlenmesi amacıyla varyansların eşit olduğu durumda LSD, Bonferroni, Tukey, Scheffe, Hochberg’s GT2, Gabriel gibi post-hoc testleri; varyansların eşit olmadığı durumlarda ise Games-Howell, Tamhane’s T2, Dunnet’s C, Dunnet’s T3 gibi post-hoc testleri kullanılmaktadır.⁵⁴ Bu bağlamda çalışmada cinsiyet değişkeni açısından farklılaşmayı tespit edebilmek için “bağımsız gruplar t-testi”, sınıf düzeyi ve fakülte türü değişkenleri açısından farklılaşmayı tespit edebilmek için ise “tek yönlü varyans analizi (ANOVA)” yapılmıştır. ANOVA testi sonucunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla varyansların eşit örneklemin eşit olmadığı durumlarda Bonferroni testi, varyansların ve örneklemin eşit olmadığı durumlarda ise Tamhane’s T2 testi yapılmıştır. Ayrıca verilerin değerlendirilmesi esnasında aritmetik ortalama, frekans, standart sapma gibi analizlere de yer verilmiştir. Testlerin tamamında istatistiksel önem düzeyi 0,05 olarak alınmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde, araştırmada ölçme araçları vasıtasıyla toplanan verilerin analizi sonucu elde edilen bulgular yer almaktadır.

2.1. Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın “Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri nedir?” alt problemini yanıtlamak amacıyla analizler yapılmıştır. Bu doğrultuda üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı düzeylerine ilişkin betimsel istatistik analiz sonuçları Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3. Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerine İlişkin Betimsel İstatistik Analiz Sonuçları

Alt Boyutlar	N	X	Ss	Min.	Max.
--------------	---	---	----	------	------

⁵² Darren George - Paul Mallery, *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step A Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2020), 114.

⁵³ Özcan Güngör vd., “SPSS’de İstatistiğe Giriş”, *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 48-49.

⁵⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 49; Murat Kayrı, “Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 56.

Ahlaki Muhakeme	423	3,94	,777	1,00	5,00
Ahlaki Farkındalık	423	3,77	,794	1,00	5,00
Ahlaki İmgelem	423	3,89	,771	1,00	5,00
Ahlaki Duyarlılık	423	3,92	,761	1,00	5,00
Ahlaki Kararlılık	423	3,53	,849	1,00	5,00
Ölçeğin Toplamı	423	3,82	,671	1,00	5,00

Tablo 3 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık toplam puan ortalamalarının ($X=3,82$) olduğu görülmektedir. Ölçeğin alt boyutlarının ortalama puanlarının; “ahlaki muhakeme” ($X=3,94$), “ahlaki duyarlılık” ($X=3,92$), “ahlaki imgelem” ($X=3,89$), “ahlaki farkındalık” ($X=3,77$) ve “ahlaki kararlılık” ($X=3,53$) şeklinde sıralandığı görülmektedir. Ölçeğin genelinde üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin yükseğe yakın olduğu söylenilebilir.

2.2. İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın “Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?” alt problemini yanıtlamak amacıyla bağımsız gruplar t-testi yapılmıştır. Bulgular Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin Cinsiyete Göre T-Testi Analiz Sonuçları

Alt Boyutlar	Cinsiyet	N	X	Ss	T	p
Ahlaki Muhakeme	Kadın	303	4,07	,650	4,76	,000
	Erkek	120	3,61	,961		
Ahlaki Farkındalık	Kadın	303	3,87	,713	3,75	,000
	Erkek	120	3,52	,925		
Ahlaki İmgelem	Kadın	303	4,01	,665	4,53	,000
	Erkek	120	3,59	,927		
Ahlaki Duyarlılık	Kadın	303	4,04	,630	4,43	,000
	Erkek	120	3,62	,959		
Ahlaki Kararlılık	Kadın	303	3,62	,780	3,45	,001
	Erkek	120	3,28	,962		
Ölçeğin Toplamı	Kadın	303	3,93	,537	4,69	,000
	Erkek	120	3,53	,865		

* $p>0,05$ - Tabloda anlamlı farklılaşmanın olduğu boyutlarda p değeri bold yazılmıştır.

Tablo 4 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık”, “ahlaki imgelem”, “ahlaki duyarlılık”, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında kadın öğrencilerin lehine istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ($p<0,05$). Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının tamamında ve ölçeğin toplamında değişken kategorilerinin aritmetik ortalamaları incelendiğinde, en yüksek aritmetik ortalama puanının kadın öğrencilere ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kadın öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu söylenilebilir.

2.3. Üçüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın “Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri sınıf düzeyi değişkenine bağlı olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?” alt problemini yanıtlamak amacıyla ANOVA testi yapılmıştır. Bulgular Tablo 5’te sunulmuştur.

Tablo 5. Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin Sınıf Düzeyine Göre ANOVA Testi Analiz Sonuçları

Alt Boyutlar	Sınıf Düzeyi	N	X	Ss	F	P	Post-Hoc
Ahlaki Muhakeme	1. Sınıf (a)	95	4,03	,747	,972	,406	-
	2. Sınıf (b)	136	3,97	,679			
	3. Sınıf (c)	102	3,86	,844			
	4. Sınıf (d)	90	3,94	,864			
Ahlaki Farkındalık	1. Sınıf (a)	95	3,88	,805	1,09	,351	-
	2. Sınıf (b)	136	3,79	,714			
	3. Sınıf (c)	102	3,72	,820			
	4. Sınıf (d)	90	3,68	,864			
Ahlaki İmgelem	1. Sınıf (a)	95	4,02	,691	2,23	,084	-
	2. Sınıf (b)	136	3,93	,653			
	3. Sınıf (c)	102	3,83	,834			
	4. Sınıf (d)	90	3,75	,915			
Ahlaki Duyarlılık	1. Sınıf (a)	95	4,12	,650	3,19	,023	a>d
	2. Sınıf (b)	136	3,87	,672			
	3. Sınıf (c)	102	3,91	,812			
	4. Sınıf (d)	90	3,80	,898			
Ahlaki Kararlılık	1. Sınıf (a)	95	3,84	,791	8,07	,000	a>b, a>d
	2. Sınıf (b)	136	3,37	,782			
	3. Sınıf (c)	102	3,61	,862			
	4. Sınıf (d)	90	3,34	,892			
Ölçeğin Toplamı	1. Sınıf (a)	95	3,98	,605	2,67	,047	a>d
	2. Sınıf (b)	136	3,81	,569			
	3. Sınıf (c)	102	3,79	,719			
	4. Sınıf (d)	90	3,71	,793			

* p>0,05- Tabloda anlamlı farklılaşmanın olduğu boyutlarda p değeri bold yazılmıştır.

Tablo 5 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin sınıf düzeyi değişkenine göre ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık” ve “ahlaki imgelem” alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmektedir (p>0,05). Ancak ölçeğin “ahlaki duyarlılık”, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir (p<0,05). Yapılan ANOVA testi sonucunda oluşan anlamlı farklılığın hangi sınıf düzeyleri arasında olduğunu belirlemeye yönelik post-hoc analizi yapılmıştır. Varyanslar eşit olduğu için post-hoc testlerinden Bonferroni testi kullanılmıştır. Bonferroni testi sonucunda sınıf düzeyine göre öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeyleri “ahlaki duyarlılık” alt boyutunda ve ölçeğin toplamında 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine; “ahlaki kararlılık” alt boyutunda da 1. sınıf öğrencileri ile 2.sınıf öğrencileri

arasında 1. sınıf öğrencileri lehine ve 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine olduğu görülmektedir. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının tamamında ve ölçeğin toplamında değişken kategorilerinin aritmetik ortalamaları incelendiğinde, en yüksek aritmetik ortalama puanının 1. sınıf öğrencilerine ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla 1. sınıf öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin diğer sınıf düzeylerindeki öğrencilere göre daha yüksek olduğu söylenilebilir.

2.4. Dördüncü Alt Probleme İlişkin Bulgular

Araştırmanın “Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri fakülte türü değişkenine bağlı olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?” alt problemini yanıtlamak amacıyla ANOVA testi yapılmıştır. Bulgular Tablo 6’da sunulmuştur.

Tablo 6. Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin Fakülte Türüne Göre ANOVA Testi Analiz Sonuçları

Alt Boyutlar	Fakülte Türü	N	X	Ss	F	P	Post-Hoc
Ahlaki Muhakeme	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,90	,664	14,1	0,00	a>c, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	4,13	,699			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,44	1,01			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	4,06	,674			
Ahlaki Farkındalık	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,78	,566	10,5	0,00	a>c, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	3,93	,715			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,31	1,03			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	3,85	,794			
Ahlaki İmgelem	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,82	,579	16,4	0,00	a<b, a>c, a<d, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	4,04	,740			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,38	1,01			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	4,10	,654			
Ahlaki Duyarlılık	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,83	,630	18,4	0,00	a<b, a>c, a<d, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	4,13	,643			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,40	1,03			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	4,09	,644			
Ahlaki Kararlılık	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,28	,735	14,8	0,00	a<b, a<d, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	3,83	,758			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,18	,983			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	3,66	,827			
Ölçeğin Toplamı	Eğitim Fakültesi (a)	116	3,75	,475	19,2	0,00	a<b, a>c, a<d, b>c, d>c
	İslami İlimler Fakültesi (b)	132	4,01	,589			
	Spor Bilimleri Fakültesi (c)	68	3,35	,949			
	Fen-Edebiyat Fakültesi (d)	107	3,96	,575			

* p>0,05- Tabloda anlamlı farklılaşmanın olduğu boyutlarda p değeri bold yazılmıştır.

Tablo 6 ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin fakülte türü değişkenine göre ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık”, “ahlaki imgelem”, “ahlaki duyarlılık”, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir (p<0,05). Yapılan ANOVA testi sonucunda oluşan

anamlı farklılığın hangi fakülte türü arasında olduğunu belirlemeye yönelik post-hoc analizi yapılmıştır. Varyanslar eşit olmadığı için post-hoc testlerinden Tamhane's T2 testi kullanılmıştır. Tamhane's T2 testi sonucunda fakülte türüne göre öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeyleri ölçeğin "ahlaki muhakeme" ve "ahlaki farkındalık" alt boyutlarında Eğitim Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine; "ahlaki imgelem", "ahlaki duyarlılık" alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Eğitim Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine; "ahlaki kararlılık" alt boyutunda ise İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine; "ahlaki kararlılık" alt boyutunda ise İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine olduğu görülmektedir. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının tamamında ve ölçeğin toplamında değişken kategorilerinin aritmetik ortalamaları incelendiğinde, en yüksek aritmetik ortalama puanının İslami İlimler Fakültesi öğrencilerine ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin diğer fakültelerin öğrencilerine göre daha yüksek olduğu söylenilebilir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşp farklılaşmadığını belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada, Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim, İslami İlimler, Spor Bilimleri ve Fen-Edebiyat Fakültesinde öğrenimine devam eden 423 öğrenciye uygulanan "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği" ile elde edilen veriler yardımıyla ulaşılan sonuçlar aşağıda yer almaktadır.

Araştırmanın birinci alt problemine ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin ($X=3,82$) yüksek düzeye yakın olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarının puan ortalamaları incelendiğinde, öğrencilerin "ahlaki muhakeme" boyutunda ($X=3,94$), "ahlaki duyarlılık" boyutunda ($X=3,92$), "ahlaki imgelem" boyutunda ($X=3,89$), "ahlaki farkındalık" boyutunda ($X=3,77$) ve "ahlaki kararlılık" boyutunda ($X=3,53$) olduğu tespit edilmiştir. İlgili literatür çerçevesinde, Usluoğlu ve Elkatmış'ın "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students" isimli çalışmasında da üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin ($X=71,47$) yüksek düzeye yakın olduğu tespit edilmiştir. Bu da beşli puan türünde 3,57'ye denk gelmektedir. Bu sonuçlar da çalışma bulgularını destekler niteliktedir. Yine Usluoğlu ve Elkatmış tarafından yapılan çalışmada, ölçeğin alt boyutlarının puan ortalamalarının; "ahlaki imgelem" ($X=19,54$), "ahlaki farkındalık" ($X=16,35$), "ahlaki muhakeme" ($X=15,57$), "ahlaki duyarlılık" ($X=11,45$) ve "ahlaki kararlılık" ($X=9,54$) şeklinde sıralandığı görülmektedir.⁵⁵ Bu da çalışma bulgularını kısmen destekler niteliktedir. Bildirici'nin "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin

⁵⁵ Usluoğlu - Elkatmış, "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students", 463.

Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri” isimli çalışmasında, öğretmenlerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin ($X=4,07$) yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yine Bildirici tarafından yapılan çalışmada, ölçeğin alt boyutlarının puan ortalamalarının; “ahlaki muhakeme” ($X=4,33$), “ahlaki duyarlılık” ($X=4,19$), “ahlaki imgelem” ($X=4,14$), “ahlaki farkındalık” ($X=4,08$) ve “ahlaki kararlılık” ($X=3,48$) şeklinde sıralandığı görülmektedir.⁵⁶ Bu da çalışma bulgularını destekler niteliktedir.

Araştırmanın ikinci alt problemine ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin cinsiyet değişkeninde, ölçeğin alt boyutlarının tamamında ve ölçeğin toplamında kadın öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($p<0,05$). Bu durum, cinsiyetlere yüklenen rollerden ve kültürel olarak yetiştirme tarzından kaynaklanabilir. İlgili literatür çerçevesinde Bildirici (2024) tarafından yapılan çalışmada, öğretmenlerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre ölçeğin toplamında ve ölçeğin “ahlaki imgelem”, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında anlamlı bir farklılık bulunmadığı, ancak ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık” ve “ahlaki duyarlılık” alt boyutlarında kadın öğretmenlerin lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur.⁵⁷ Bu sonuçlar çalışma bulgularını kısmen destekler niteliktedir. Öte yandan çalışma bulgularından farklı olarak Usluoğlu ve Elkatmış tarafından yapılan çalışmada, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre ölçeğin toplamında ve ölçeğin alt boyutlarının tamamında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.⁵⁸

Araştırmanın üçüncü alt problemine ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin sınıf düzeyi değişkeninde, ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık” ve “ahlaki imgelem” alt boyutunda anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($p>0,05$). Ölçeğin “ahlaki duyarlılık” ve “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Sınıf düzeyi değişkenine göre öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin, “ahlaki duyarlılık” alt boyutunda ve ölçeğin toplamında 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine; “ahlaki kararlılık” alt boyutunda da 1. sınıf öğrencileri ile 2.sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine ve 1. sınıf öğrencileri ile 4. sınıf öğrencileri arasında 1. sınıf öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, üniversite yıllarında farklı kültürlerden çeşitli ahlaki değerlere sahip kişilerle karşılaşan gençlerin sahip oldukları ahlaki değerleri zamanla sorgulamaları ya da değiştirmeleri ile açıklanabilir. Yine üniversite hayatının gençlere sunduğu özgürlük, bireyin sahip olduğu ahlaki değerlere olan hassasiyetinin azalmasına yol açarak ilerleyen zamanda ahlaki körelmeye sebep olabileceğini düşündürmektedir.

Araştırmanın dördüncü alt problemine ilişkin elde edilen verilere bakıldığında; üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin fakülte türü değişkeninde, ölçeğin toplamında ve alt boyutlarının tamamında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Fakülte türü değişkenine göre öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin, ölçeğin “ahlaki muhakeme” ve “ahlaki farkındalık” alt boyutlarında Eğitim Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine; “ahlaki imgelem”, “ahlaki duyarlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi

⁵⁶ Bildirici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri*, 90.

⁵⁷ Bildirici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri*, 92.

⁵⁸ Usluoğlu - Elkatmış, “Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students”, 364.

öğrencileri lehine, Eğitim Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine; “ahlaki kararlılık” alt boyutunda ise İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine, İslami İlimler Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında İslami İlimler Fakültesi öğrencileri lehine, Fen-Edebiyat Fakültesi ile Spor Bilimleri Fakültesi öğrencileri arasında Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, fakültelerin sunduğu eğitim içeriklerinden kaynaklanıyor olabilir. Yine din ile ahlak kavramının kaynağının bir olduğu ve bu iki kavramın birbiriyle ilişkili olduğu dikkate alınacak olunursa yüksek din öğretiminin yapıldığı İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin diğer fakülte öğrencilerine göre anlamlı farklılaşabileceği anlaşılabilir. Ayrıca İslami İlimler Fakültesi müfredatında yer alan derslerin de öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerine katkı sağladığı şeklinde yorumlanabilir. İlgili literatür çerçevesinde Usluoğlu ve Elkatmış tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerinin fakülte türü değişkenine göre ölçeğin “ahlaki muhakeme”, “ahlaki farkındalık” ve “ahlaki duyarlılık” alt boyutlarında anlamlı bir farklılık görülmemiş, ancak ölçeğin “ahlaki imgelem”, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında ve ölçeğin toplamında anlamlı bir farklılık görülmüştür. Bu da çalışma bulgularını kısmen destekler niteliktedir. Öte yandan bu çalışmanın bulgularından farklı olarak Usluoğlu ve Elkatmış tarafından yapılan çalışmada, ölçeğin “ahlaki imgelem” boyutunda Güzel Sanatlar Fakültesi ile Mühendislik Fakültesi arasında Güzel Sanatlar Fakültesi lehine, “ahlaki kararlılık” alt boyutlarında Eğitim Fakültesi ile Fen-Edebiyat Fakültesi arasında Eğitim Fakültesi lehine ve ölçeğin toplamında Mühendislik Fakültesi ile İslami İlimler Fakültesi arasında Mühendislik Fakültesi lehine anlamlı bir farklılık görülmüştür.⁵⁹

Araştırma sonucunda ulaşılan sonuçlar çerçevesinde şu öneriler getirilebilir:

- Bu çalışma, yalnızca Muş Alparslan Üniversitesi kapsamında yapılmıştır. Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı düzeylerini tespit etmek amacıyla farklı üniversitelerde de benzer çalışmalar yapılabilir,
- Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlık becerisi kazanmalarına katkı sağlama amacıyla müstakil bir ders ve seçmeli dersler müfredata eklenebilir,
- Üniversite öğrencilerine ahlak okuryazarlığı becerisinin kazandırılmasını amaçlayan çeşitli sosyal etkinlikler yapılabilir,
- Üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerisini kazanmalarına katkı sağlayacak toplum hizmeti çalışmaları planlanabilir.

Kaynakça

Aksoy, Erdal vd. “Bilimsel Araştırmalarda Evren, Örneklem, Varsayım ve Değişken”. *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 137-167. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

⁵⁹ Usluoğlu - Elkatmış, “Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students”, 465-466.

- Aydın, Yusuf. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Yaşadıkları Problemlerle Başa Çıkmalarında Manevi ve Dini Destek Referanslarının Tespiti Üzerine Nitel Bir Çalışma: Muş Örneği". *Turkish Studies - Religion* 18/3 (2023), 159-172. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.64485>
- Bajovic, Mirjana - Elliott, Anne. "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice". *Critical Literacy: Theories and Practices* 5/1 (2011), 27-37.
- Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989.
- Beyhan, Abdullah. *Genç Yetişkin Erkeklerin Cinsellik Algıları ve Sağlıklı Cinsellik Eğitiminin Bilgi ve Davranışlara Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Bildirici, Fatma. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeyleri ve Ahlak Okuryazarlığa Yönelik Görüşleri*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bilecik, Sümeyra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Bilecik, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (Haziran 2016), 35-58. <http://marife.org/en/download/article-file/494105>
- Bilecik, Sümeyra. *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi*. Konya: Yediveren Kitap, 2018.
- Bilmez, Ayhan - Karasu, Hamdullah. "Dezavantajlı Çocuklara ve Gençlere Yönelik Hizmetlerin Değerlendirilmesi (Muş İli Örneği)". *ÜNİDAP Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı "Sosyal Kalkınma"*. ed. Abdüllatif Tüzer - Atik Aslan. 2/13-24. Erzurum: MEGA Yayınları, 2016.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 29. Basım, 2021.
- Dekker, Jeroen J. H. "Moral Literacy: the Pleasure of Learning How to Become Decent Adults and Good Parents in the Dutch Republic in the Seventeenth Century". *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 44/1-2 (2008), 137-151. <https://doi.org/10.1080/00309230701865520>
- Ebeoğlu, Melisa - Karacan, Eda. "Cinsellikle İlgili Konularda İletişim ile Evlilik Öncesi Cinselliğe Yönelik Tutum: Üniversite Sınıf Düzeyinin ve Cinsiyetin Rolü". *Ege Eğitim Dergisi* 20/1 (2019), 1-19. <https://doi.org/10.12984/egeefd.442010>
- Ersoy, Feride. "Eğitimde Ahlak Okuryazarlığı". *Eğitimde Okuryazarlık Becerileri-III*. ed. Erol Koçoğlu. 213-233. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- George, Darren - Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step A Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 16. Basım, 2020.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (Aralık 2020), 1092-1117. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.737971>
- Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 103-142. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Basım, 2021.
- Gündüz, Turgay. "İslam'ın 'Eğitim' Anlayışı Çerçevesinde Gençlik Dönemi Din ve Ahlak Eğitimine

- Yeni Bir Bakış". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*. ed. Hayati Hökelekli. 45-62. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Güngör, Özcan vd. "SPSS'de İstatistiğe Giriş". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 239-274. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 37. Basım, 2022.
- Karasu, Teceli. "Üniversite Gençliğinin Din Eğitiminden Beklentileri". *Gençlik ve Din*. ed. Banu Gürer. 117-141. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (2009), 51-64. https://www.researchgate.net/publication/286282915_Arastirmalarda_gruplar_arasi_farkin_belirlenmesine_yonelik_coklu_karsilastirma_post-hoc_teknikleri
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kulaksızoğlu, Adnan. "Gençlik Çağı ve Ülkemizde Gençlik Sorunları". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2 (1990), 133-144. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruaeabd/issue/351/1936>
- Muş Alparslan Üniversitesi. "Muş Alparslan Üniversitesi Birimlere Göre Öğrenci Sayısı". Erişim 05 Haziran 2024. https://obs.alparslan.edu.tr/oibs/public_stats/index.aspx#
- Narkotik Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı. "Türkiye'de Genel Nüfusta Tütün Alkol ve Madde Kullanımına Yönelik Tutum ve Davranış Araştırması 2018". Erişim 05 Temmuz 2024. <https://www.narkotik.pol.tr/kurumlar/narkotik.pol.tr/Duyurular/T%C3%9CRK%C4%B0YE%E2%80%99DE%20GENEL%20N%C3%9CFUSTA%20T%C3%9CT%C3%9CN%20ALKOL%20VE%20MADDE%20KULLANIMINA%20Y%C3%96NEL%20TUTUM%20VE%20DAVRANI%C5%9E%20ARA%C5%9ETIRMASI.pdf>
- Öncel, Eyyup Serkan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi". *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (Haziran 2019), 2797-2829. <https://doi.org/10.26466/opus.572254>
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 17. Basım, 2019.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2001.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 80-108. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012.
- Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>
- Temel, Z. Fulya - Aksoy, Ayşe B. *Ergen ve Gelişimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.

- Tuana, Nancy. "Conceptualizing Moral Literacy". *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 364-378. <https://doi.org/10.1108/09578230710762409>
- Turan, İbrahim. "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013), 271-293. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2757/36798>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İstatistiklerle Gençlik, 2023". Erişim 23 Haziran 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2023-53677>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre İntiharlar, 2002-2023". Erişim 05 Temmuz 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=%C4%B0NT%C4%B0HAR>
- Usluoğlu, Büşra - Elkatmış, Metin. "Examining the Relationship Between Moral Literacy and Art Literacy of University Students". *Journal of Interdisciplinary Educational Research* 7/16 (31 Aralık 2023), 458-477. <https://doi.org/10.57135/jier.1368029>
- Walker, Allan vd. "Leadership and Moral Literacy in Intercultural Schools". ed. Paul Begley. *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 379-397. <https://doi.org/10.1108/09578230710762418>
- Yıldız, Sevgi. "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalardan Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış". *Kesit Akademi Dergisi* 11 (Aralık 2017), 421-442. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kesitakademi/issue/59833/864534>
- Yılmaz, Gürkan vd. "Üniversite Öğrencilerinin Sigara, Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanma Durumları". *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2020), 73-80. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nohusosbil/issue/59391/734094>
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 1986.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 251-266

Teftâzânî’de Birlik ve Çokluk Problemi

The Problem of Unity and Plurality in Teftâzânî

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ağustos/ August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1536612>

Ekrem UĞURLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,
Dr., The Ministry of Education
Bitlis /Türkiye
eugurlu13@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3613-3839

Atıf / Citation: Uğurlu, Ekrem. “Teftâzânî’de Birlik ve Çokluk Problemi”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 251-266.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Müslümanların dinî metinlerinde hikmetin her çeşidinin övülmesi ve hikmeti nerede bulunursa alması gerektiği şeklinde buyruklar bulunmaktadır. Bu nedenle İslam düşünce hareketi erken dönemden başlayarak kendinden önceki kadim medeniyetlerin ortaya koyduğu entelektüel birikimden haberdar olmuştur. Bunun yanında ona nüfuz ederek faydalanmak için büyük bir gayret ortaya koymuştur. Bu sebeple Müslüman filozofların ve kelâmcıların görüşlerin gelişiminde kendilerinden önceki filozofların görüşlerinin izlerini görmek garipsenecek bir durum değildir. Çünkü onlar söyleyene değil söylenenin niteliğine önem vermekteydiler. Hiç şüphesiz İslam felsefesi filozoflarının varlık problemini ele alış tarzında Parmenides’le başlayan ve Aristo’le sistemleşen tarihi gelişimin etkileri bulunmaktadır. Aristo felsefesinin derinden etkilenen Müslüman filozof İbn Sînâ’dan itibaren İslam düşünce geleneğinde varlık idrakinin daha esas olduğu Tanrı’nın da varlık idraki üzerinden vücûbiyetinin tespit edildiği söylenebilir. Tanrı ile diğer varlıkların ilişkisi ve bunlar arasındaki ayırımın imkân üzerinden belirlendiği, birlik ve çokluğun da bunlara bağlı olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Hem filozofların hem de Mûteahhirûn kelâmcıların “bir ve çok” mefhumlarını tartışma konusu yapmalarının temel sebebi bu iki kavramın varlık-oluş, mahiyet-varlık, sudûr teorisi, tümel-tikel, zorunlu-mümkün, mutlak-görelî, illiyet meselesi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularla alakalı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanlık eşyayı anlamaya çalıştığı günden beri birlik ve çokluk meselesini de anlamaya çalışmıştır. Filozoflar ile kelâmcılar birlik ve çokluk kavramlarının tahlili üzerinden âlemin var edicisine ulaştıklarından bu çalışmamızdaki hedefimiz müteahhirûn dönem kelâmcılarından olan Teftâzânî’nin bir, birlik ve çokluk kavramlarına yüklediği anlamı tarihi bağlamı ile birlikte yakalamaya çalışmaktır. Teftâzânî, Allah-âlem ilişkisini ortaya koyarken bir ve çok kavramlarının nasıl tanımlanması gerektiği ve çokluktan birliğe nasıl ulaşılabileceği meselesi üzerinde durmaktadır. Birlik ve çokluk meselesi salt sayısal bir mesele olarak görülmemiştir. Teftâzânî Allah için “bir” ifadesini kullanırken O’nun bölünmeyi kabul etmeyen bir birliğe sahip olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda o, “bir”le benzerinin ve cüzünün bulunmadığını savunduğu görülmektedir. Birlik tam ve mükemmel olmayı ifade ederken; çokluk ise eksiklik ve muhtaçlığı akla getirmektedir. Teftâzânî’nin eserlerinde ortaya koyduğu eşya/varlıklardaki izafî birliğin bir başkasından geldiği ve ilişen olduğu bunun bir müessirinin olması gerektiği hususları konumuzun odak noktasını oluşturmaktadır. Teftâzânî’ye göre her varlık birlik sahibi olsa da birlik, mâhiyet ve varlıkla özdeş değildir. Çünkü kişinin bir araştırma neticesinde âlemin yaratıcısının Allah olduğu hükmüne varıp ancak birliği hakkında başka araştırma ve delillere ihtiyaç duyması mümkündür. Allah’ın varlığı için getirilen deliller ile birliği için getirilen deliller farklı olabilir. Teftâzânî, Allah’ın “bir” olmasının, Vacibü'l-vücûd olması, varlığın ilkesi olması demektir. Yani her varlığın varlık sebebi olması, bütün varlıkların var olmasının takdirinin sahibi, varlığı zorunlu ve kendinden olması anlamına geldiğini belirtir. O, İlk Bir’dir Vacibü'l-vücûd’un bir oluşu, bölünme ve cüzlere sahip olmayı kabul etmemesi demektir. O’nun bir bütünlük olması ve hiçbir şekilde eşi ve benzeri olmaması anlamında tek olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Alem, Mûteahhirûn kelâmcılar, Teftâzânî, Bir, Birlik, Çokluk.

Abstract

In the religious texts of Muslims, some commands praise all forms of wisdom and emphasize the necessity of acquiring wisdom wherever it is found. For this reason, from the early periods, the Islamic intellectual movement made great efforts to become acquainted with and benefit from the intellectual heritage of ancient civilizations that preceded it. Consequently, it is not surprising to observe the influence of the ideas of earlier philosophers on the thoughts of Muslim philosophers and theologians. This is because they valued the quality of what was being said rather than who was saying it. Undoubtedly, the Islamic philosophical tradition’s approach to the problem of existence reflects the historical development that began with Parmenides and became systematized with Aristotle. It can be said that starting with the Muslim philosopher Avicenna

(Ibn Sina), who was deeply influenced by Aristotelian philosophy, the understanding of existence became more fundamental in the Islamic intellectual tradition, with God's necessity being determined through the understanding of existence. The relationship between God and other beings, as well as the distinction between them, is defined through the concept of contingency, and unity and multiplicity are examined accordingly. The primary reason both philosophers and later theologians (Muta'akhhirun) debated the concepts of "unity" and "multiplicity" is their relevance to topics such as existence-becoming, essence-existence, emanation theory, universal-particular, necessary-possible, absolute-relative, causality, and the relationship between God and the universe. Thus, since humanity has sought to understand existence, it has also sought to understand the issue of unity and multiplicity. By analyzing these concepts, philosophers and theologians have arrived at the Creator of the universe. Therefore, this study aims to explore the meanings attributed by Teftazani, a prominent theologian of the Muta'akhhirun period, to the concepts of unity and multiplicity within their historical context. Teftazani focuses on how the concepts of "one" and "many" should be defined and how unity can be derived from multiplicity when discussing the relationship between God and the universe. The issue of unity and multiplicity was not considered merely a numerical problem. When Teftazani uses the term "one" for God, he emphasizes that God possesses an indivisible unity, without any counterpart or component. While unity implies completeness and perfection, multiplicity suggests deficiency and neediness. In Teftazani's works, it is seen that the relative unity observed in objects and beings derives from something external and contingent and must have a cause, which constitutes the focal point of this discussion. According to Teftazani, although every being possesses unity, unity is not identical to essence or existence. This is because one can conclude, through inquiry, that the Creator of the universe is God but still requires further evidence and research to comprehend His unity. The proofs for God's existence and the proofs for His unity may differ. Teftazani states that God's "oneness" signifies His being the Necessary Being (Wajib al-Wujud), the principle of existence, the cause of the existence of all beings, the owner of the determination of all existence, and the necessary and self-sufficient being. He is the First One. The oneness of the Necessary Being (Wajib al-Wujud) implies an indivisible wholeness that does not admit division or parts and affirms His uniqueness without any counterpart or equal.

Keywords: God, Universe, Mutakhirun theologians, Teftâzânî, One, Unity, Plurality

Giriş

"Bir" kavramının metafizik ilminin konusu olmasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Mutlak varlık ve şey mefhumları zihnin en genel kavramlarıdır. Bunlar yüklem olma açısından en geniş kapsamlı mefhumlardır. Birin bu özellikleri onu metafizikte incelemeyi vazgeçilmez hale getirmektedir. Mantıkta kullanılan kategorilerin metafizikle ilgili bir yönünün olması da "bir"i metafiziğin konusu haline getiren diğer bir nedendir.¹ Filozofların bir ve birlik kavramları ile ilgili olarak varlığı kendisiyle zorunlu olanın birliği, sıra sayıların ilki olan, kendisinden önce herhangi bir sayının olmadığı, hiçbir şekilde bölünmeyen matematiksel sayı olan bir şekilde bir tasnifleri bulunmaktadır.²

Varlıkları belli kısımlara ayırmadan var olanların bütünü farklı şekilde kabul edip incelemek ve anlamak imkânsız gibi görünmektedir. "Bir" kavramı zihinde genel bir tasavvur olması sebebiyle metafiziğin konusu olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple birlik ve çokluk probleminin arka planını yakalayabilmek için konu ile ilgili Aristoteles, Plotinus, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kısmen görüşlerine yer verilmiştir.

Gazzâlî'nin etkisiyle müteahhirûn kelâmcılar felsefenin kavram ve usulünü yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Felsefeciler, "Birliksiz çokluk yoktur" genel ilkesine bağlı kalarak âlemdeki çokluktan yola çıkarak onun sınırlı ve sonlu birlerden meydana geldiğini savunmuşlardır. Onlara göre sonlu ve

¹ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54; Ömer Ali Yıldırım, "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk", *Marife Dini Araştırmalar dergisi* 23/1 (2023), 165-166.

² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 86-87.

sınırlı varlıkların kaynağının bir olması zorunludur. Ancak sonlu ve sınırlı olmaması gerekir. Özellikle Teftâzânî’nin içinde yer aldığı müteahhirûn kelâmcıların birlik ve çokluğu incelemelerinin nihai hedefi mümkün varlıkların birliğinden yola çıkarak Allah’ın birliğine ve O’nun birliğinden ne kastedildiğine ulaşmaktır. Çünkü varlık verenle varlık alanın birliği aynı düzeyde değildir. Yani Allah için bir ifadesinin kullanılması ile diğer varlıklar için kullanılması farklı anlamlar kastedilmektedir. Teftâzânî felsefecilerin birlik ve çokluk teorisinden yola çıkarak sudûra düşmeden kelâmcıların yaratıcı ve irade sahibi Allah anlayışını da koruma sabitesine bağlı kalma şartıyla Allah-âlem ilişkisini yaratan Allah ve yaratılan âlem şeklinde ortaya komaya çalışmıştır.

Teftâzânî Öncesi Birlik Çokluk Tartışması

Meşşâî filozofları ile müteahhirûn kelâmcılarının bir ve çoklukla ilgili birikim ve görüşlerinin kökeni Aristoteles (ö. M.Ö. 322) ve Plotinus’a (ö. 270) dayanmaktadır. Eski Yunan filozofları doğa ile Tanrı’nın ilişkisinin gizemini ortaya çıkarmak için bir ve çok kavramlarından faydalanmışlardır. Aristoteles ilk muharrikin birliğinin farklı türlerini tespit etmek için özsel bir, arâzî bir ve sayısal bir şekilde bir taksim ortaya koymuştur. Aristoteles’in birlik tasnifinden amaç ilk ilkenin birliğine ve birliğinin farklılığına ulaşmaktır. Diğer bir ifade ile o, ilk muharrikin ezeli, zorunlu ve bir olduğunu ortaya koymuşlardır. Aristoteles ilk muharrikin varlığının zorunluluğunu doğadaki hareket üzerinden tespit etme çabasına girmiştir. Ona göre her hareket edene mutlaka bir hareket ettirici gerekir. Buna göre ezeli olan zaman ve hareketin ilk muharrikinin olması zorunludur. Aristoteles, ilk muharrikin var olmasının yanı sıra O’nun bir olması gerektiği hususunu da savunmaktadır. "Çünkü hareket kesintisiz bir şekilde devam ettiği için süreklidir. Bu sebeple kesintisiz olduğuna göre sürekli olması gerekmektedir. Sürekli ve kesintisiz olması için de bir olması gerekir. Bir olmak içinse hareket gibi ilk muharrikin de bir olması gerekir"³ Aristoteles ilk muharrikin bir, hareket etmeyen ve ezeli olmasının yanında cüz ve miktarla ifade edilecek özellikte de olmadığını belirtmiştir. Çünkü miktara sahip olanlar sonlu olmak zorundadır. Bu durumda sonlu olan ilk muharrikin sonsuz olan hareket ve zamana ilk hareketi vermesinin imkânı kalmaz. Bir bütün olarak Aristoteles’in düşünceleri irdelendiğinde onun çoklu tanrı değil de bir Tanrı görüşünü savunduğu sonucuna ulaşılabilir.

Plotinus felsefesinde bir kavramı Aristoteles’inkinden daha esaslı bir şekilde yer edinmiş ve kendisinden sonraki felsefî görüşlerin birçoğunu derinden etkilemiştir. Plotinus Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisi ile açıklamıştır. O, Tanrı’yı bir ve ezeli olarak görmektedir. Onun felsefesi ilk varlığın birliği esaslı üzerine bina edilmiştir. Bir hiçbir şekilde çokluk içermez ve bölünmeyi kabul etmez. Bir olan ilk varlık basit olup herhangi bir özelliklikle nitelenemez. Çünkü O’na nitelik atfetmek O’nda çokluğa yol açar. Plotinus "bir"i tanımlamaya kalkışmaz. Birin ne olduğu değil birle ilgili sıfatları açıklarken daha çok onun ne olmadığını ortaya koyan selb (olumsuzlama) dilini kullanmıştır. Plotinus, biri ifade ederken daha çok aşkın, akılla künhüne vakıf olması imkânsız, kendisine nitelik isnat edilemeyen sebep şeklindeki selbi kavramlar kullanmıştır. Plotinus, her şeyin birden zorunlu olarak sudûr ettiğini ifade etmiştir. Plotinus, âlemin birden sudûrunu izah ederken bütün çabasını birin birliğine hâlel gelmemesine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü çokluk içerenler ezeli olamazlar. Nasıl güneşten çok ışığın, ateşten ısının ve kaynaktan suyun çıkması bunların birliğine zarar vermiyorsa aynı şekilde varlıkların birden sudûr etmesi onun birliğine zarar vermez.⁴

Müslüman filozofların eş-Şeyhu’l-Yunanî olarak isimlendirdikleri Plotinus, onların fikir dünyalarında derin etkilerde bulunmuştur. Plotinus’un ilk varlığın âlemlerle ilişkisinin ortaya konulduğu sudûr teorisi çok güçlü ve etkileyici görülmüştür. Müslüman filozoflardan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın (ö.428/1037) sudûr nazariyesini kabul etmeleri ile birlikte bu görüş bazı değişiklik ve dönüşümler geçirerek İslam felsefesine taşınmıştır. Bu sebeple hem meşşâî filozoflar hem de müteahhirûn kelâmcılar bir ve çok kavramlarına eserlerinde yer vermişlerdir.

Kindî (ö. 252/866) birlik ilkesine ulaşmak için birliğin hem nesnelere yüklenebileceğini hem de

³ Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-182.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş., 1990), 57-74; 131-137.

birliğin yüklendiği nesnelere her birisinin birliğin türünün farklı olduğunu tespit etme gayreti içinde olmuştur. Kindî'nin bir ve çok kavramları ile uğraşmasının temel nedeni gerçek birin belirlenmesini sağlamaktır. O, birin tanımının yapılamayacağını ifade ettiği gibi birin sayı olmadığını ve diğer taraftan cinsinin bulunmadığını belirtmiştir. Bunun yanında Kindî birin çoğalma ve bölünme kabul etmediği görüşündedir. Bu sebeple Kindî birliğin sekiz türde nesnelere yüklenebildiğini belirtmiştir: 1- Eş anlamlı isimler çok olsalar da bir şeye işaret ettikleri için bunlar birliğe sahiptirler. Siyah ve karanın bir ve aynı şeye işareti buna örnek verilebilir. 2-Eş sesli bir isim çok şeye işaret etse de bir kelime olduğu için birliğe sahiptir. Örneğin yüz kelimesi insan yüzü, hayvanın derisinin soyulması ve suda yüzülmesi gibi anlamlara gelmektedir. 3-Tek bir maden ve unsurdan çok şey yapılmasına rağmen bir birlikten bahsedilebilir. Bakır madeni bir birliğe sahiptir; ancak ondan çok çeşitli ürünler elde edilmektedir. Ondandır üretilen bütün ürünler bakır madeninde ortaklıklar. 4- Zaman gibi bazı şeyler ne kadar bölünürse bölünsün birliğini korumaya devam etmektedir. Bunların bilkuvve ve bilfiil bölünebilmeleri halleri sonlu olduklarının göstergesidir. 5- Bazı birlikler de bölünmeyi kabul eder; ancak bölündükten sonra zâtî özelliğini yitirmektedir. İnsan birliğe sahip olup fiziki özelliği itibarıyla bölünmeyi kabul etmektedir; ancak bölünmeden sonraki cüzleri insan olarak nitelenemez. 6- Sayısal bir ile seslerin harfleri, boyutları ve sonları olmadığından bitişiklik göstermedikleri gibi bölünmezler. Bu sebeple birliğe sahiptirler. 7- Nokta ve ân birliğe sahiptirler. Bunlar bölündüklerinde parçaları kendilerine benzemediği gibi bir başkasına da benzemez. 8- Bir kilo bir tümelliğe sahip olup bölünmeyi kabul etmemektedir. Kilo kendi içine birliğe sahiptir bölündüğünde birliğini kaybetmektedir.⁵ Sonuç olarak Kindî birliğin her nesneye yüklenebildiğini savunmuştur. Çünkü her varlığın bir birliği bulunmaktadır. Ancak yüklenme derecesinin farklı olduğunu bu sebeple mutlak birliğe ulaşmak için nesnelere yüklenen birliğin belirlenmesi gerekmektedir.

Fârâbî, bir ve birlik kavramlarını ele alırken daha çok bunların bölünmeme yönlerine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre bir şey bölünmeyi kabul etmiyorsa birdir. O, biri kendi içinde tasnife tabi tutarak, özü gereği bir olan ve birliğinde başkasına dayanmayan bir ile bir olduğu halde birliği özü gereği olmayan ve başkasına dayanan şekilde ayırmıştır. Varlıklar içerisinde özü gereği bir olanın sadece Allah olduğunu ifade etmiştir. Çünkü diğer şeyler, varlıklarını ve birliklerini başkasından almaktadırlar. Fârâbî Allah'ın en önemli özelliğinin özü gereği var ve bir olduğunu belirtmiştir. O, cevheri yönü ile bölünmeyi kabul etmez. Özü gereği var, bir ve bölünemiyor olması Allah'ı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerdir. Fârâbî'nin Allah'tan tek varlığın meydana geldiği iddiasını ileri süren sudûr görüşünü benimsemesinin temel nedeni Allah'ın zatında çokluğun meydana gelmesinin önüne geçme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.⁶

Meşşâî filozofların en önemli simalarından birisi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bir, birlik ve çoklukla ilgili yaklaşımında Fârâbî'nin izine rastlanmaktadır. Nasıl ki selefi mümkün varlıkların birliğinden zorunlu varlığın birliğine ulaşıyorsa aynı şekilde İbn Sînâ da bütün varlıkların birliği üzerinden zorunlu varlığın birliğine ulaşmaya çalışmıştır. O biri teşkiki anlama sahip bir kavram olarak gördüğünden biri zâtî, arazî, ve sayısal bir şekilde bölümlere ayırmıştır. Buna göre İbn Sînâ'nın, zâtî bir ile; cins, nevi, fasıl, konu, sayı ve süreklilik (ittisal) bakımından birliğe sahip olanı kastetmiştir. İbn Sînâ'nın bazen zâtî bazen de hakiki ifadesiyle kullandığı "bir" bilkuvve dışında çokluk içermez. İbn Sînâ biri her şeyin ilkesi olarak belirlediğinden çokluğu da bir üzerinden açıklamıştır. O, bir olmadan çokluğun tanımlanamayacağını iddia etmiştir. İbn Sînâ, "bir, zorunlu olarak çoğalmayandır" diyerek birin tanımında çokluğu kullanmış; "çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır" diyerek de bir üzerinden çokluğun tanımlanabileceğini savunmuştur. Çünkü ona göre "çokluk birliklerden oluşan bir toplamdır." Sonuç olarak bir çokluğun ilkesi olduğundan çokluğun varlığı ve mâhiyeti birden gelmektedir.⁷

İbn Sînâ'ya göre bölünmeyen "bir", zâtî veya hakiki olan birdir. Bu "bir" tanım, yetkinlik ve varlık bakımından bir başkasına benzemeyen külli anlamda birdir. Nasıl ki güneş için bir dendiğinde güneşin benzeri bir başka gök cismi olmadığı kastediliyorsa başka şeyler için zâtî veya hakiki bir tabiri

⁵ Ya'kûb b. İshak Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, thk. Ahmed Fuad el-İhvanî (Kahire: Daru ihya-il-Kutbü'l Arabiyye, 1948/1367), 135-139.

⁶ Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Elbir Nasrî Nadir (Lübnan/Beyrut: Darü'l Meşrik, 1407/1986), 46-56.

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İsatanbul: Litera, 2013), 1/86- 92.

kullanıldığında bu ifade ile bölünmeyen, tek, eşsiz, benzeri bulunmayan anlamları kastedilmektedir.⁸ İbn Sînâ, zâtî birle arazî birin bölünmeme özelliğinde ortak olduklarını belirtmiştir. Birlik için "bölünmeyen varlık" denmesi soyut anlamda alınması mümkün olduğundan cevheresel bir varlık olduğu intibahı vermektedir. Ancak birlik cevher olarak kabul edilirse araza ilişemez. Birlik araz olarak kabul edilirse daha doğru olur. Çünkü cevhere araz ilişebilir. Hatta araz cevhere ilişerek var olmaktadır.⁹ İbn Sînâ arazî bakımından birin yüklenmesinin "bir, başka bir şeyle birlikte olan bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir" denilmesi şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Arazî şekilde yüklenmenin üç hali bulunur: 1- İki şey bir konu ve arazî yüklenmiştir. Örneğin Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir. Zeyd ve doktor birdir. 2- Bir, konudaki iki yüklem şeklindedir. "Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir" ifadesinde olduğu gibi burada tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. 3- Tek bir arazî yüklemdeki iki konu olmasıdır. Örneğin "kar ve tuğla birdir" ifadesinde tuğla ve kar beyazlıkta ortak olmaları nedeniyle iki konu bir araza yüklem olmuştur.¹⁰

İbn Sînâ, felsefesinin ana ekseninde bütün varlıkların ortak niteliklerini incelemeyi konu edinmiştir. O eserlerinde konu edindiği ister birlik çokluk meselesi olsun ister diğer hususlar olsun onun felsefesinin temel amacı, Vacibü'l-Vücut'un bir, yetkin, mükemmel ve benzersiz olduğunun ortaya konulmasıdır. İbn Sînâ'nın takip ettiği metot, varlık kavramının tahlili üzerinden yürümüştür. O, kendinden zorunlu varlığın birliğine ulaşmak için varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmıştır. Hatta İbn Sînâ aklın kendisinin varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmak zorunda olduğunu düşünür. Çünkü varlığından şüphe edilmeyen varlıkların bu iki hükümden birisini alması aklî bir zorunluluktur. İbn Sînâ Vacibü'l-Vücut'un varlığına delil getirirken, mümkün varlıktan yola çıkarak zorunlu varlığa ulaşır. Ona göre mümkün varlıklar teselsül şeklinde sonsuza kadar birbirlerinin varlık sebebi olamazlar. Çünkü sonsuz teselsül aklen imkansızdır. Mümkün varlıklar birbirlerine bağımlı olarak var olmaz. Bu nedenle, varlığı kendinden olan zorunlu bir varlığın bulunması gerekir. Bu zorunluk varlık zâtıyla zorunludur ve varlığında bir başkasına muhtaç değildir. Zâtıyla zorunlu varlık, muhtaç olmadığı için de cüz içermemektedir. Cüzlere sahip olan her varlık muhtaç durumdadır. Yetkin olduğundan dolayı zâtî gereği zorunlu varlık zorunluluk yoluyla mümkün varlığın nedenidir. İbn Sînâ'nın mümkün varlığın zorunlu varlıkla ilişkisini zorunluluk üzerinden kurması mümkün varlığı da bir yönüyle zorunlu hale getirmektedir. Ancak bu zorunluluk zâtî değil ilişkisel bir zorunluluktur. Bu sebeple zorunlu varlık yetkin olduğundan mümkün varlığın ondan sudûr etmesi iradi değildir. Yani hem mümkün varlığın zorunlu varlıktan sudûr etmesi zorunluluktur hem de mümkün varlık kesintisiz bir şekilde zorunlu varlıktan meydana gelmektedir.¹¹

Yukarıda İbn Sînâ'nın temelde varmak istediği noktanın Vacibü'l-vücûd'un varlığını ve birliğini ispatlamak olduğunu belirtmiştik. Ona göre Vacibü'l-vücûd zatının taayyünü açısından bir ve tektir. Vacibü'l-vücûd ne sayısal ne de anlamsal açıdan bölünme ve cüzlere ayrılmayı kabul eder. Vacibü'l-vücûd'un mümkünleri bilmesi zâtında bir çokluğa yol açmaz. O'nun kendisini bilmesi, varlığının sebebi olduğu mümkünleri de bilmesini gerektirdiği halde, bu durum Vacibü'l-vücûd'da çokluğa neden olmaz. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefede nasıl ki varlık Vacibü'l-vücûd'un zâtî özelliği ise o şekilde birlik de O'nun zâtî özelliğidir ve gerçek birdir. O, her açıdan birdir. Yani hem taayyün etmiş haliyle hem de zihnî tasavvur yönünden tektir. Hiçbir bakımdan zâtında çokluk bulunamaz. Vacibü'l-vücûd'un diğer varlıklarda olduğu gibi cüzlere meydana gelip mürekkep olması düşünülemez. İbn Sînâ'nın birlik ve çokluk yöntemini kullanarak bunun üzerinden Vacibü'l-vücûd'un her yönden bir olduğu sonucuna ulaşması Teftâzânî gibi düşünürlerin dikkatlerini çekmiş olup özellikle Teftâzânî'nin de içinde olduğu müteahhir kelâmcıların konuyu eserlerinde tartışmalarına kaynaklık etmiştir.

Bir ve çok kavramları birbirleri ile ilişkilidirler. Özellikle çok ancak birle ilişkilendirilerek temellendirilmiştir. Bir, çokluğun zıddı olarak kabul edilirse ya da çok birin zıddı görülürse, bu durumda bir, kendi zıddını meydana getirmiş olur. Bu nasıl gerçekleşti? Diğer taraftan çok birin zıddı ise nasıl çokluk kendi zıddından meydana geldi? Çokluğun tanımında denildiği gibi birden fazla

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/86- 90.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/96.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/86.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/27-40.

olandır şeklinde tanımlandığında bu birden çok ögenin meydana getirdiği bileşik için bir denildiğinde ne kastedilmektedir? Aynı şekilde çok denildiğinde ne kastedilmektedir? Yani kuvve halinde bir ancak fiili duruma geçtiğinde çok olan varlıklar için “bunlar bir mi yoksa çok mu görülecekler?” sorusu gündeme gelir. Bunun yanı sıra bilindiği üzere tümel ifadeler mâhiyetleri itibâriyle ifade ettikleri şeyleri birlik haline getirmektedirler. Çünkü tümel, kavram olarak tektir ama kapsamına çok şey almaktadır. Bu fertleri açısından çok varlıkların esasta bir midirler yoksa çok mudurlar? Bir ve çok kavramlarının bu tartışma zemininde zorunlu varlığın birliğinden ne kastedildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Filozoflar, Tanrı- âlem ilişkisi, sudûr teorisi, illiyet meselesi ve diğer bazı konularda karşılaştıkları problemleri bir ve çok kavramlarını esas alarak varlıkla epistemolojik ve ontolojik ilişki kurarak çözüm yoluna gitmişlerdir.¹²

Birin Tanımı ile İlgili Tartışma

Birin tanımının yapıp yapılamayacağı tartışmasının tarihi Yunan felsefesine kadar gider. Ancak genel görüş birin tanımının yapılamadığı noktasında birleşmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bir ve çoğun tanımlanamadığı konusunda bir tereddüt bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre birlik ve çokluk kavramları da vücûb ve imkân kavramları gibi aklî itibarlardır. Bunların hariçte bir varlıkları yoktur. Bunlar zihinde şeylere yüklem olmakta ve bedîhî oldukları için de bireyin bunlarla ilgili bilgi sahibi olması hususunda bir çaba içine girmesine gerek yoktur. Her birey var olduğu andan itibaren birlik ve çokluk bilgisine sahip olur. Teftâzânî'ye göre nasıl ki mutlak varlık zihinde bulunan genel ve açık bir mefhumsa aynı şekilde birlik ve çokluk da zihinde yerleşmiş genel ve açık kavramlardır. Bu sebeple birlik ve çokluk kavramlarından daha açık anlamlı bir söz bulunmadığı için tanımları yapılamaz. Teftâzânî bu bağlamda birliğin akılda çokluğun ise hayalde bilindiğine işaret etmektedir. Buna göre birliğin aklî; çokluğun maddi olduğu şeklinde anlaşılması da mümkündür. Yani çokluğun maddeye ilişmesi itibâriyle hayali olarak görülmesi; birlik ise daha metafiziksel olması nedeniyle akla isnat edilmesi ihtimal dahilindedir. Buna rağmen bir ve çok kavramlarını terimsel olarak dile getirebilmek için kendilerinden daha kapalı bazı lafız ve işaretlerle çağrıştırmaya çalışılmıştır. Örneğin birin tanımı için, bölünmeyi kabul etmeyendir; benzeşen şeylere bölünme imkânı olmayandır. Çoğun tanımı için de bölünmeyi kabul edendir; o, birlerin bir araya gelmesinden meydana gelen toplamdır.¹³ Ancak yukarıdaki birin tanımı çok temel alınarak yapıldığı; çoğun tanımı da “birlerin toplamından meydana gelir” denilerek çok birle tanımlanmış olur. Yani bir tanımlanırken çok temel alınmış; aynı şekilde çok da bir esas alınarak tanımlanmış olduğu gerekçesi ile bu tanımlar eleştiriye tabi tutulmuşlar. Sonuç olarak Teftâzânî biri ve çoğu ontolojik bir mesele olarak değil de sanki epistemolojik bir mesele olarak mülahaza etmektedir. Yani o, bir ve çokluğun esasta nasıl var oldukları sorusunu değil de bir ve çok nasıl bilinebilir? Sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Bu sebeple çoklukla birlik mevcuda tabi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar mevcudun esasından olan bir şey değildir.

Müteahhir kelamî geleneğe bir ve çok meselesi ile meşgul ilk düşünür Râzî'dir. Bu sebeple onun konuyu nasıl tartıştığı ve tanımladığı bizim için önem arz etmektedir. Bilindiği gibi Cüveynî ve Gazzâlî felsefenin kavram ve metodunu kullanma geleneğini başlatıp meşrulaştıran düşünürlerdir. Onlardan sonra gelen İbn Sînâ'nın çok önemli bir şarihi olan Râzî (ö.606/1210), bu süreç ve geleneği zirveye taşımıştır. Bundan sonraki kelamcılar da onu takip etmişlerdir. Râzî, birin tanımının yapılamaması hususunda olduğu gibi birçok hükmünde de varlıkla benzerlik arz ettiğini ifade etmiştir. Râzî, eserinde kime ait olduğu belli olmayan bazı tanımlara yer vermiştir. O, nasıl ki varlığın tanımı yapılmaya çalışıldığında ya kısır döngü ya da bir şeyin kendi kendisi ile tanımlama problemi ile karşılaşılıyorsa aynı şekilde birin tanımı yapılmaya çalışıldığında ya kısır döngü ya da bir şeyin kendi kendisi ile tanımlama sorununun meydana geldiğini iddia etmiştir. Örneğin “bir, hiçbir yönden bölünmeyendir” şeklinde yapılan tanımda bir, çokla tanımlanmıştır. Bunun gibi “çok da birlerin toplamıdır” şeklinde

¹² Cevdet Kılıç, “Felsefi Düşünce Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-182.

¹³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*.thk.Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1419/1998), 27.

çok birle tanımlanmıştır. Bu iki tanımda da kısır döngü bulunmaktadır. Çünkü bir, çokla; çok da birle tanımlanmıştır. Sayının tanımı ile ilgili olarak da “sayı, belli bir tertibe sahip birbirlerinden ayrı bir kemiyettir”. Râzî bu tanımın yanlış olduğunu gösteren bazı işaretlerin bulunduğunu savunmuştur. O, kemiyetin en sağlam resminin bizzat kendisinde birliklerin ve sayının farz edildiği şeye denildiğini belirtmiştir. Burada kemiyetin tanımında bir ve sayıya başvurulmuştur. Şayet kemiyetin tanımı yapıldığında bir ve sayı; birin tanımında da kemiyet alınırsa kısır döngü vuku bulur. Aynı şekilde belli bir düzende devam eden ayrı şeylerin tanımı bir alınmaksızın yapılamaz. Bu sebeple Râzî, bir ve çoğun tasavvurunun evveli olduğunu ve bunların herhangi bir tanıma ihtiyaç duymadıklarını savunmuştur. Râzî, çokluğun hayalinin evveli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hayal, şeyleri duyu ile hissedilenlerden (mahsus) türetmektedir. Bununla birlikte duyu ile hissedilen şeyler çokluğu kabul etmektedir. Râzî, birin salt akli olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple akıl şeylerde bölümlenme ile ilgili ilk tasavvuru birle ilgili yapmaktadır. Sonuç olarak bir ve çoğun tasavvuru evvelidir. Biri çokla tanımlamamız hayali anlamdan destek alarak akli anlama bir tenbihtir. Çokluğun birle tanımlanmasına gelince hayali bir anlamın akli bir anlamla tanımlanması anlamına gelmektedir. Buna göre bir ve çoğun tanımları bir kısır döngüye yol açmazlar.¹⁴

Birin Varlıklara Dereceli Bir Şekilde Yüklenmesi

Teftâzânî’nin bir kavramını İbn Sînâ’da olduğu gibi müşekkek anlamda kullandığı göze çarpmaktadır. Çünkü bir, kullanıldığı yere göre farklı anlamları ifade etmektedir. Bu sebeple şahıs itibâriyle birlik; tür olarak birlikten, tür olan birlik cins olan birlikten, cins olan birlik araz olan birlikten, cüzleri özdeş olan cüzleri farklı olandan birlik açısından daha önceliklidir. Diğer taraftan bir şey şahıs olarak bölünmüyorsa şahıs olarak bölünenden birliğin önceliği yönünden bir evveliyeti bulunmaktadır. Ancak cüzleri özdeş olanlar arasında öncelik bulunmamaktadır. Bu sebeple Allah hakkında bir denilmesiyle O’nun yarattığı varlıklar için bir denilmesi aynı anlama gelmemektedir. Bir müşekkek olunca farklı derecede birlerin olduğu anlamına gelmektedir. Yani bir kavramı yüklediği her varlığı aynı derecede nitelmez. Bir, yüklediği varlıklarda daha fazla, daha şiddetli veya daha az ve daha zayıf bir şekilde yüklenebilmektedir. Varlıkların bir olmaklığı ayrı ayrı düzeylerde gerçekleşmektedir.¹⁵

Teftâzânî, çokluğun oluşturduğu toplamın içindeki her sayının diğerine göre farklı şiddette olduğunu gerekçe göstererek onun da bir ve mutlak varlık kavramı gibi müşekkek bir kavram olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî biri saymanın başlangıcı olması hasebiyle sayı olarak kabul etmediğinden sayıların başlangıç mertebesinin iki olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî’nin bu iddiasına ‘şayet saymanın başlangıcı bir olduğu için sayı değilse bu durumda saymanın başlangıcı olan ilk ikinin de hakeza sayı olmaması gerekir’ şeklinde bir itiraz gelmiştir. Teftâzânî sayıların çiftlikten, teklikten, isimden ve mantıktan kaynaklanan farklı gereksinimleri nedeniyle değişik sayı türleri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nasıl on sayısı, on tane birin tekrarından oluşuyorsa bunun gibi bazı sayılar birliklerin telifinden meydana gelmektedir. Teftâzânî’ye göre on sayısı beş sayısı ile başka bir beş sayısının; altı sayısı ile dört sayısının ve üç sayısı ile yedi sayısının bir araya gelmesi değildir. Bunların birle taksiminden başka bir taksim ihtimalleri yoktur. Taksimde birin tercih edilmesinin nedeni birden azın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Hatta iki de birlerin telifinden meydana gelmektedir. Çünkü sadece biri arttırdığımızda başka bir sayı meydana gelmektedir. Teftâzânî bütün sayıların farklı olduğunu ve kendilerine bir ilave edilerek sürekli arttırılabileceğini ileri sürerek bazı sayıların ise sonsuz olduğunu savunmuştur. Bazı sayılar ise akılda bir bulunuşa sahiptir; ancak dış dünyada bunların bir varlıkları yoktur. Örneğin kişi akılda zihnî bir tasavvurla doğudaki bir şeyi batıdaki bir şeye eklediğinde bu durumda akılda bir çiftin meydana geldiğine akıl hükmeder. Ancak dış dünyada göz önünde bir çiftten bahsetme imkânı yoktur. Çünkü çifti meydana getiren cüzlerin dış dünyada bir varlıkları yoktur; ancak çiftin cüzleri akılda itibârî olarak mevcuttur. Diğer taraftan eğer çifti meydana getiren birlerin dış dünyada bir varlıkları bulunursa Ali ve Hasan’ın bir çift oluşturması

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu’tasım Billeh el-Bağdâdî (Beyrut: Daru’l kitabî’l Arabî, 1410/1990), 1/174.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 2/34-35.

şeklinde bu çift olma durumu ya birisine ya ikisine ya da ikisinin oluşturduğu toplama kaim olması ihtimallerinin olması gerekirken Teftâzânî, bunlarda bulunan şeyin itibârî birliğin dışına bir şeyin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁶

Bir ve Varlık

Aristoteles hariç Plotinus ve ondan önceki filozoflar birlik ve çokluk meselesini şeylerin varlığının esası ve temeli olarak ele almışlardır. Ancak Aristoteles ile birlikte birlik ve çokluk şeylerin esası olmaktan çıkmıştır. Çünkü o, fizik ve metafizik meselelerini nicelikler üzerinden değil de daha çok nitelikler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. İslam düşünce geleneğinde birlik ve çokluk meselesi umûr-i amme olarak görülse bile metafizik meseleleri izah etmek için esastan bir şey olarak görülmemiştir.

Teftâzânî, birliğin, mâhiyet ve varlıkla özdeş olmadıkları iddiasını bu ikisinin akılda ayrışabiliyor olmasına bağlamaktadır. O, her ne kadar birlik sahibi olanın bir varlığı ve varlık sahibi olanın bir birliği olması yönüyle birliğin varlığa özdeş olduğu vehmini verse de bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Teftâzânî, çokluğun bir varlığının olduğunu ancak bunun bir olmadığını ifade etmiştir. Birliğin mâhiyet ve varlıkla özdeş olmadığını savunan Teftâzânî bunu iki delille ispatlamaya çalışmıştır: a) Kişi bir şeyin varlık ve mâhiyeti hakkında bilgi sahibi olup bunun bir veya çok olduğu hususunda bir malumata sahip olmayabilir. Örneğin biz âlemin yaratıcısının Allah olduğu bilgisine sahip olmakla birlikte O'nun bir olduğu ile ilgili ayrı delile ihtiyaç duymamız mümkündür. Yani varlığı için getirilen delil ile bir olduğu ile ilgili getirilen deliller farklı olabilir. Bu sebeple şeylerin varlığı ve mâhiyeti, birliği ile özdeş değildir. b) Teftâzânî bazı nesnelere çeşitli şekillerde birlik ve çokluklarının ortadan kalkmalarına rağmen varlık ve mâhiyetlerinin değişmediği gerekçesinden hareketle varlıkla birlik ve çokluğun özdeş olmadığını belirtmiştir. Örneğin su dolu çok sayıda su kaplarını bir su kabına boşaltıp topladığımızda bu durumda bir su meydana gelir. Çok sayıdaki sular boşatılmaları ile birlikte çoklukları ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan bir kaptaki suyu çok su kabına koyduğumuzda çok su meydana gelmiş olur ve birlik halinde bulunan suyun birliği bozulmuş olur.¹⁷ Şayet birlik ve çokluk varlığa özdeş olsalardı yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere birlik ve çokluklarının bozulması ile birlikte varlıklarının da ortadan kalkması gerekirdi. Buna göre şeylerin varlığı ile birliği ayrı şeylerdir.

Kelâmî gelenekte birlik ve çokluk mefhumlarının tartışılmasını başlatan, bunun üzerinden Allah'ın birliğini ve birliğinin diğer varlıkların birliğinden farklılığını tespit etmeye çalışan ilk düşünür Râzî'dir. Bu sebeple konu ile ilgili zaman zaman onun görüşleri referans gösterilmiştir. Râzî'nin birlikle varlığın özdeş olup olmadığı konusunda Teftâzânî ile görüşlerinin örtüştüğü görülmektedir. Muhtemelen Teftâzânî'nin varlıkla birliğin özdeş olmadıkları görüşünde Râzî'den etkilenmiştir. Çünkü her iki düşünürün bu konu ile ilgili savundukları şeyler birbirlerine benzemektedirler. Teftâzânî iddiasını varlıklarla ilgili sahip olduğumuz bilgi ile birlikleri hakkında sahip olduğumuz bilginin farklılığı üzerinden temellendirmiştir.

Râzî'ye göre bazılarının her şeyin bir hüviyeti ve husussiyeti olması ve bunların da varlığı ve birliği olduğunu zannetmelerinden dolayı birlikle varlığın aynı şeyi ifade eden iki kavram olduğunu ileri sürmeleri doğru bir tespit değildir. Onların, her çokluğun çokluk olması itibâriyle bir birliğin arız olması sebebiyle bir olduğunu iddia etmelerine Râzî karşı çıkmıştır. Ona göre çokluk, çokluk olması itibâriyle bir varlığa sahiptir. Ancak çok olması itibâriyle çok birlik içermemektedir. Birle çok aynı şey olmayınca ve çok bir varlığa sahip olduğuna göre birdeki varlık anlamı ile çokluktaki varlık anlamı birden ve çoktan farklı olması gerekir. Bu sebeple her var olanın bir olduğunun iddiası yapılamaz. Râzî kurguladığı bir itirazda, çokluğun çokluk olması itibâriyle bir husussiyeti ve kendisini başka şeylerden ayıran ayırıcı özellikleri olduğunu, aksi durumda bir şeyin varlığından bahsetme imkânının olmadığını belirtmiştir. Yani herhangi bir çoğun mevcut olabilmesi için başkasından ayrışması ve kendisine özgü husussiyetlerinin olması gerekmektedir. Dolayısıyla çokluğun kendisi de birlik sahibidir. Buna karşın Râzî ise birliğin çokluğa iliştiğini ancak birliğin ilişmesi çokluk olması itibâriyle olmadığını belirtmiştir.

¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/35-36.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/28-29.

Yani şeylerdeki birlik ve çokluk yönleri farklılık arz etmektedir. Örneğin çokluk on sayısına ilişirken; birlik de on olması itibâriyle onluğa ilişmektedir. Buna göre on sayısında çokluk ve onun iliştiği konusu bulunmaktadır. Buradan çıkan sonuç, on sayısı ile çokluk aynı şeyler değildir. Diğer bir sonuç ise çokluk da konu pozisyonunda olan on sayısına ilişirken birlik ise çokluğun bizzat kendisine ilişmektedir. Bu duruma göre, çoğun birliği çoklukla çelişmez. Bunların karşıtlığa dönüşmesi ancak konuları bir olması halinde olur. Konuları bir olmadığına göre bir çelişiklik oluşturmazlar. Yani çokluk on sayısına ilişirken birlik de çokluğa ilişmektedir. On sayısı önce çok olur. Çoğa ilişkin bir, birlik itibâriyle bir on sayısına ilişmektedir. Bu sebeple on sayısına çokluk ve birlik aynı anda ilişmedikleri için bir çelişiklik meydana gelmez. Râzî'ye göre cevherin mevzu'una gelince ne çok ne tek olmadığı için kendisine birliğin ve çokluğun ilişmesinde bir problem teşkil etmez.¹⁸ Sonuç itibariyle Râzî'nin de birlik ve çokluk meselesini İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlık idrakikini temele koyarak hareket ettiğini gözlemlemekteyiz. İbn Sînâ varlığının bedâheti temelinde vücûp ve mümkün kavramlarını tanımlamış bu tanımlardan hareketle birlik ve çokluğun varlığa ilişme durumlarını tespit etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Râzî'nin de birlik ve çokluğu varlığın tasnifinin esası görmek yerine mevcutlara tanımları gereği ilişkin olarak görmektedir.

Birlik ve Çokluğun Varlıklara İlişmesi

Teftâzânî, birin farklı ilişmelerinin olduğunu savunmuştur. Bu sebeple o, birin iliştiği şeyin sayısına göre anlamları farklı olan kavramların meydana geldiğini belirtmiştir. Yani Teftâzânî çok için de "bir" kavramının kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü çokluk her birisinin müstakil varlığı bulunan şeylerden meydana gelmektedir. Ancak her çokluk kendi şartında bir yönden birliğe sahiptir. Çokluğun dışındaki şeylerin birliği iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen şeylerin birliği ve bir olmasına rağmen bölünmeyi kabul eden şeylerin birliğidir. Hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen "bir", mutlak bir olarak isimlendirilmektedir. Teftâzânî bu tespiti ile her birliğin aynı hükümde varlıklara yüklenmediği; birin varlıklara farklı derecede yüklendiğini savunmuştur. Mutlak anlamda bir olanla mutlak birliğe sahip olmayanın ifade ettikleri hüküm farklılık arz etmektedir. Bölünmeyi kabul etmeyen bir olduğu halde ancak mutlak birliğe sahip olmayanlar da kendi içinde kabil olanlar ve olmayanlar şeklinde bölünürler. Şayet birliğe sahip olanlar kabil değilse bu da ya noktada olduğu gibi hissi olarak işaret edilebilen ya da mufarık akıllarda olduğu gibi hissi olarak işaret edilemeyen şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Teftâzânî bölünmeyi kabul eden birin bölünmesinin niceliklerde zâtî cisimlerde ise arazî olduğunu ileri sürmüştür. Birin iliştiği şey basit ve bölünen ise cüzleri benzer olur ve buna bitişik bir (vâhidun bi'l ittisal) denir. Şayet birin iliştiği şey mürekkep, bölünen ve farklı cüzlere sahipse toplamdan oluşan bir (vahidin bi'l ictma') denir. Teftâzânî'ye göre kemikle et arasındaki ilişkide olduğu gibi ister tabii bir ilişki olsun ister birbirinin peşinden gelen ancak zorunlu bir bağılıkları olmayan müstakil varlıkları olan iki farklı cisim olsun şayet hareket etmelerinde biri diğerini etkiliyorsa bunlar arasında birbirini gerektirme ilişkisi bulunmaktadır.¹⁹

Râzî, heyula ve suretleri bir olmasından dolayı bölünmeyi kabul eden müteşabih cisimlere bölünmenin ilişmesi itibâriyle vahidin bi'l ittisal tabirini kullanmıştır. Eğer bunlara bir düzlemde (had) birbirleri ile ilişkili cüzlerin ilişme imkânı varsa ve bölünme ihtimalleri bulunuyorsa bu durumda bu cüzlerin mevzularının aynı olması gerekmektedir. Bunlar nevide bir olmaları nedeniyle cüzlerinin birliği itibâriyle dikkate alınmazlar. Yani bir türün fertlerinin bir araya gelmesi türü meydana getirmez. Örneğin çok suyu dikkate aldığımızda hakikatleri aynı ve benzer olmaları sebebiyle tür ve mevzu bakımından bir olarak kabul edilmektedirler. Suret ve arazın iliştiği maddeleri de birdir. Çünkü şahıs olarak maddeleri çok olsa bile bunlar bir su kabında toplatıldıklarında maddeleri bir olur. Yani su şahıs olarak bölünse bile tür, hakikat açısından birdir. Aynı zamanda tek bir mahalde araz ve suret alması itibâriyle mevzu ve madde de birdir.²⁰

¹⁸ -Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/171-172.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/32.

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/32-33.

Vahidin bi'l ictimaya gelince ağaç örneğinde olduğu gibi bunlar bazen tabiat itibâriyle, bir ev örneğinde olduğu gibi bazen sanat itibâriyle bazen ister bitişik ister ayrı olsun belli miktarlar ve ölçülere sahip altı birimden meydana gelen bir dirhemde olduğu gibi ıstılah ve konum itibâriyle birdir. Buradaki cisimlerin cüzlerinin benzer olup olmaması önemli değildir.

İki Sayısı Arız Olduğu Şeyi Bir Yapar mı?

Teftâzânî, iki tane birin bir araya gelerek meydana getirdiği ikinin birliğe sahip bir şeye arız olup olmadıkları hususunu tartışmaya açmıştır. Teftâzânî, iki tane birin meydana getirdiği ikinin içindeki her birin mâhiyetlerinin farklı olması ve hüvviyetlerinin de zâtî olmasını gerekçe göstererek bunların tek bir şeye arız olmayacağını savunmuştur. O, iki suyun bir kapta birleştirilmeleri, toprakla su karıştırılarak çamurun meydana gelmesi, su ile hava kaynarken kevn ve fesatla birlikte buharın meydana gelmesi ve siyah-beyaz bir cismin bir dönüşümle birlikte siyah bir cisim olması durumu ile iki tane birin birlikteliğinden meydana gelen ikinin tek bir şeye arız olmalarını imkânsız olduğuna örnek göstermiştir. Çünkü ya her ikisi varlıklarını sürdürmektedirler. İki suyun bir kapta birleştirilmeleri durumunda olduğu gibi ya hava ile su kaynayınca bir değişim sonucunda su yok olur sadece hava kalır ya da siyah ile beyaz bir cisimde değişime uğrayarak sadece siyah bir cisim meydana gelir.²¹

Teftâzânî ikiliğin tek bir şeye arız olamayacağını iki yolla ortaya koymuştur. 1- İkiliği meydana getiren her birliğin ister iki ister bir mâhiyetleri olsun fark etmez bunların farklılıkları zâtî olduğu için yok olması düşünülemez. Çünkü bir şeyin zâtî özellikleri şeyin kendisi ile var olduğu hususiyetidir, şey bu özelliği ile vardır. Bu özellik yok olduğunda şeyin kendisi de yok olmaktadır. Teftâzânî'nin bu deliline şöyle bir itiraz gelmiştir; delil diye ifade ettiğiniz şey tartışmanın kendisidir, nasıl delil olabilir. Diğer taraftan bunun bir uyarı olduğu ifade edilirse buna karşılık denir ki bu daha açık değildir ki uyarı bir uyarı niteliğinde olsun. Hatta daha belirsiz olduğu söylenebilir. Çünkü bazen benzer iki şey bir olmadan onlardaki farklılık zâtî olabilmekte ve dolayısıyla bu farklılığın yok olması da mümkün değildir. 2- Birlikten sonra şayet ikilik devam ediyorsa bunların birlik değil ikilik olmaları gerekmektedir. Aksi durum olan bir tane tam birlik varsa bir birlik kalmıştır. Çünkü ikiliği oluşturan birlerden birisi yok olmuş diğeri kalmıştır. Şayet ikiliği oluşturan birlerden hiçbirisi kalmamışsa bu durumda ikisi de yok olmuşlar ve yeni üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Bu ihtimallerden hangisi kabul edilirse edilsin tam bir birlikten bahsetme imkânı yoktur. Bu delile de şu şekilde itiraz gelmiştir: Onlar itirazlarında, ikisi kaldığında burada ikilik yoktur birlik vardır denilmesini kabul etmediklerini belirtmişlerdir. Onlara göre şayet iki tane bir, bir araya geldiklerinde bir ikilik meydana getirmemişlerse dedikleri doğru olmaktadır. Bu durumda iki tane bir, bir araya geldikten sonra şayet her ikisi de bulunuyorsa şüphesiz burada ikilik mevcuttur. Aksi kabul edilmesi halinde ya sadece birisi mevcuttur ya da herhangi birisi mevcut değildir. Bu durumda ya birisi yok olmuş birisi kalmıştır ya da ikisi de yok olmuştur ve üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Bu iddiaya da şu şekilde bir itiraz gelmiştir: Her ikisi de mevcut olduğunda bunlar birlik değildir aksine ikiliktir iddiasını kabul etmemişler. Onlara göre şayet ikilik tek bir varlıkla var değilse dedikleri doğru olmaktadır. Teftâzânî ise bu itiraza karşılık olarak şunları ifade etmektedir: Şayet ikiliği oluşturan birlerin ikisi de mevcutsa bunlar ikilidirler, bir değildirler, ya da ikisi bir varlıkla vardırlar. Bu durumda ikisinden birisi varlıkta öncelikli olacağı için birisinin var diğerinin yok olması gerekmektedir. Eğer var olan birlik halindeki şey ikisinin dışındaki bir şeye buna göre ikisi de yok olmuştur. Yeni üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Teftâzânî bu itirazların ortadan kaldırılması için kabul edilecek en uygun görüşün, ikiliği oluşturan birlerin ilkin kendi başlarına müstakil varlıklarının olduğunu ancak bunlar ikiliği meydana getirdikten sonra bir tane ikilik olduklarını ifade etmektir. Bu itirazın özü şudur ki ikinin birliğinin imkansızlığının zorunlu olduğu söylenmesidir. Sonuç olarak delil ve uyarı adı altında ortaya konulan şeylerden kasıt, bunların gücünden yararlanarak açıklama ve detaylandırmayı arttırmaktır.²² Sonuç itibariyle Teftâzânî bir ve çoğun doğal nesnelere ilişkisini tartışmıştır. Bir ve çoğun doğal nesnelere nasıl yansıdığını ve doğal

²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/37-38.

²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/38-39.

nesnelere nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Böylece bir ve çoğun ontolojik statüsünü her yönden tespit etmeye çalıştığı gözlemlenmektedir.

Çokluk Farklılık Gerektirmektedir

Çokluğun farklılığı gerektirip gerektirmediği konusu tartışılmıştır. Mütakaddimûn Ehl-i Sünnet âlimlerin geneli her çokluğun farklılığı zorunlu hale getirmediğini savunmuştur. Çünkü onlara göre Allah'ın zâtı ile sıfatı ayrı şeyler olmalarına rağmen O'nun zâtında bir çokluğa yol açmaz. Teftâzânî farklılığın çokluğa sahip şeyler arasında bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre farklılık (teğayur) kavramı, ihtilaf ve zıtlık gibi vücûdî olduğu için iki farklı varlığın bir araya gelerek ayrılmaları mümkündür. Ancak iki yokluk ve bir yoklukla bir varlık için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü yokluk (ma'dum), ihtilaf ve zıtlıkla nitelenemez. Bunun yanında nasıl iki yokluğun ayrışmasının imkânı yoksa kül ile cüzün ve mevesufla sıfatın da ayrışmasının imkânı bulunmamaktadır. Diğer taraftan iki cismi ele aldığımızda her birisinin farklı mekâna (hıyez) sahip olmaları itibâriyle ayrıştıkları kabul edilmektedir. Yani birisinin bulunduğu mekânda diğerinin bulunmadığı takdir edilebilmektedir. İster hadis ister kadim olsun sıfatı mufaraka (ayrık sıfatlar) mevsuf bulunduğu halde sıfat bulunmayabilir. Çünkü bunlar ayrılabilirlerdir. Ayrılmanın cevazı mekânlı (tehayyuz) olması, varlık ve yokluk itibâriyle olmasından daha geneldir. Yani şeylerin ayrılma özelliği onların yokluğundan, varlığa gelmelerinden ve mekânlı olmalarından daha genel bir özellik olduğu ifade edilmektedir. Teftâzânî kadim olan Allah'ın ilimi ve kudretine olduğu gibi sıfatla mevsufun aynı olmadığını ancak nefse lazım olmalarından dolayı sıfatların mevsuftan ayrı da olmadıklarını belirtmiştir.

Allah'ın Birliği ve Çokluğa Varlık Vermesi

İbn Sînâ'nın metafizik meselelerle meşgul olmasının ana sebeplerinden birisi de vacibü'l-vücûd'un varlığını ve birliğini temellendirmektir. O, vacibü'l-vücûd'un zatının taayyünü açısından bir ve tek olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple Vâcibü'l-vücûd ne anlamsal ne de sayısal olarak bölünmeyi ve cüzlere sahip olmayı kabul etmez. İbn Sînâ'ya göre Vacibü'l-vücûd'un mümkün varlıkları bilmesi zâtında bir çokluğa sebep olmaz. Ona göre varlık Vacibü'l-vücûd'un zâtî özelliği olduğu gibi birlik de O'nun zâtî özelliğidir ve O, gerçek birdir. İbn Sînâ, Vacibü'l-vücûd'un hem taayyün hem de zihnî tasavvur açısından tek olduğunu savunmuştur.²³

Müslüman Filozoflar, Vacibü'l-vücûd'un hakikati mutlak varlığı (Hakiket'ül Vacib huve mutlaku'l-vücûd) olduğunu belirtmişlerdir. Yani O'nun varlığı çokluk barındıran küllî anlam değildir. Bilakis şahıs olarak tektir. Varlığı kendisi olan bir varlıkla vardır ve terkîp barındırmadığı için herhangi bir varlığın mâhiyeti olmadığı gibi varlık mâhiyet şeklinde ayırım kabul etmez. Vacibü'l-vücûd salt hayırdır. O, basit olduğu için zıddı, benzeri, cinsi ve faslı yoktur. Şayet cüzlere sahip olduğu kabul edilirse kendi kendisini öncelemesi gerekecektir. Çünkü cüzleri olan varlıkların cüzlerinin varlığı kendilerinin toplamının varlığını öncelemesi zorunludur.²⁴ Varlık mâhiyet ilişkisi noktasında kelamcılarla filozoflar farklı görüşe sahiptirler. Kelamcılar varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunu savunurken filozoflar göre ise Allah için varlıkla mâhiyet ayırımı yapılamaz.

Teftâzânî, Allah'ın bir olmasından kastın Vacibü'l-vücûd olması olduğunu belirtmiştir. Yani varlığı zorunludur, varlığında bir başkasına muhtaç değildir ve varlığı kendindedir. Çünkü varlığında bir başkasına muhtaç olanlar Vacibü'l-vücûd değil âlemdaki diğer varlıklar gibi caizü'l-vücûd olurlar. Teftâzânî'ye göre Allah'ın caizü'l-vücûd olduğunun kabul edilmesi O'nun âlemdaki diğer varlıklara benzetilmesi anlamına gelecektir.²⁵ Teftâzânî, Allah için bir denilmesinden kastın âlemin yaratıcısının tek olmasının (sanî'u'l âlemi vahidun) ifade edildiğini belirtmiştir. Bu sebeple Vacibü'l-vücûd'un bir oluşu, bölünme ve cüzlere sahip olmayı kabul etmeyen bir bütünlük olması ve hiçbir şekilde eşi ve benzeri olmaması anlamında tek olmasıdır. Bu sonuca göre Allah için bir ifadesinin kullanılması

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/27-50.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/235-236.

²⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, thk. Ahmed Hicazi es-Sukka (Mısır/Kahire, Mektebetü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, Mürafetli matbaası, 1407/1987), 28.

niceliksel anlamda değildir.²⁶ Ona göre kelâm âlimleri bu iddialarını temellendirmek için temanu'²⁷ delili diye bir delil geliştirmişlerdir. Bu delil âlemin iki ilahının olması durumunda bunların iradelerinin birbirlerinin iradesini engelleyeceği esası üzerine bina edilmiştir. Çünkü iki farklı irade farklı ihtimallerin olmasını gerektirmektedir. Aynı anda ilahlardan birisi âlemde hareketi dilerken diğeri sukûnu irade edebilir. İki zıt bir araya gelemediği için bu iki ihtimalin aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu iki durum bir araya gelmediğine göre iradesi gerçekleşmeyen aciz, muhtaç ve hadis (sonradan var olan) bir varlık olur. Bu durumda birisinin iradesinin diğersinin iradesini engellemesi gerekir. İradesi engellenenin ilah olması mümkün değildir.²⁸

İnsanlığın düşünce serüveninde bir ma'lûlün birden çok illetinin olup olmayacağı ve bir illetten birden çok ma'lûlün varlık elde edip etmeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir ma'lûlün tek illetinin olduğu hususunda çok büyük tartışmalar olmadığı gibi bu konuda ittifaka yakın bir görüş yakınlığı bulunmaktadır. Felsefecilere göre basit birden, bir ma'lûlün dışında ma'lûlün meydana gelmesi mümkün değildir. Onlara göre Tanrı'dan birçok şeyin sadır olduğunu ileri sürmek O'nun zâtında çokluğa yol açacaktır. Buna göre bir ma'lûlün sadece bir illeti olur. Ancak kelâmcılar ise birden çok ma'lûlün bir illete isnat etmesinin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Yani kelamcılara göre Allah'a birçok şeyi isnat etmek ve sıfatlar üzerinden O'nun her şeyin varlık sebebi olması Allah'ın zâtında bir çokluğa yol açmaz.

İslam düşünce geleneğinde bir kısım Mu'tezili haricinde bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamayacağı fikri hakimdir. Bu iki gerekçeye dayandırılmaktadır. 1- Bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamayacağını savunanlara göre, bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti bulunursa ma'lûlün hem bütün illetlere ayrı ayrı muhtaç hem de muhtaç olmaması gerekir gibi çelişkili bir durum olur. 2- Bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamaz; çünkü ma'lûl bunların tümüne dayandığında bunların müstakil illet oldukları iddiasını yapmanın imkanı kalmaz. Bilakis bir ma'lûlün birden fazla illeti olduğu için her illet müstakil bir illet değil illetin parçası olur. Bir ma'lûlün birden fazla illeti olduğu ileri sürülürse illetlerin müstakil oldukları imkanı kalmaz. Bir illetin müstakil olmasından kasıt, onun etki etmede bir başkasına muhtaç olmamasıdır. Ma'lûl, birden illete dayanamayacağına göre illetlerden sadece bir tanesi etkiye sahiptir. ²⁹ Yani bir ma'lûlün birden fazla illetinin olduğu iddiası iki probleme yol açmaktadır. Ya illetler müstakil bir şekilde illet olma özelliğine sahip değildirler ya da hiçbiri illet değildir.

Bir'den ancak bir çıkar iddiasını ileri süren filozoflar bunu ispatlamak için dört tane delil ortaya koymuşlardır. 1- Birbirinden farklı iki şeyin "Bir'den çıkması illetin zâtında farklılığın bulunduğu ve zâtının terkip içerdiği anlamına gelecektir. Yani iki farklı şeyin illiyeti tek bir şeyde birleşirse illet mürekkep olur. Bu sebeple filozoflara göre her şeyin failinin farklı olması zorunluluğundan her ne zaman ma'lûl çokluk içeriyorsa mutlak olarak illet de çokluk içermektedir. Buna karşın şayet ma'lûl tekse mutlak olarak illetin tek olma zorunluluğu bulunmaktadır. 2- Bir illetten iki farklı şeyin çıktığı kabul edilmesi iki zıt şeyin çıktığı anlamına gelecektir. Ancak terkip içermeyen "Bir"den aynı yönden iki zıt şey çıkamaz. 3- Bir illetin iki veya daha fazla ma'lûlü olduğu kabul edilirse illetin her ma'lûlle uyumlu olması gereğinden çok şeyle uyumlu ve benzer olması anlamına gelecektir. İletinin çok şeye benzemesi ya farklı hakikatlere sahip olması ya da terkip içermesi anlamına gelecektir. Sonuç olarak bir illet iki ma'lûlle iki farklı yönden uyumlu olduğu kabul edilirse bu illetin mâhiyet itibâriyle terkiye sahip olduğu iddia edilmiş olur. 4- Filozoflar, farklı ma'lûllerdeki etki farklılığını delil göstererek bu

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâr*, 29.

²⁷ Burhân-ı Temânü', bir birini karşılıklı engelleyen delil anlamına gelmektedir. Bu delile göre şayet âlemin bir değil de iki yaratıcısının olduğu kabul edilirse her birisinin diğersini engelleyeceği için âlem var olamayacaktır. Çünkü ister her iki tanrıyı birlikte güç ve irade sahibi kabul edelim ister birisini irade ve güç sahibi kabul edelim diğersini ise kabul etmeyelim ya da hiç birisini irade ve güç sahibi kabul etmeyelim her üç durumda da bazı imkansızlıklar ve çelişkiler meydana gelmektedir. Şöyleki birinci ve üçüncü ihtimal kabul edildiğinde âlem hem var hem de yoktur ya da ne var ne de yoktur şeklinde bir sonuca varılır. Bu iki ihtimal de aklen kabul edilmesi mümkün olmayan tutarsızlıklar barındırmaktadır. İkinci ihtimal kabul edildiğinde ise güç ve irade sahibi olan âlemin yaratıcısı olan Allah olurken bu niteliklere sahip olmayan ise âlemin var edicisi olamaz. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2024).

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâr*, 29.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/88.

durumun illetlerde bulunan tabiat farklılığından kaynaklandığını savunmuşlardır. Örneğin bir cisim ateşe yaklaştırılırken ısınır diğer bir cisim ise suya batırıldığında soğumaktadır. Buna göre ateş ve su farklı etkiler ürettiğine göre bunların tabiatları da farklı olmak zorundadır. Burada bir değil iki illet bulunmaktadır. Bu sebeple etki çokluğu illetin de çok olduğu anlamına gelir.³⁰

Teftâzânî, Allah'ın çok şeyin nedeni olabileceği iddiasını iknaî ve tahkiki olmak üzere iki gerekçeye dayandırmaktadır. O'na göre, akıl, Allah'ın çok şeyin varlık nedeni olduğu hükmünü mülâhaza ettiğinde bu hususu herhangi bir yönden imkânsız görmemektedir. O, Allah'ın ayrı ayrı her şeyin varlık nedeni olduğunu inkâr edip bunu imkânsız görenin iddiasını ispatlaması gerektiğini belirtmiştir. Teftâzânî, tahkik metodunda çeşitli argümanlarla Allah Teala'nın bütün mümkünlerin varlık sebebi olduğu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. O, farklı şeylerin Allah'tan sadır olmasının birliğine zarar vereceği iddiasını doğru bulmaz. Zira bu durumda hiçbir şekilde Allah'ın birliği savunulamaz. Çünkü Allah'tan tek bir şey sadır olsa bile illetle ma'lûl farklı oldukları için O'nda terkip ve çokluğa yol açacaktır. Dolayısıyla O'ndan hiçbir şeyin sadır olmaması gerekir. Diğer taraftan Allah'ı tenzih hususunda sadece bir şeyi O'ndan olumsuzlama imkânımız kalır. Zira O'dan çok şeyi olumsuzlama zâtında çokluğa sebep olacaktır. Aynı zamanda Allah'a herhangi bir sıfat isnat etme imkânımız da kalmaz. Filozofların, "Allah'ın her şeye ayrı ayrı illet olması farklılık arz etmektedir. Allah'ın birden çok farklı şeye illet olması O'nun zâtında terkip ve çokluğa yol açar" demelerine karşı kelâmcılar Allah'ın şeylerin illeti ve varlık nedeni olması itibârî bir durumdur hakiki bir durum değildir tezini savunurlar. Kelâmcılara göre Allah'ın varlıkların illeti olması itibârî olarak görülmezse O'na hiçbir şekilde faillik niteliğinin verilmemesi gerekir. Çünkü Allah her zaman farklı şeylerin varlık sebebidir. Buna göre Allah'ın farklı varlıkların illeti olması itibârî olarak değil de hakiki anlamda görülürse O'nda terkip ve çokluğa sebep olur ve biri kabul etmesi dışında O'nunla ilgili hiçbir şey ifade edilemez.³¹ Kelâmcılara göre Allah'ın varlıkların illeti olması itibârî olarak değil de hakiki olarak görülmesi halinde birden sadece bir çıkar iddiasının ittisaf ve kabiliyet yönleri Allah'ta çokluğa yol açmaktadır.

Teftâzânî, filozofların basit birin eserinin çokluk içermeyeceğini iddia etmelerini doğru bulmaz. Ona göre aklî ve itibârî yönlerin çokluğu hakiki birliğe kusur getirmemektedir. Aksi durumda tek bir varlığın bile Allah'tan varlık elde etmesinin imkânı kalmaz. Faraza Allah'ın bir tek varlığa kaynaklık ettiğini düşünelim. Bu durumda Allah'ın zâtı ve herhangi bir varlığa kaynaklık etmesi ayrı olacağı için yine filozofların kaçınmaya çalıştığı çoklukla karşı karşıya kalınacaktır. Geriye Allah'ın varlıklara illet olmasını aklî ve itibârî durumlar olarak görmek kalmaktadır.

Filozoflara göre şayet bir illetten A'nın ve B'nin varlık elde ettiği kabul edilirse iki çelişik şey meydana gelmiş olur. Teftâzânî'ye göre, iki şeyin basit bir illetten aynı anda varlık elde etmeleri iki çelişik şeyin bir araya gelmesi anlamına gelmez. Ona göre aynı illetten hem A'nın hem de B'nin varlığa gelmesi mümkündür Çünkü A, B'nin çelişigi olarak görülemez. A'nın var olmasının çeliği, A'nın var olmamasıdır. Yoksa A olmayan ancak B olan birbirlerinin çelişigi değildirler. Dolayısıyla Teftâzânî, A ve B'nin aynı illetten var olması görüşünün savunulmasını çelişik şeylerin bir araya geldiği anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ona göre ancak Allah aynı anda hem A'nın var olması hem de A'nın var olmamasının illeti olarak görülürse çelişik şeyler bir araya gelmiş olur.³²

Sonuç

İbn Sînâ ve Yunan filozoflarına göre birlik zorunluluğu ifade ettiğinde, bölünmezlik ve mutlak olmayı temsil eder. Çokluk ise imkânı yani çokluk mümkününe dair bir şey iken zâtî ve bölünmeyen mutlak birlik zorunluluğa ait bir şeydir. Müteahhirûn kelâmcıları ise bir ve çokluğu Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda felsefecilerden farklı olarak ele almışlardır. Müteahhirûn kelâmcıları bir ve çok üzerinden Allah-âlem ilişkisini belirlerken onların temel amacı âlemin Allah'tan zorunlu bir şekilde meydana geldiği şekilde bir sonuca ulaşmamaktır.

³⁰ Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr *Îcî el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 85-87.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/91-93.

³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/93.

Teftâzânî kendi seleflerinin genel görüşüne tabi olarak bir ve çoğun tanımlanamadığını ifade etmiştir. O, bir ve çoğun akli itibârlar olduklarını, hariçte bir varlığa sahip olmadıklarını ve zihinde şeylere yüklem olduklarını belirtmiştir. Teftâzânî'ye göre birlik ve çokluğun bedihî olduklarını bu sebeple nasıl mutlak varlık mefhumu bireyin zihninde genel ve açıksa aynı şekilde birlik ve çokluk kavramları da bireyin var olmasıyla zihninde genel ve açık olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bunların tanımı yapılamaz.

Teftâzânî, bir ve çoğu ontolojik ya da metafiziksel bir şey olarak değil de epistemolojik olarak dikkate almaktadır. Yani Tanrı için bir ifade edilir ancak Tanrı'nın var olduğu bilindikten sonra bir ifadesi O'nun için kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah hakkında kullanılan "bir" kavramı O'nun ne olduğuna temel teşkil eden ve zatına dahil bir anlamda kullanılmamaktadır. Teftâzânî biri Allah'ın varlığına tabi olarak kabul etmektedir. Çokluk ise mümkün varlıklara ilişmektedir. Ancak mümkün varlıklara ilişmesi itibâriyle onların esaslarına dair bir şey söylemez. Buna göre bir akılda bilinmesi itibâriyle metafiziksel varlıklara ilişmektedir. Çokluk ise hayalde bilinmesi itibâriyle mümkün varlıklara ilişkin bir şeydir. İster bir olsun ister çok olsun iliştikleri şeylerin esasını vermezler. Sanki Teftâzânî'nin bir ve çok kavramları geldikleri şeylere ilişmeleri hasebiyle arızî bir niteliğe sahip oldukları intibanı vermektedirler.

Teftâzânî'nin, bir kavramını farklı yerlerde değişik anlamlara gelebilecek şekilde kullandığı için müşekkek anlamda olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre şahıs itibâriyle birlik; tür olarak birlikten, tür olan birlik; cins olan birlikten, cins olan birlik araz olan birlikten; cüzleri özdeş olan birlik; cüzleri farklı olan birlikten, birlik açısından daha önceliklidir. Bunun yanında bir şey şahıs olarak bölünmüyorsa şahıs olarak bölünenden birliğin önceliği yönünden bir evveliyeti bulunmaktadır. Ancak cüzleri özdeş olanlar arasında öncelik bulunmamaktadır. Bu sonuca göre Teftâzânî Allah için bir denilmesiyle O'nun yarattığı varlıklar için bir denilmesinin aynı anlama gelmediğini savunmuştur. Bir müşekkek olunca farklı derecede birlerin olduğu anlamına gelmektedir. Yani bir kavramı yüklediği her varlığı aynı derecede nitelemez. Bir, yüklendiği varlıklarda daha fazla, daha şiddetli veya daha az ve daha zayıf bir şekilde yüklenebilmektedir. Varlıkların bir olmaklığı ayrı ayrı düzeylerde gerçekleşmektedir.

Kaynakça

- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Elbir Nasrî Nadir. Lübnan/Beyrut: Darü'l Meşrik, 2. Basım, 1407/1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 1410/1990.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ*. thk. Ahmed Fuad el-İhvani. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kutbü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1948/1367
- Kılıç, Cevdet. "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-216. Erişim Tarihi :10 Mayıs 2024 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4462/61544>
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54. Erişim Tarihi: 17 Mayıs 2024. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4467/61609>.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş. 6. Basım,1990.
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: y.y., ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Ümeyre. Beyrut, Âlemül' Kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Akâ'id*. thk. Ahmed Hicazi es-Sukka. Mısır/Kahire: Mektebetü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, Mürafetli matbaası, 1. Basım, 1407/1987.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.Basım, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ metafizik (I)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 1.cilt. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2024.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdaniyyet>

Yıldırım, Ömer Ali. “Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk”. *Marife Dini Araştırmalar dergisi* 23/1 (2023), 163-190. Erişim Tarihi: 09 Mayıs 2024
<http://marife.org/tr/pub/issue/78632/1274907>



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 267-282

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Sıklıkları

(Bu çalışma “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Yeterlikleri” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.)

Frequency of In-Class Instructional Activities by Instructors According to Faculty of Theology Students

(This study was brought out from the master's thesis titled "Competence of Faculty of Theology Instructors in Carrying Out Classroom Instructional Activities According to Students".)

Nurcan SÜLEYMANOĞLU

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı/
PhD Student, Inonu University, Social Sciences Institute, Department of Religious Education
Malatya/Türkiye
mem.dicle@gmail.com
ORCID: [0000-0003-2542-0231](https://orcid.org/0000-0003-2542-0231)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31Ekim / October 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1576946>

Atıf / Citation: Süleymanoğlu, Nurcan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Etkinlik Gerçekleştirme Sıklıkları”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 267-282.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

İlahiyat fakültelerinin, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve Milli Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı kurumlara nitelikli eğitim elemanı yetiştirmek gibi önemli bir misyonu bulunmaktadır. Son yıllarda ilahiyat fakültelerinin sayısında hızlı bir artış meydana gelmiştir. İlahiyat fakültesi sayılarındaki bu artış, fakültelerin farklı alanlarda problemler ile karşılaşmalarına neden olmuştur. İlahiyat fakültelerinin karşılaştıkları problemlerden biri, eğitimdeki kalite problemidir. İlahiyat fakültelerinde kaliteli eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek öğretim elemanlarının sorumluluğundadır. Öğretim elemanlarının sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için mesleklerinin gerektirdiği yeterlik alanlarına sahip olmaları gerekmektedir. Ancak ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının belirli bir akademik unvana sahip olmaları yeterli görülmektedir. Öğretim elemanları, sınıf içi öğretimsel etkinlikleri de kapsayan pedagojik yeterlik açısından değerlendirilmemektedir. Eğitim-öğretim sürecinin etkinliğini artıran farklı değişkenler bulunmaktadır. Sınıf içi öğretimsel etkinlikler, öğretim sürecini olumlu etkileyen değişkenler arasında kabul edilmektedir. Sınıf içi öğretimsel etkinlikler dikkat çekme, hedeften haberdar etme, önbilgileri hatırlatma, pekiştireç verme, etkin katılımı sağlama, ipuçları verme, dönüt düzeltme ve sonuç etkinliklerinden oluşmaktadır. Öğretim elemanlarının etkili bir öğretim gerçekleştirmeleri için bu etkinlikleri gerçekleştirme yeterliğine sahip olmaları gerekmektedir. İlahiyat fakültesi öğretim elemanlarının sahip olması gereken yeterlikler ile ilgili yapılan literatür incelemesinde, herhangi bir pedagojik yeterlik şartına rastlanmamaktadır. Öğretim elemanları fakültelerde yerleştirilirken öncelikle alan bilgisine sahip olmaları dikkate alınmaktadır. Genel kültür bilgileri lisansüstü sınavlar ile ölçülürken öğretimsel etkinlik gerçekleştirme yeterlikleri dikkate alınmamaktadır. Öğretim elemanlarının öğretimsel yeterlik açısından değerlendirilmemesi eğitimdeki kalite probleminin sebepleri arasında sayılmaktadır. Dolayısıyla öğretim elemanlarının öğretimsel yeterlik açısından değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Araştırmanın amacı, öğretim elemanlarının öğrenciler tarafından sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları açısından değerlendirilmesidir. Yapılacak bu değerlendirme ile öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlikleri gerçekleştirme düzeylerinin belirlenmesi hedeflenmiştir. Son yıllarda ilahiyat fakülteleri ve ilahiyat fakültelerinde görev yapmakta olan öğretim elemanlarının sorunları ile ilgili çalışmalar incelenmiştir. Yapılan incelemelerde öğretim elemanlarının pedagoji yeterlikleri, derslere hazırlanma süreçleri ve derslerde materyal kullanma becerileri gibi birçok konuda değerlendirildiği görülmektedir. Ancak öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları açısından değerlendirilmediği görülmektedir. Bu, çalışmanın alandaki boşluğu doldurması açısından önemi göstermektedir. Araştırmada nicel yöntemin tarama deseninden yararlanılmıştır. Araştırmanın örneklem grubu, uygun örneklem modeline göre seçilen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde örgün öğrenim görmekte olan 604 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışları” adlı veri toplama aracı kullanılmıştır. Veriler SPSS 26 istatistiksel veri analiz paket programında çözümlenmiştir. Verilerin analizi için yüzdeler, ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistik formüllerinden yararlanılmıştır. Veriler analiz edilirken ölçme aracının alt boyutlarına normallik testi uygulanmıştır. Normal dağılım gösteren verilerin ikili karşılaştırması için t Testi uygulanmıştır. Normal dağılım göstermeyen verilerin ikili karşılaştırması için Mann Whitney U Testi uygulanmıştır. Analizlerde öğrenci görüşlerinin cinsiyet ve öğrenim türü değişkenleri açısından anlamlı düzeyde farklı olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinliklerden haberdar etme etkinliğini orta düzeyde gerçekleştirdikleri, ön koşullu öğrenmeler sağlama, ipucu verme, derslere etkin katılımı sağlama, pekiştireç verme, dönüt düzeltme ve sonuç etkinliklerini ise düşük düzeyde gerçekleştirdikleri görülmüştür. Bu bulgulardan hareketle öğrencilerin öğretim elemanlarını sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklığı açısından yeterli düzeyde görmedikleri sonucuna varılabilir. Bu araştırmada elde edilen sonuçların, din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara veri sağlayarak katkı sunması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Öğretim Elemanı, Öğretimsel Etkinlikler

Abstract

Theology faculties have an important mission to train qualified teaching staff for institutions affiliated with the Presidency of Religious Affairs (DİB) and the Ministry of National Education (MEB). In recent years, there has been a rapid increase in the number of theology faculties. Along with this increase in their numbers, theology faculties have encountered problems in different areas. One of the problems theology faculties faces is the quality problem in education. It is the responsibility of the teaching staff to carry out

quality educational activities in theology faculties. For the teaching staff to fulfill their obligations, they must have all the competence areas in which they can carry out educational activities. However, it is considered sufficient for the teaching staff employed in theology faculties to have a certain academic title. Teaching staff are not evaluated in terms of pedagogical competence, which also includes in-class educational activities. Different variables increase the effectiveness of the educational process. In-class educational activities are accepted as variables that positively affect the educational process. The most important in-class instructional activities are listed as drawing attention, informing about the target, reminding prior knowledge, giving reinforcement, ensuring active participation, giving hints, feedback correction and result activities. For teaching staff to carry out effective teaching, they must be competent to carry out these activities. In the law and literature review conducted regarding the competencies that teaching staff working in theology faculties must have, no pedagogical competence requirement is encountered. Their field knowledge is primarily considered. While general cultural knowledge is measured with postgraduate exams, their competence to perform instructional activities is not considered. The fact that teaching staff are not evaluated in terms of instructional competence is considered among the reasons for the quality problem in education. Therefore, it is important to evaluate teaching staff in terms of instructional competence. The research aims to evaluate teaching staff in terms of the frequency of students performing in-class instructional activities. This evaluation is aimed at determining the level of teaching staff performing in-class instructional activities. In recent years, studies on the problems of theology faculties and academic staff working in theology faculties have been examined. In the examinations, it is seen that the academic staff are evaluated in many subjects such as their pedagogical competence, preparation processes for lessons and material usage skills in lessons. However, it is seen that the academic staff are not evaluated in terms of their frequency of performing in-class educational activities. This shows the importance of the study in terms of filling this gap in the field. The quantitative method was used in the research by using the scanning design. The sample group of the research consists of 604 students receiving formal education at Inonu University Faculty of Divinity and Dicle University Faculty of Divinity, selected according to the appropriate sampling model. The data collection tool called "In-Class Educational Behaviors of University Academic Staff" was used in the research. The data were analyzed in the SPSS 26 statistical data analysis package program. Descriptive statistical formulas such as percentage, mean and standard deviation were used for the analysis of the data. While analyzing the data, normality tests were applied to all sub-dimensions of the measurement tool. A T-test was applied for a pairwise comparison of data showing normal distribution. The Mann-Whitney U Test was applied for pairwise comparison of data that did not show normal distribution. In the analyses, it was determined that the student opinions were significantly different in terms of gender and type of education variables. It was also observed that the lecturers carried out the activity of informing the students about the in-class educational activities at a medium level and carried out the activities of providing prerequisite learning, giving hints, ensuring active participation in the lessons, giving reinforcement, feedback correction and conclusion at a low level. Based on these findings, it can be concluded that students do not see their instructors as sufficient regarding the frequency of in-class instructional activities. It is hoped that the results obtained in this study will contribute to studies in the field of religious education by providing data.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology, Faculty of Theology Students, Instructor, Instructional Activities,

Giriş

Ülkelerin ihtiyaç duydukları nitelikli insanlar, o ülkelerin eğitim kurumlarında yetiştirilmektedir. İnsanların belli alanlarda nitelik kazanmaları, eğitim kurumlarındaki kaliteli eğitim ile mümkün olabilmektedir. Nitelikli eğitim, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara yönelik geliştirilen eğitim politikaları ve bu politikalar doğrultusunda hazırlanan eğitim-öğretim programlarının başarısına bağlıdır. Eğitim-öğretim programlarının başarılı olabilmesi için bu programları uygulayacak olan öğretmenlerin öğretimsel etkinlikleri gerçekleştirme yeterliklerine sahip olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla eğitim kurumlarında öğretim faaliyetlerini gerçekleştiren öğretmenlerin öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarının bilinmesi önem arz etmektedir.

İlahiyat fakülteleri, birçok farklı alanda mücadele etmek zorunda kalmıştır. Son yıllarda ilahiyat fakültelerinin sayılarında hızlı bir artış meydana gelmiştir. Sayılarındaki bu hızlı artış, ilahiyat fakültelerinin farklı alanlarda problemler ile karşılaşmalarına neden olmuştur. İlahiyat fakültelerinin

karşılaştıkları önemli problemlerden birinin fakülte sayısındaki artıştan kaynaklandığı düşünülen eğitimdeki kalite probleminin olduğunu söylemek mümkündür.¹ Zira YÖK (Yüksek Öğretim Kurumu) tarafından ilahiyat fakültelerine öğretim elemanları alınırken pedagojik yeterlik açısından değerlendirilmemekte ve yalnızca belirli bir akademik unvana sahip olmaları yeterli görülmektedir.² Öğretmenlerin *alan bilgisinde yeterlik, genel kültürde yeterlik* ve öğretimsel etkinlikleri gerçekleştirebilme becerisini de kapsayan *pedagojik yeterlik* gibi üç temel yeterlik alanına sahip olması gerekmektedir. Öğretim elemanlarının da bu yeterlik alanlarının yanı sıra *“öğrenci ve öğretmenler ile işbirliği yapabilme, öğrencilere birçok konuda rehberlik edebilme, bilgide kendini sürekli yenileyebilme”* gibi becerilere sahip olmaları gerektiği düşünülmektedir.³ Dolayısıyla gerek ilahiyat fakültelerinde gerek ise diğer fakültelerde öğretim gerçekleştirecek olan öğretim elemanlarının kabul edilen bu yeterlik alanlarına sahip olmalarına dikkat edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öğretim elemanlarının sahip olması gereken yeterliklere dair yapılan kanun ve literatür incelemelerinde öğretim elemanlarının istihdam edilirken öncelikle alan bilgisine sahip olmalarına dikkat edildiği görülmektedir. Öğretim elemanlarının genel kültür bilgisindeki yeterliklerinin lisansüstü sınavlar ile ölçüldüğü ve sınıf içi öğretimsel etkinlikleri de kapsayan pedagojik yeterlikleri açısından değerlendirilmediği görülmektedir.⁴

Öğretim elemanlarının ilahiyat fakültelerinde ve diğer yükseköğretim kurumlarında gerçekleştirmiş oldukları öğretimsel etkinliklerin öğrenciler üzerindeki etkilerine dair araştırmalar yapılmıştır. Yapılan araştırmalarda öğretim elemanlarının öğretimsel davranış gösterme yeterlikleri ve bu yeterliklerin öğrenciler üzerindeki etkisine dair önemli bulgular elde edilmiştir.⁵ Bu bulgulara göre öğretim elemanlarının derslerde farklı teknik ve yöntemler kullanmalarının ve etkili öğretimsel davranış göstermelerinin, öğrenciler üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁶ Öğretim elemanlarının öğretimsel davranışları ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde öğretim elemanlarının öğretimsel

¹ Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2013), 21-44; Adem Güneş, “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”, *Darulfunun İlahiyat* 29/1 (2018), 71-93; Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

² Bayramalı Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 198.

³ Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 66; Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 384.

⁴ Yükseköğretim Kanunu (YK) *Resmi Gazete* 17506 (6.11.1981). Kanun No: 2547, md 1/141.; Hüseyin Akar Savaş Aydın, “Öğretim Elemanlarının Mesleki Yeterliklerini Gerçekleştirme Düzeyleri İle Öğrencilerin Akademik Motivasyonu Arasındaki İlişki”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016),1344-1352; Akmatlı Alimbekov vd., “Üniversite Öğretim Elemanlarının Pedagojik Yeterlikler Konusunda Yaşadıkları Zorluklar ve Eğitim İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 82-97.

⁵ H. Şenay Şen - Erişen Yavuz, “Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Öğretim Elemanlarının Etkili Öğretmenlik Özellikler”, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 99-116; Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2003), 25-64; Mehmet Şahin, “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 499-515; Onur Balı, *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarının Öğretimsel Yeterliklerine İlişkin Algıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2015); Mustaf Durmuşçelebi vd., “Öğretim Elemanlarının Öğretmenlik Davranışlarını Gösterme Sıklığı”, *OPUS © Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/11 (2016), 367-386; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178; Ali Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (2017), 1-30; Güneş, “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”; Alimbekov vd., “Üniversite Öğretim Elemanlarının Pedagojik Yeterlikler Konusunda Yaşadıkları Zorluklar ve Eğitim İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi”; Ahmet Saykal - Şafak Uluçınar Sağır, “Türkiye’de Öğretmen Yeterlikleri ve Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Araştırmaları”, *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2021), 115-137.

⁶ Güneş, “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”, 71-93; Aydın, “Öğretim Elemanlarının Mesleki Yeterliklerini Gerçekleştirme Düzeyleri İle Öğrencilerin Akademik Motivasyonu Arasındaki İlişki”,1344-1352 .

davranış gösterme sıklıklarının, fakülte bölümlerinin farklı olmasından ve derslerin teorik veya pratik olmasından etkilendiği görülmektedir.⁷

İlahiyat fakültelerine dair yapılan çalışmalar incelendiğinde, öğretim elemanlarının öğrenciler tarafından sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları açısından değerlendirildiği bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Diğer fakültelele dair yapılan çalışmalarda ise Şahin'in öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel davranış göstermeleri konusunda 380 öğrenci ile betimsel bir çalışma yaptığı görülmektedir. Çalışmanın sonucunda öğretim elemanlarının araştırmaya konu olan sınıf içi öğretimsel etkinlikleri yeterli sıklıkta gerçekleştirmedikleri sonucuna varılmaktadır.⁸

Eğitim-öğretim sürecinde öğrenci başarısında okul, sınıf ortamı, öğretmen nitelikleri ve öğrenci nitelikleri gibi birçok faktör etkili olmaktadır. Sıralanan bu faktörler arasında öğretim nitelikleri, sınıf içi öğretimsel etkinliklerini kapsamaktadır. Öğretim sürecinde öğretim niteliklerinin öğrenci başarısına önemli katkılarının olduğu kabul edilmektedir. Öğretim sürecinde öğrenci başarısını etkileyen faktörler ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar, sınıf ortamının ve sınıfta yapılan öğretim etkinliklerinin öğretim sürecinde öğrenmeyi etkileyen diğer faktörlere oranla daha önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁹ Öğretim etkinlikleri hedef, kapsam, öğretim yöntem ve tekniklerini de içermekte olan eğitim durumları ve öğretim etkinliklerinin başarılarını test eden değerlendirme öğeleri şeklinde sıralanmaktadır.¹⁰

Araştırmaya konu olan *dikkat çekme, hedeften haberdar etme, önbilgileri hatırlatma, etkin katılımı sağlama, ipuçları verme, pekiştirme, dönüt düzeltme ve sonuç etkinliğini düzenleme* gibi sınıf içi öğretimsel etkinlikler, eğitim-öğretim sürecinde eğitim durumları kapsamında yer almaktadır. Bu etkinlikler eğitim bilimciler tarafından öğretim sürecinde kullanılacak öğretim ilke ve yöntemlerine dair hazırlanan kaynaklarda yer almaktadır.¹¹ Bu kaynaklarda yer alan ve araştırmaya konu olan sınıf içi öğretimsel etkinliklerin eğitim-öğretim sürecinin en önemli öğeleri olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.¹² Dolayısıyla öğretim elemanlarının öğrenciler tarafından değerlendirilerek sınıf içi öğretimsel etkinlikleri gerçekleştirme düzeylerinin belirlenmesi önem arz etmektedir.

Araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretim elemanlarını sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları açısından değerlendirilmesidir. Yapılan bu değerlendirme ile ilahiyat fakülteleri ile ilgili çalışmalara katkı sunulması, din eğitimi alanıyla ilgili eğitim politikaları geliştirilirken alan uzmanlarına veri sağlanması ve öğretim elemanlarına dönüt sağlanması hedeflenmektedir. Bu hedefler doğrultusunda araştırmanın temel problemi, ilahiyat fakültesi öğrencilerine göre öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları ne düzeydedir? sorusudur.

Araştırmanın alt problemleri şu şekildedir:

1. Öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarına dair öğrenci görüşlerinin demografik (üniversite,cinsiyet, öğrenim türü) değişkenlere göre ortalamaları hangi düzeydedir?

⁷ Durmuşşelebi vd., "Öğretim Elemanlarının Öğretmenlik Davranışlarını Gösterme Sıklığı"; Alimbekov vd., "Üniversite Öğretim Elemanlarının Pedagojik Yeterlikler Konusunda Yaşadıkları Zorluklar ve Eğitim İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi".

⁸ Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)".

⁹ Benjamin S. Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 111-112.

¹⁰ Alipaşa Ayas, "Eğitimle İlgili Temel Kavramları", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Haluk Özmen - Durmuş Ekiz (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 10.

¹¹ Ramazan Özbek, "Öğrenme-Öğretme Süreci", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Gürbüz Ocak (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 172-217; Nurettin Aydın, "Eğitim Programı ve Öğretim", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçüköğlü (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 116-127.

¹² Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 116-127; Yasemin Acar-Çiftçi, "Gagne'nin Öğretim Durumları Modeli", *ResearchGate* (10.08.2022).

2. Öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarına dair öğrenci görüşleri, demografik bilgileri açısından farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

Araştırma tarama deseni ile modellenmiştir. Olay ve olgular araştırılırken herangi bir müdahaleye girilmeden kendi koşulları içerisinde tanımlanarak betimlendiği tarama deseni “geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle tespit etmeyi amaçlayan araştırma modeli”¹³ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu özellikler, tarama modelinin tercih edilmesinin nedenlerindedir.

1.1. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın veri toplama aracının ilk bölümünde, araştırmacıya ait bilgiler ile öğrencilere dair demografik bilgilere yönelik anket bulunmaktadır. İkinci bölümde Şahin tarafından geliştirilen “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışları” adlı ölçek bulunmaktadır.¹⁴ Ölçek sekiz alt bölüme ayrılmaktadır. Beş seçenekli likert tipi maddeden oluşan ölçekte 46 soru bulunmaktadır. Ölçek hazırlanırken literatürden yararlanılmış ve kapsam geçerliği için uzman görüşlerine başvurulmuştur. Ölçek maddelerinin geçerlik ve güvenilirliği 380 öğrenciden elde edilen araçlar ile test edilmiştir. Veri toplama aracının geçerlik çalışması yapılırken tüm faktörler için ayrı geçerlik çalışması yapılmıştır. Açıklayıcı faktör analiziyle temel faktörler belirlenmiştir. Yapılan analizlerde tüm faktörler için varyans açıklama düzeyinin %30’un üstünde olduğu görülmüştür. Faktörlerin güvenilirlik katsayıları şu şekildedir: dikkat çekme (DÇ) 0,76; hedeften haberdar etme (HHE) 0,87; önbilgileri hatırlatma (ÖH) 0,83; ipuçları verme (İV) 0,90; etkin katılımı sağlama (EKS) 0,87; pekiştireç verme (PV) 0,91; dönüt düzeltme (DD) 0,89 ve sonuç etkinliği düzenleme (SED) 0,86.¹⁵

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışma evreni ilahiyat fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem grubu ise Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (DÜİF) ile İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde (İÜİF) örgün öğrenim görmekte olan 604 öğrenciden oluşmaktadır. Tablo 1’de örneklem grubuna ait demografik bilgiler sunulmaktadır.

Tablo 1. Araştırmanın Örneklem Grubu

Üniversite	f	%	Öğrenim Türü	f	%	Cinsiyet	f	%
DÜİF	272	45,0	1. Öğretim	419	69,4	Kadın	437	72,4
İÜİF	336	55,0	2. Öğretim	185	30,6	Erkek	167	27,6

¹³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 109–112.

¹⁴ Şahin, “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)”, 504–505.

¹⁵ Bu çalışmada, Şahin’in geliştirdiği ve “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi” adlı çalışmasında kullandığı “Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışları” ölçeği kullanılmıştır. Ölçek Mehmet Şahin’den gerekli izin alınarak çalışmada kullanılmıştır.

Toplam	604	100,0	604	100,0	604	100,0
--------	-----	-------	-----	-------	-----	-------

Araştırmaya katılan örneklem grubuna ait tablo incelendiğinde araştırmının örneklem grubunun, DÜİF ile İÜİF'den örgün öğrenim görmekte olan 604 öğrenciden oluştuğu görülmektedir. DÜİF ile İÜİF'den araştırmaya katılan öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre dağılım oranları şu şekildedir: Kadın öğrenciler %72,4 (437) ve erkek öğrenciler %27,6 (167). Öğrencilerin fakülte değişkenine göre dağılım oranları şu şekildedir: İÜİF öğrencileri % 55 (336) ve DÜİF %45 (272). Öğrencilerin öğrenim türü değişkenine göre dağılımları ise şu şekildedir: Birinci öğretim %69,4 (419) ve ikinci öğretim %30,6 (185).

Nicel araştırmalarda örneklem grubunun evreni temsil geçerliliği için bazı kriterler gerekmektedir. Çalışma grubunda örneklem grubu için 2000'de 333, 2500'de 340 gibi oranlar örneklem grubunun evreni temsilinin geçerlik şartı olarak kabul edilmektedir. Bu kriterleri sağlayan örneklem grubundan alınan verilerin %95'lik güven düzeyini sağladığı kabul edilmektedir.¹⁶ Araştırmanın örneklem grubu 2380'de 604 gibi bir orana tekabül etmektedir. Örneklem grubunun çalışma evrenine olan bu oranı, örneklem grubunun evreni temsil etme geçerliğini en iyi şekilde sağladığını göstermektedir.

1.3. Etik Kurul Kararı

Çalışmanın uygulama boyutu için etik kurul onayı, İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulunun altıncı oturumunun 2022/6-50 karar sayısıyla alınmıştır

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri dijital anketin ilahiyat fakültesi sınıflarında öğrencilere uygulanması ile elde edilmiştir. Uygulamadan önce öğrencilere araştırmanın amacı ve önemi ile ilgili bilgi verilerek araştırmaya yalnızca gönüllü öğrencilerin dahil olabileceği vurgulanmıştır. Veriler "SPSS 26" istatistik programından yararlanılarak çözümlenmiştir. Yapılan tüm analizlerde 0.05, hata payının üst sınırı olarak belirlenmiştir. Anket, 5 seçenekli likert tipi maddeler şeklinde hazırlanmıştır. Anket ile elde edilen verilerin ortalamaları alınırken $N=5$ için $N-1/N$ formülü kullanılarak ağırlıklı ortalamaları alınmıştır. Tüm seçenekler için 0.8 olarak belirlenen puan aralığına göre "hiçbir zaman" sıklığı 1.00-1.80 puan aralığına, "çok az" sıklığı 1.81-2.60, "ara sıra" sıklığı 2.61-3.40, "sıkça" sıklığı 3.41-4.20, "her zaman" sıklığı 4.21-5.00 puan aralıklarına göre belirlenmiştir.¹⁷ Analizlerde öğrencilere ait demografik bilgilerin betimsel analizi için *frekans*, *yüzdeler*, *standart sapma* ve *ortalama* gibi betimsel istatistik formüllerden istifade edilmiştir. Verilerin yapılacak testlere uygunluğunu belirlemek amacıyla *normallik testi* uygulanmıştır. Uygulanan normallik testinin teyidi için histogram grafiği, gövde yaprak grafikleri, normal Q-Q grafiği, eğimden arındırılmış Q-Q grafiği ve kutu grafiği gibi test grafikleri incelenmiştir. Yapılan incelemelerde veri setinin normal dağılmadığı görülmesi üzerine verilerin basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerinin Z puanı hesaplanmış ve hipotez testi (Shapiro-Wilk, Kolmogorov-Smirnov) incelenmiştir. Yapılan test incelemeleri sonucunda verilerin üniversite değişkeni için normal dağıldığı görülürken cinsiyet ile öğrenim türü değişkenlerine göre normal dağılmadığı görülmüştür. Normal dağılım göstermeyen cinsiyet ile öğrenim türü değişkenlerinin ikili karşılaştırması için Mann Whitney U testi, normal dağılım gösteren üniversite değişkenini ikili karşılaştırması için t Testinin uygulanmasına karar verilmiştir.

¹⁶ Robert V. Krejcie - Daryle W. Morgan, "Using Methods of Data Collection" 38/ (2018), 127-153; Glenn D Israel, "Determining Sample Size", *Fact Sheet PEOD*, (1992), 1-5.

¹⁷ Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)", 505.

Bulgular

Araştırmanın bulgular bölümünde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin üniversite, cinsiyeti ve öğrenim türü değişkenlerine göre görüşlerinin ortalamaları ve bu görüşlerin anlamlılık açısından karşılaştırmaları, tablolar halinde sunulmaktadır.

İlahiyat fakültesi öğrenci görüşlerinin üniversite, cinsiyet ve öğrenim türü değişkenlerine göre ortalamaları tablo 2’de sunulmaktadır.

Tablo 2. İlahiyat Fakültesi Öğrenci Görüşlerinin Demografik Değişkenlere Göre Ağırlıklı Ortalamaları

Etkinlikler	Üniversite		Cinsiyet		Öğrenim Türü	
	İÜİF	DÜİF	K	E	1. Öğretim	2. Öğretim
DÇ	2,49	2,47	2,50	2,44	2,57	2,36
HHE	3,45	3,45	3,53	3,25	3,53	3,31
ÖH	2,87	2,93	2,93	2,82	2,95	2,77
İV	2,87	2,93	2,92	2,84	2,95	2,78
EKS	2,62	2,68	2,67	2,59	2,68	2,59
PV	2,80	2,86	2,87	2,73	2,86	2,75
DD	2,93	3,07	3,03	,90	3,04	2,89
SED	2,88	2,89	2,93	2,77	2,93	2,77

Tablo 2 incelendiğinde öğretim elemanları, dikkat çekme etkinliğini tüm değişkenlere göre çok az gerçekleştirirken hedeften haberdar etme etkinliğini ise üniversite, kadın ve birinci öğretim değişkenlerine göre sıkça gerçekleştirdikleri görülmektedir. Öğretim elemanlarının, hedeften haberdar etme etkinliğini erkek öğrenciler ve ikinci öğretim değişkenlerine göre ise ara sıra gerçekleştirdikleri görülmektedir. Tablodaki analiz sonuçları üniversite, cinsiyet ve birinci öğretim değişkenlerine göre incelendiğinde öğretim elemanlarının önbilgileri hatırlatma, ipuçları verme, etkin katılımı sağlama, pekiştireç verme, dönüt düzeltme ve sonuç etkinliklerini düzenleme etkinliklerini ara sıra gerçekleştirdikleri görülürken etkin katılımı sağlamayı ikinci öğretim değişkenine göre çok az gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Tablo 3’te ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, üniversite değişkeni açısından verdikleri cevapların karşılaştırılması amacıyla yapılan t Testinin analiz sonuçları sunulmaktadır.

Tablo 3. İlahiyat Fakültesi Öğrenci Görüşlerinin Üniversite Değişkeni Açısından t Testi ile Karşılaştırılması

Etkinlikler	Üniversite	N	\bar{x}	SS	t Testi		
					t	Sd	P
DÇ	DÜİF	272	2,47	,80	,254	542,579	,800*

	İÜİF	332	2,49	,70			
HHE	DÜİF	272	3,45	,96	,016	560,168	,987*
	İÜİF	332	3,45	,89			
ÖH	DÜİF	272	2,93	,98	-,776	560,765	,438*
	İÜİF	332	2,87	,90			
İV	DÜİF	272	2,93	1,03	-,769	602	,442*
	İÜİF	332	2,87	,97			
EKS	DÜİF	272	2,68	1,02	-,702	602	,483*
	İÜİF	332	2,62	,96			
PV	DÜİF	272	2,86	1,05	-,745	602	457*
	İÜİF	332	2,80	,99			
DD	DÜİF	272	3,07	1,04	-1,588	602	,113*
	İÜİF	332	2,93	,97			
SED	DÜİF	272	2,89	1,012	-,066	602	,948*
	İÜİF	332	2,88	,933			

*p>0,05 **p<0,05

Tablo 3'teki analiz sonuçları incelendiğinde, öğrencilerinin üniversite değişkenine göre verdikleri cevaplarda dikkat çekme [t=,254; p>0,05], hedeften haberdar etme [t=,016; p>0,05], önbilgileri hatırlatma [t=-,776; p>0,05], ipuçları verme [t=-,769; p>0,05], etkin katılımı sağlama [t=-,702; p>0,05], pekiştireç verme [t=-,745; p>0,05], dönüt düzeltme [t=-1,588; p>0,05] ve sonuç etkinliği düzenleme [t=-,066; p>0,05] etkinlikleri ile ilgili öğretim elemanlarına dair görüşlerinde anlamlı bir fark çıkmadığı görülmektedir. Öğrencilerin verdikleri cevapların ortalamaları incelendiğinde her iki üniversite değişkeni için hedeften haberdar etme etkinliği ile ilgili ortalamaların (\bar{x} = 3.45) eşit derecede yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 4'te öğretim elemanlarının ilahiyat fakültesi öğrencileri tarafından cinsiyet değişkeni açısından sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinin analiz sonuçları sunulmaktadır.

Tablo 4. İlahiyat Fakültesi Öğrenci Görüşlerinin Cinsiyet Değişkeni Açısından Mann-Whitney U Testi ile Karşılaştırılması

Etkinlikler	Cinsiyet	N	SO	ST	U	Z	P	R
	K	437	307,44	134351,50				
DÇ	E	167	289,57	48358,50	34330,500	-1,128	,259	-,45
	Toplam	167						

HHE	K	437	317,34	138677,50	30004,500	-3,389	,001	-,13
	E	167	263,67	44032,50				
	Toplam	604						
ÖH	K	437	308,97	135022,00	33660,000	-1,478	,139	-,60
	E	167	285,56	47688,00				
	Toplam	167						
İV	K	437	306,96	134143,50	34538,500	-1,019	,308	-,41
	E	167	290,82	48566,50				
	Toplam	167						
EKS	K	437	306,69	134023,00	34659,000	-,955	,339	-,38
	E	167	291,54	48687,00				
	Toplam	604						
PV	K	437	310,46	135670,50	33011,500	-1,819	,069	-,74
	E	167	281,67	47039,50				
	Toplam	604						
DD	K	437	309,05	47655,00	33627,000	-1,495	,135	-,60
	E	167	285,36	47655,00				
	Toplam	604						
SES	K	437	310,32	135609,00	33073,000	-1,783	,075	-,72
	E	167	282,04	47101,00				
	Toplam	604						

Tablo 4'teki Mann Whitney U testi analiz sonuçları incelendiğinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin hedeften haberdar etme ($U=30004,500$; $p<0.5$) etkinliğinin, öğretim elemanları tarafından gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde, cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Buna göre öğretim elemanları kadın öğrenciler ($\bar{x}=317,34$), tarafından hedeften haberdar etme etkinliğini gerçekleştirme sıklıklarında erkek öğrencilere oranla ($\bar{x}=263,67$) daha başarılı görülmektedir. Tablo incelendiğinde öğrencilerin dikkat çekme ($U=34330,500$; $p>0.5$), önbilgileri hatırlatma ($U=33660,000$; $p>0.5$), ipuçları verme ($U=34538,500$; $p>0.5$), etkin katılımı sağlama ($U=34659,000$; $p>0.5$), pekiştirme verme ($U=33011,500$; $p>0.5$), dönüt düzeltme ($U=33627,000$; $p>0.5$) ve sonuç etkinliği düzenleme ($U=33073,000$; $p>0.5$) etkinliklerinin öğretim elemanları tarafından gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde, cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir.

Tablo 5'te ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğrenim türü değişkenine göre verdikleri cevapların karşılaştırılması amacıyla yapılan analiz sonuçları sunulmaktadır.

Tablo 5. İlahiyat Fakültesi Öğrenci Görüşlerinin Öğrenim Türü Değişkeni Açısından Mann-Whitney U Testi ile Karşılaştırılması

Etkinlikler	Öğrenim Türü	N	SO	ST	U	Z	P	R
DÇ	1. Öğretim	419	315,29	132105,50	33399,500	-2,717	,007	-,11

	2. Öğretim	185	273,54	50604,50				
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	314,19	131644,50				
HHE	2. Öğretim	185	276,03	51065,50	33860,500	-2,483	,013	-,10
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	313,23	131242,00				
ÖH	2. Öğretim	185	278,21	51468,00	34263,000	-2,278	,023	-,92
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	310,85	130245,50				
İV	2. Öğretim	185	283,59	52464,50	35259,500	-1,772	,076	-,72
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	306,75	128527,50				
EKS	2. Öğretim	185	292,88	54182,50	36977,500	-,901	,367	-,77
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	308,09	129088,00				
PV	2. Öğretim	185	289,85	53622,00	36417,000	-1,187	,235	-,48
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	310,45	130079,50				
DD	2. Öğretim	185	284,49	52630,50	35425,500	-1,689	,091	-,68
	Toplam	604						
	1. Öğretim	419	311,81	130650,00				
SED	2. Öğretim	185	281,41	52060,00	34855,000	-1,977	,048	-,80
	Toplam	604						

Tablo 5'teki analiz sonuçları incelendiğinde öğrencilerin öğretim türü değişkeni açısından öğretim elemanlarının; dikkat çekme ($U=33399,500$; $p<0.5$), hedeften haberdar etme ($U=33860,500$; $p<0.5$), önbilgileri hatırlatma ($U=34263,000$; $p>0.5$), sonuç etkinliğini düzenleme ($34855,000$; $p<0.5$) etkinliklerini gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde, anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Buna göre birinci öğretim öğrencileri, öğretim elemanlarını dikkat çekme ($\bar{x}=315,29$), hedeften haberdar etme ($\bar{x}=314,19$), önbilgileri hatırlatma ($\bar{x}=313,23$) ve sonuç etkinliğini düzenleme ($\bar{x}=313,23$) etkinliklerinde ikinci öğretim öğrencilerine oranla daha başarılı görmektedir. Öğrencilerin öğretim türü değişkeni

açısından ipuçları verme ($U=35259,500$; $p>0,5$), etkin katılım sağlama ($U=36977,500$; $p>0,5$), pekiştireç verme ($U=36417,000$; $p>0,5$), dönüt düzeltme ($35425,500$; $p>0,5$) etkinliğini gerçekleştirme sıklıkları ile ilgili öğretim elemanlarına dair görüşlerinde ise anlamlı bir fark görülmemektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinliği gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinin ortalamaları incelenmiştir. İncelemede öğretim elemanlarının *dikkat çekme* etkinliğini tüm değişkenlere göre *çok az*, *hedeften haberdar etme* etkinliğini ise üniversite, kadın ve birinci öğretim değişkenine göre *sıkça* gerçekleştirdiği görülmektedir. Hedeften haberdar etme etkinliği ile ilgili sonuç Şahin'in yapmış olduğu araştırma ile örtüşmektedir.¹⁸ Dikkat çekme ile hedeften haberdar etme etkinlikleri, öğrencilerin derse ilgilerini çekmek ve ders hakkında meraklarını uyandırmak için dersin giriş kısmında düzenlenen iki önemli etkinlik olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Dersin giriş kısmında öğrencilerin derse dikkatlerinin çekilmesi ve derse karşı meraklarının uyandırılması ile öğrenciler için kalıcı öğrenmeler sağlanabileceğini söylemek mümkündür. Diğer etkinliklere incelendiğinde öğretim elemanları, *hedeften haberdar etme* etkinliğini erkek öğrenciler ve ikinci öğretim değişkenine göre *ara sıra* gerçekleştirmektedir. Öğrencilere göre öğretim elemanları üniversite, cinsiyet ve birinci öğretim değişkenleri açısından *önbilgileri hatırlatma*, *ipuçları verme*, *etkin katılımı sağlama*, *pekiştireç verme*, *dönüt düzeltme* ve *sonuç etkinliklerini düzenleme* etkinliklerini *ara sıra* gerçekleştirmektedir. Etkin katılımı sağlama etkinliğini ise ikinci öğretim değişkenine göre *çok az* gerçekleştirmektedir. Güneş'in ilahiyat fakültesi öğretim elemanlarının derslerde materyal kullanmalarına dair yapmış olduğu çalışmanın sonuçları, öğretim elemanlarının öğretimsel etkinlik gerçekleştirme yeterlikleri açısından araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir.²⁰ Eğitim sürecinde okul, sınıf ortamı, öğretmenlerin sahip oldukları yetkinlikler ve öğretim nitelikleri gibi faktörler, öğrenci başarısını etkileyen önemli etkenler olarak kabul edilmektedir. Boolom yapılan araştırmalarda okul, sınıf ortamı ve öğretmen niteliklerinin eğitim-öğretim sürecinde %5'lik bir etkiye sahip olduğunun tespit edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca sınıf içi öğretimsel etkinlikleri de kapsayan öğretim niteliklerinin öğrenci başarısına etkisinin önemli olduğunu belirtmektedir.²¹ Bu, öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlikleri gerçekleştirebilme sıklıklarının önemini ortaya koymaktadır.

Üniversite değişkenine göre öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarına dair öğrenci görüşlerinde anlamlı bir fark görülmemektedir. Tüm etkinlikler incelendiğinde öğrencilerin öğretim elemanlarının dikkat çekme etkinliğini gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri lehine az da olsa bir fark olduğu görülmüştür. Bu bulgudan hareketle Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine oranla, öğretim elemanlarını sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarında daha az başarılı gördüklerini söylemek mümkündür. Bulgular incelendiğinde her iki üniversite öğrencilerinin öğretim elemanlarını hedeften haberdar etme etkinliğini gerçekleştirme sıklığında eşit derecede başarılı buldukları görülmektedir. Bu bulgular Şahin'in yapmış olduğu araştırma sonucu ile örtüşmektedir.²² Hedeften haberdar etme etkinliğinin gerçekleştirilmesi konusunda her iki araştırma sonucunun aynı çıkması, öğretim elemanlarının hedeften haberdar etme etkinliğini gerçekleştirme sıklığı açısından benzer yetkinliklere sahip olduklarını göstermektedir. Hedeften haberdar etme etkinliği, öğrencinin derse karşı güdülenmesini sağlayan önemli bir etkinlik olarak kabul edilmektedir.²³ Dolayısıyla bu etkinliğin ortalamasının yüksek çıkmasının önemli bir bulgu

¹⁸ Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)", 507.

¹⁹ Ahmet Eskicumalı, "Öğrenme-Öğretme Modelleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçüköğlü (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 134.

²⁰ Güneş, "İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları".

²¹ Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 111-112.

²² Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)", 507.

²³ Eskicumalı, "Öğrenme-Öğretme Modelleri", 134.

olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Yapılan analizler incelendiğinde İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretim elemanlarını sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine oranla daha az başarılı gördükleri sonucuna varılabilir. Öğrencilerin üniversite deışkenine göre öğretim elemanlarını başarılı gördükleri etkinlik sınıf içi öğretimsel etkinliklerden Dicle Üniversite İlahiyat Fakültesi öğrencileri lehine dönüt düzeltme etkinliğidir. Öğrenme sürecinde öğretmen ile öğrenci arasında önemli bir ekileşim unsuru sayılan dönüt düzeltme etkinliği, öğrenme eksiklerinin giderilmesinde önemli bir rol üstlenmektedir.²⁴ Öğretim elemanlarının öğretmenlik davranışlarını göstermeleri ile ilgili çalışmalar incelendiğinde öğretim elemanlarının önemli bir oranının (%40) dönüt düzeltme etkinliğini gerçekleştiremediği görülmektedir.²⁵ Dönüt düzeltme etkinliğinin öğrencilere öğrenme eksikliklerinin bildirilmesi ve gerekli önlemlerin alınması için hayati bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira kendilerine eksik öğrenmeleri ile ilgili dönüt verilen öğrencilerin, öğrenme açısından eksik oldukları noktalarda yeni çalışma stratejilerini geliştirme olanağını bulabilecek ve bu stratejiler ile öğrenme eksikliklerini de tamamlama fırsatı elde edebileceklerdir.²⁶

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin cinsiyet değişkeni açısından görüşlerinin karşılaştırılma sonuçları incelendiğinde yalnızca hedeften haberdar etme etkinliğini gerçekleştirme sıklıklarında kadın öğrenciler lehine anlamlı bir fark çıkmaktadır. Buna göre kadın öğrenciler hedeften haberdar etme etkinliğini gerçekleştirme sıklıklarında öğretim elemanlarını başarıyla görürken erkek öğrenciler öğretim elemanlarını hedeften haberdar etme etkinliğinde kadın öğrencilere oranla daha az başarılı görmektedir. Bu sonuç, Şahin'in öğrenci görüşlerine başvurarak yapmış olduğu çalışma ile cinsiyet değişkeni açısından çelişmektedir. Öğrencilerin cinsiyet değişkeni açısından öğretim elemanlarının öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları ile ilgili görüşlerinde hedeften haberdar etme etkinliği dışındaki tüm etkinliklerde anlamlı bir fark çıkmamaktadır. Şahin'in yapmış olduğu çalışmanın sonucu araştırmada çıkan bu sonuç ile örtüşmektedir.²⁷ Bulgular detaylı incelendiğinde öğretim elemanlarının tüm sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarında kadın öğrenciler tarafından erkek öğrencilere oranla az bir farkla daha başarılı görüldükleri söylenebilir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğrenim türü değişkeni açısından görüşleri incelendiğinde dikkat çekme, hedeften haberdar etme önbilgileri hatırlatma ve sonuç etinliklerini gerçekleştirme sıklıkları açısından öğrenci görüşlerinde anlamlı farklar çıktığı görülmektedir. Buna göre birinci öğretim öğrencileri öğretim elemanlarını, dikkat çekme, hedeften haberdar etme, önbilgileri hatırlatma ve sonuç etkinliklerini gerçekleştirme sıklıklarında ikinci öğretim öğrencilerine oranla daha başarılı görmektedir. Bu sonuçlar Balı'nın öğretim elemanlarının yeterliliklerine dair yaptığı çalışma ile bazı noktalarda örtüşmektedir.²⁸ Balı'nın yaptığı çalışmada öğrencilerin öğretim elemanlarının öğretim yeterliliklerine dair görüşlerinde öğrenim türü değişkeni açısından anlamlı bir fark bulunmamakla beraber öğrenciler, öğretim elemanlarını öğretimsel yetkinlik açısından yetersiz görmektedir. Öğrencilerin öğrenim türü değişkeni açısından öğretim elemanlarının etkin katılımı sağlama, ipuçları verme ve dönüt düzeltme etkinliklerini gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde anlamlı bir fark çıkmadığı görülmektedir.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre ilahiyat fakültesi öğrencileri, öğretim elemanlarını sınıf içi öğretimsel etkinliklerden olan *hedeften haberdar etme* etkinliğini gerçekleştirme sıklığı konusunda yetkin görmektedir. Öğrenciler öğretim elemanlarını hedeften haberdar etme dışındaki tüm etkinlikleri gerçekleştirme sıklıklarında yetkin görmemektedir. Elde edilen sonuçlar Şahin'in öğretim elemanlarının öğretimsel davranışlarının incelenmesine dair yapmış olduğu çalışmanın sonuçları ile

²⁴ Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 125.

²⁵ Mustaf Durmuşçelebi, "Dünden Bugüne Öğretim Üyelerinin Öğretmenlik Davranışlarının Değerlendirilmesi", *Turkish Studies* 12/17 (2017), 155-178.

²⁶ Eskicumalı, "Öğrenme-Öğretme Modelleri", 125-126.

²⁷ Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)", 507-510.

²⁸ Balı, *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarının Öğretimsel Yeterliliklerine İlişkin Algıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*, 68.

örtüşmektedir.²⁹ İlahiyat fakültesi öğrencilerinin üniversite değişkeni açısından, öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarına dair görüşlerinde anlamlı bir fark çıkmamaktadır. Öğrencilerin cinsiyet ve öğrenim türü değişkenlerine göre bazı etkinliklere dair görüşlerinde, anlamlı farklar ortaya çıkmaktadır. Bu bulgulardan hareketle öğretim elemanlarının öğrenciler tarafından sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıkları açısından yeterli görülmediği sonucuna ulaşılabilir. Araştırmada elde edilen sonuçların, ilahiyat fakültesi öğretim elemanlarına dönüt sağlaması ve din eğitimi alanında yapılacak çalışmalara veri sunması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu sonuçlar daha önce ilahiyat fakülteleri öğretim elemanlarının öğretimsel etkinlik gerçekleştirme yeterlikleri ile ilgili yapılan çalışmalar ile birçok açıdan örtüşmektedir. Zira ilahiyat fakültelerindeki öğretim elemanlarına yönelik yapılan başka çalışmalarda öğrencilerin, öğretim elemanlarını pedagojik yeterlilik alanına giren birçok yetkinlik alanında yetersiz gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.³⁰ Diğer fakültelerde öğretim elemanlarının pedagojik yeterlik alanına giren yetkinlikler hakkında yapılan çalışmalarda da, öğrencilerin öğretim elemanlarını öğretimsel etkinlikler gerçekleştirme açısından yetkin kabul etmediği sonucuna varılmıştır.³¹ Evran, Acar ve arkadaşlarının³² 117 öğretim elemanı ile yaptıkları bir çalışmada öğretim elemanlarının dersi planlama, sınıf yönetimi, zaman yönetimi, öğretimsel etkinlik gerçekleştirme, teknolojiyi kullanma, ölçme ve değerlendirme gibi pek çok alanda eğitim görme ihtiyacı duydukları sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlar, üniversitelerde eğitim-öğretim faaliyetlerinden sorumlu olan öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlikleri de kapsayan pedagojik açıdan yetkinlik kazanmalarının gerekliliğini göstermesi açısından önemlidir.

Öğretim elemanlarının ilahiyat fakültelerinde etkili eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmelerine yönelik önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İlahiyat fakültelerinde istihdam edilecek öğretim elemanlarının diğer yeterlik alanlarının yanı sıra sınıf içi öğretimsel etkinlikleri de kapsayan pedagojik yetkinlik açısından yeterlikleri dikkate alınabilir.
2. İlahiyat fakültelerinde görev yapmakta olan öğretim elemanlarının sınıf içi öğretimsel etkinlik gerçekleştirme sıklıklarını etkileyen faktörlerin tespiti için ayrıntılı çalışmalar yapılabilir.
3. İlahiyat fakültesi öğrenci görüşlerinde cinsiyet ve öğrenim türü değişkenleri açısından ortaya çıkan anlamlı farkların nedenleri araştırılabilir.
4. İlahiyat fakültelerinde eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmekte olan ve herhangi bir pedagojik formasyona sahip olmayan öğretim elemanlarına pedagojik yetkinlik kazandırabilecek eğitim programları düzenlenebilir.

Kaynakça

Acar-Çiftçi, Yasemin. "Gagne'nin Öretim Durumları Modeli". *ResearchGate*. Erişim 10.08. 2022.

²⁹ Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)", 499-515.

³⁰ Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri"; Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)"; Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)"; Güneş, "İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları"; Mehmet Ali Kirman - Rıdvan Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.

³¹ Şen - Erişen Yavuz, "Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Öğretim Elemanlarının Etkili Öğretmenlik Özellikleri"; Şahin, "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)"; Balı, *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarının Öğretimsel Yeterliklerine İlişkin Algıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*; Aydın - Akar, "Öğretim Elemanlarının Mesleki Yeterliklerini Gerçekleştirme Düzeyleri İle Öğrencilerin Akademik Motivasyonu Arasındaki İlişki"; Durmuşçelebi vd., "Öğretim Elemanlarının Öğretmenlik Davranışlarını Gösterme Sıklığı"; Alimbekov vd., "Üniversite Öğretim Elemanlarının Pedagojik Yeterlikler Konusunda Yaşadıkları Zorluklar ve Eğitim İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi".

³² Evran Acar vd., "Öğretim Elemanlarının Pedagojik Formasyon İhtiyacı", *İconte* (2010).1028-1040

<https://www.researchgate.net>

- Alimbekov, Akmatkali vd. “Üniversite Öğretim Elemanlarının Pedagojik Yeterlikler Konusunda Yaşadıkları Zorluklar ve Eğitim İhtiyaçlarının Değerlendirilmesi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 82–97. <https://doi.org/10.33206/mjss.751968>
- Ayas, Alipaşa. “Eğitimle İlgili Temel Kavramları”. *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Haluk Özmen - Durmuş Ekiz. Ankara: Pege Akademi, 2. Basım., 2014.
- Aydın, Hüseyin Akar Savaş. “Öğretim Elemanlarının Mesleki Yeterliklerini Gerçekleştirme Düzeyleri İle Öğrencilerin Akademik Motivasyonu Arasındaki İlişki”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1344-1352.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aydiner, Nurettin. “Eğitim Programı ve Öğretim”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçüköğlü. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Balı, Onur. *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarının Öğretimsel Yeterliklerine İlişkin Algıları ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://tez.yok.gov.tr>
- Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım., 2016.
- Durmuşçelebi, Mustaf. “Dünden Bugüne Öğretim Üyelerinin Öğretmenlik Davranışlarının Değerlendirilmesi”. *Turkish Studies* 12/17 (2017), 155–178.
- Durmuşçelebi, Mustaf vd. “Öğretim Elemanlarının Öğretmenlik Davranışlarını Gösterme Sıklığı”. *OPUS © Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*- 6/11 (2016), 367-386.
- Eskicumalı, Ahmet. “Öğrenme-Öğretme Modelleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçüköğlü. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Evrar Acar, Filiz vd. “Öğretim Elemanlarının Pedagojik Formasyon İhtiyacı”. 2010. t: <https://www.researchgate.net/publication/353236767> Son Erişim 10.03.2023
- Güneş, Adem. “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”. *Darulfunun İlahiyat* 29/1 (2018), 71–93. <https://doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0003>
- Israel, Glenn D. “Determining Sample Size”. *Fact Sheet PEOD*, 1–5.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 36. Basım., 2020.
- Kirman, Mehmet Ali - Demir, Rıdvan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği”. *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1–21. <https://dergipark.org.tr/en/pub/antakiyat/issue/40370/450322>
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Koç, Ahmet. “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2003), 25–64. <https://doi.org/10.15370/muifd.39209>
- Köylü, Mustafa. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/ (2013), 21–44.
- Krejcie, Robert V. - Morgen, Daryle W. “Using Methods of Data Collection” 38/ (2018), 127–153. <https://doi.org/10.1891/9780826138446.0006>
- Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169–208. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

- Özbek, Ramazan. "Öğrenme-Öğretme Süreci". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 172-217. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2017. <https://doi.org/10.14527/9786053189886>
- Özenç, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (2017), 1-30. <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>
- Şahin, Mehmet. "Üniversite Öğretim Elemanlarının Sınıf İçi Öğretimsel Davranışlarına Yönelik Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (Çankırı Karatekin Üniversitesi Örneği)". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 499-515.
- Saykal, Ahmet - Uluçınar Sağır, Şafak. "Türkiye' de Öğretmen Yeterlikleri ve Teknolojik Pedagojik Alan Bilgisi Araştırmaları". *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2021), 115-137.
- Şen, H. Şenay - Erişen Yavuz. "Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Öğretim Elemanlarının Etkili Öğretmenlik Özellikler". *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 99-116.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/issue/32024/546280>
- YK. Yükseköğretim Kanunu (Kanun No: 2547). *Resmi Gazete* 17506 (6.11.1981). Erişim 10.08.2022. <https://www.mevzuat.gov.tr> ›



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 283-296

Anaerkil Müslüman Toplum: Minangkabaular

Matriarchal Muslim Society: The Minangkabaus

Cennet Ceren ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Muş/Türkiye

Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Sufism, Muş/Türkiye

ceren.cavus@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6042-4273

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1576714>

Atıf / Citation: Öztürk, Cennet Ceren. “Anaerkil Müslüman Toplum: Minangkabaular”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 283-296.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Endonezya'nın Sumatra Adası'nda bulunan Minangkabau topluluğu, dünya üzerindeki en büyük anaerkil toplum olarak dikkat çekmektedir. Nüfusu yaklaşık 8 milyon olan bu topluluğun büyük bir kısmı Müslümandır. Anaerkil bir toplum yapısının İslam ile bir arada olabilmesi, ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünebilir. Ancak Minangkabau topluluğunun tarihini incelediğimizde, bu iki yapının nasıl bir arada var olabileceğini anlamamıza yardımcı olacak pek çok ilginç örnek ve gelişme bulabiliriz. Minangkabau halkının kökeni, 12. yüzyıl ortalarına kadar uzanır. Efsaneye göre, Koto Batu Kralı 12. yüzyılda vefat ettiğinde geriye üç karısı ve üç küçük oğlu kalmıştır. Kralın ilk eşi Puti İndo Jalitu, çocuklarının bakımını ve krallığın yönetimini üstlenmiş ve bu durum, anaerkil bir toplum düzeninin temellerinin atılmasına yol açmıştır. Minangkabau halkı başlangıçta animist bir inanca sahipken, zamanla Budizm ve Hinduizm gibi farklı dinler ve kültürlerle de tanışmışlardır. 15. yüzyılın sonlarına doğru ise, Minangkabau toplumu İslam'ı kabul etmeye başlamıştır. İslam'a geçiş süreciyle birlikte, topluluk daha önceki alışkanlıklarından, İslam'a aykırı olan tavuk dövüşleri, kumar, içki gibi aktivitelerden uzak durmaya başlamıştır. Minangkabau kültüründeki en önemli dönüşüm, 19. yüzyıl ortalarında gerçekleşmiştir. 1837 yılında, din alimleri, geleneksel liderler ve yerel akıl kişiler bir araya gelerek Minangkabau kültürünü İslam hukukuna dayandırma kararı almışlardır. Bu dönemde, "Adet/örf şeriat üzerine kuruludur, şeriat Kur'an üzerine kuruludur" ilkesi benimsenmiştir. Minangkabau toplumu, böylece kendisini "sosyal düzeni ve hükümeti peygamberlerin zamanındakiyle aynı olan bir İslam ülkesi" olarak tanımlamaya başlamıştır. Bu değişim hem toplumsal yapıyı hem de dini anlayışı etkilemiş, Minangkabau halkının hem geleneksel değerlerini korumasına hem de İslam'a uygun bir yaşam biçimi geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Minangkabau toplumu, özellikle soy, evlilik ve miras konularında belirgin bir anaerkil yapıya sahiptir. Ailede soy anneden geçer ve çocuklar annelerinin soyadını alır. Miras, sadece kız kardeşler arasında paylaşılır ve kadınlar, aile içindeki mülkiyetin kontrolünü ellerinde bulundurlar. Kadınlar toplumsal törenlerde çok önemli bir rol oynar; düğünler, hasat kutlamaları ve kabile lideri seçimi gibi etkinliklerde liderlik, genellikle kadınların elindedir. Aslı Minangkabau kültürüne göre evin reisi, ailedeki erkek değil, kadındır. Aile yapısı, genellikle kadınlar, evli ya da bekar kızlar ve kız torunlardan oluşur. Evlilik söz konusu olduğunda, kadınlar başlık parası öder ve damat, karısının evine taşınır. Koca, karısının evinde misafir gibi yaşamaktadır. Minangkabau toplumu, pek çok antropolog ve araştırmacı tarafından son derece ilgi çekici bulunmuştur. Hem dünyanın en büyük anaerkil topluluklarından biri olarak görülmeleri hem de İslam'ı benimsemiş olmaları onları benzersiz kılar. Minangkabau halkı, kültürel miraslarını İslam ile harmanlayarak kendi toplumsal yapılarında önemli bir denge oluşturmuşlardır. Bu çalışma, Minangkabau'nun anaerkil kültürünü ve bu kültürün İslam ile nasıl bir arada var olduğunu inceleyerek, toplumların geleneksel ve dini yapılarının nasıl birbirini dönüştürdüğünü tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî antropoloji, Minangkabau, Anaerkil, Anaerki, İslam, Müslüman

Abstract

The Minangkabau community, located on the island of Sumatra in Indonesia, is the largest matriarchal society in the world. With a population of around 8 million, most of this community is Muslim. The combination of a matriarchal social structure with Islam may initially appear contradictory. However, when examining the history of the Minangkabau people, we can find many interesting examples and developments that help us understand how these two structures coexist. The origins of the Minangkabau people date back to the mid-12th century. According to legend, when King Koto Batu passed away in the 12th century, he left three wives and three young sons behind. The king's first wife, Puti Indo Jalitu, was responsible for raising the children and governing the kingdom, laying the foundations for a matriarchal society. Initially animist, the Minangkabau people gradually encountered various other religions and cultures, including Buddhism and Hinduism. By the late 15th century, the Minangkabau society began to embrace Islam. As they converted to Islam, the community distanced itself from practices that conflicted with the religion, such as cockfighting, gambling, and alcohol. The most significant transformation in Minangkabau culture occurred in the mid-19th century. In 1837, religious scholars, traditional leaders, and local wise people came together and decided to base Minangkabau culture on Islamic law. During this period, the principle of "Custom is based on Sharia, and Sharia is based on the Quran" was adopted. Consequently, the Minangkabau community began to define itself as "an Islamic country with a social order and government that is the same as that in the time of the prophets." This shift influenced both the social structure and the religious understanding, allowing the Minangkabau people to preserve their traditional values while adopting a lifestyle aligned with Islamic principles. The Minangkabau community has a

distinct matriarchal structure, particularly regarding lineage, marriage, and inheritance. In Minangkabau society, lineage is passed through the mother, and children take their mother's surname. Inheritance is distributed only among sisters, and women hold control over property within the family. Women play an important role in societal ceremonies; leadership in events such as weddings, harvest celebrations, and the selection of tribal leaders is typically in the hands of women. According to traditional Minangkabau culture, the head of the household is not the man, but the woman. The family structure typically consists of women, married or unmarried daughters, and granddaughters. In marriage, women pay a dowry, and the husband moves into his wife's home, where he lives as a guest. The Minangkabau community has drawn significant interest from anthropologists and researchers. Regarded as one of the largest matriarchal communities in the world and a Muslim society, they are unique. By blending their cultural heritage with Islam, the Minangkabau people have created a significant balance in their social structure. This study aims to explore the matriarchal culture of the Minangkabau and discuss how this culture coexists with Islam, examining how traditional and religious structures can mutually transform societies.

Keywords: Religious anthropology, Minangkabau, Matriarchal, Matriarchy, Islam, Muslim

Minangkabaular Kimdir?

Minangkabaular Endonezya'daki Batı Sumatra adasında yaşayan bir topluluktur. Nüfusları 8 milyon civarında olan topluluk üyelerinin 4,2 milyonu Batı Sumatra'da yaşamaktadır.¹ Nüfusun büyük bölümü Müslümandır. Minangkabau dili konuşurlar; bu dil Malaycaya çok benzemekle beraber Arapça, Farsça, Sanskritçe ve Tamilce kelimeleri de barındırmaktadır. Okullarda Malayca dili öğretilmektedir.² Temel gelir kaynakları tarım, ahşap oymacılığı, dokumacılık ve metal işlemeciliğidir. Minangkabau (kısaca Minang) dünya genelinde *songket* bezi ile meşhurdur.³ Dünyanın en lezzetli yemeklerinden biri kabul edilen *rendang* da bu topluma aittir.⁴ Evleri manda boynuzuna benzeyen çatılarıyla dikkat çekicidir.⁵

Bir iddiaya göre Minangkabau kelimesi "manda zaferi" anlamına gelir fakat Minangkabaular bu kelimenin *müminen kenebeviyye* yani peygamber gibi mümin cümlesinin kısaltılmışı olduğunu belirtirler. Kendilerini "sosyal düzeni ve hükümeti peygamberlerin zamanındakiyle aynı olan bir İslam ülkesi" olarak nitelendirirler.⁶ Bölgede hem erkeklerin hem de kadınların büyük çoğunluğu günde beş vakit namaz kılar, Ramazan ayında oruç tutar ve hayatlarında en az bir kez Mekke'ye kutsal hac yapma arzusunu dile getirirler. Kadınların büyük bir bölümü başörtüsü takar.

Minangkabaular "İslami ticaret toplumu" olarak anılmaktadır. İslam'daki eşitlik ve bağımsızlık Minangların anahtar ahlakî ilkeleridir ve bu nedenle bağımsız ve eşitlikçi bir ortamda ticaret yapılmaktadır.⁷ İslam'ın temel prensiplerine göre hareket ettikleri için de güvenilir bir ticaret toplumu olarak tanınmışlardır. Endonezya'daki en ekili topluluk olarak da bilinirler. Eğitime çok önem verdikleri için Minanglar Endonezya'daki eğitimli mesleklerde yaygın bir şekilde temsil edilmektedir. Endonezya Cumhuriyeti'nin kurucu ortağı Mohammad Hatta, Singapur'un ilk Başkanı Yusof bin Ishak ve Malezya'nın ilk Yüce Devlet Başkanı Yang di-Pertuan Agong Minangtır.⁸ Ahmet Hatip el-

¹ Lyn Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal? Cultural Resilience and Vulnerability Among the Matrilineal and Muslim Minangkabau in Indonesia", *Matrilineal, Matriarchal, and Matrifocal Islam The World of Women-Centric Islam*, ed. Abbas Panakkal, Nasr M Arif (Switzerland: Springer Nature, 2024), 3.

² Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 8:30-10:25.

³ Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 24:00-25:38.

⁴ Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 23:23-23:30. Bu özel yemek, özellikle 2011 ve 2017'de CNN'in Dünyanın En İyi 50 Yemeği listesinde CNN anketi tarafından En İyi Yemek olarak taçlandırıldıktan sonra, dünyaca ünlü yemeklerden biridir. (https://en-m-wikipedia-org.translate.google/wiki/Minangkabau_people?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=tr&_x_tr_hl=tr&_x_tr_pto=tc)

⁵ Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 10:28-11:00.

⁶ Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 5:03-7:00.

⁷ Gregory Simon, *Caged in on the Outside Moral Subjectivity, Selfhood, and Islam in Minangkabau, Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014), 38.

⁸ Minangkabau Halkı, Wikipedia, (10.10.2024).

Minankabawi Mekke'deki ulu camide imamlık yapan ilk Arap olmayan kişidir. Muhammed Natsir Dünya Müslüman liginin (*World Muslim Congress*) başkanı olarak görev yapmıştır.⁹ Minanglar aynı zamanda Endonezya'nın yazın ve sinema alanında da söz sahibidir.

Minanglar bağımsızlıkları ile övünen bir toplumdur. Kendileri hakkında "üzerlerine basıldığında yukarda olurlar, kafeslendiklerinde dışarda olurlar"¹⁰ diyerek baskıya maruz kalmanın doğalarına uygun olmadığını ifade ederler. Yönetimdeki ilkeleri ise şudur: Bir yönetici yönettiği topluma yakın olmalıdır ve bir hata yaptığında eleştirilmeye hazır olmalıdır. Bu ilke gereğince diktatör ya da totaliter bir yöneticiyi kabul etmezler. Toplumdaki tüm vatandaşlar aynı hak ve sorumluluklara sahiptir ve eşit kabul edilirler. Bu felsefe sayesinde Minanglar siyaset, ekonomi, kültür ve din alanında pek çok güvenilir lider yetiştirmiş, 20. yüzyıl boyunca Malay takımadalarında en çok lider ve öncü figür üreten etnik grup olmuştur.¹¹ Öyle ki Minanglar görece küçük bir topluluk olmasına rağmen *Tempo* Dergisinin 2000 Yeni Yıl Özel Sayısına göre 20. yüzyılın en etkili 10 Endonezyalılarından 6'sı Minangdır.¹²

Minangkabuların belki de en ilgi çekici özelliği anasoylu olmasıdır. Mülkiyetin, aile adının ve toprağın anneden kızı geçtiği dünyadaki en büyük anaerkil toplum olarak görülürler.¹³ Bu kültürün başlangıcına dair bir efsaneye göre 12. yüzyılda Koto Batu krallığını kuran Maharajo Drajo isimli kralın ölümünden sonra onun yerini alan karısı Puti İndo Jalitu çocukların bakımını ve krallık yönetimini üstlenerek anasoylu toplumun temelini atmıştır.¹⁴ 14. yüzyılda Javalı Minang hükümdar Adityawarman, Minangkabau krallığını ele geçirince babasoylu mirası dayatmış fakat başarılı olamamıştır.¹⁵ İslam'ın bölgeye hakim olmasından sonraki süreçlerde de anasoylu kültürü değiştirme girişimleri olmuş fakat hepsi sonuçsuz kalmıştır. İslam ile anasoylu miras anlayışının bağdaştırmış olmaları Minangları antropolojik olarak ilgi çekici hale getirmektedir.

Adat

Minanglar Minangkabau olmaktan gurur duyarlar ve "adat" olarak ifade ettikleri geleneksel kültürleri ile kendilerini Endonezya'nın geri kalan kısmından ayırırlar.¹⁶ Ahlaki ölçülere uymayan (kumar gibi) ya da özellikle Minang kültürüne has olmayan (cep telefonları gibi) uygulamalar adat sayılmaz. Akrabalık sistemi, mülkün yönetimi ve çatışma çözümü hakkındaki kurallar, uygun sosyal etkileşimin normları, geleneksel tarihî hikayeler, ritüel konuşmaları ve geleneksel deyişler adatın kapsamındadır.¹⁷ Minang antropologlar adat kelimesinin kültüre karşılık geldiğini iddia ederler.¹⁸

Minangkabau adat'ı (sosyal organizasyon, gelenek ve görenek) ayırt edicidir: Minangkabau sosyal organizasyonunun özü, köyün (*nagari*) akrabalık, grup bağlılığı ve mirası düzenleyen anasoylu mirası olan *adat pusako*'dur.¹⁹ Geçmişte Minangkabau dünyası oldukça özerk görünen köy devletleri olan *nagari*'lerden oluşuyordu. Nüfus anasoylu olarak örgütlenmişti; *nagari*, *nagari*'de ikamet eden anasoylu liderler olan kabile şefi *panghulu* tarafından yönetiliyordu. 14. yüzyılda Sumatra'nın doğu kıyısında gelişen büyük imparatorluklardan birini Batı Sumatra'ya kadar genişleten Prens

⁹ Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024), 20:26-20:50.

¹⁰ Simon, *Caged in on the Outside*, 56.

¹¹ Minang Cultural, "All about Minangkabau Culture: This unique, adapting old culture" *YouTube* (10.10.2024), 3:35-4:05.

¹² Minang Cultural, "All about Minangkabau Culture: This unique, adapting old culture" 4:35-4:47

¹³ Rathina Sankari, "En Büyük Anaerkil Toplum Nasıl Yaşıyor?", *BBC News* (22 Eylül 2016). Minangların anaerkil olup olmadığı ileride tartışılacaktır.

¹⁴ Rathina Sankari, "En Büyük Anaerkil Toplum Nasıl Yaşıyor?", *BBC News* (22 Eylül 2016).

¹⁵ Peggy Reeves Sanday, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy* (Ithaca: Cornell University Press, 2002), 17.

¹⁶ Simon, *Caged in on the Outside*, 40.

¹⁷ Simon, *Caged in on the Outside*, 41.

¹⁸ Simon, *Caged in on the Outside*, 40.

¹⁹ Franz and Kebeet von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity: The Nagari from Colonisation to Decentralisation* (New York: Cambridge University Press, 2013), 11.

Adityawarman tarafından bir krallık kuruldu. Krallık daha sonra üç makama devredildi; *Raja Alam*, yani Dünyanın Kralı, *Raja Adat* yani Geleneklerin Kralı ve *Raja Ibadat* yani Din Kralı. Bu krallıklar hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla beraber babasoylu devam ettikleri biliniyor.²⁰ Söz konusu krallıklar köylere nüfuz edemedi ve yönetim köy devletlerinde oldu. Bu nedenle anasoylu örgütlenme varlığını sürdürdü. Kabile şefleri erkekti fakat bu unvanları onlara ablaları sayesinde veriliyordu. Köye hâkim olan en büyük annenin erkek kardeşi kabileyi siyasi olarak yönetme yetkisine sahipti.

Minangkabau toplumu anne akrabalarına göre organize edilmiştir. En küçük birim olan aile bir anne ve çocuklarından oluşur. Üç ya da dört nesil kadın bu evde toplu olarak yaşarlar. Sosyal olarak son derece canlı olan bu büyük evlerde kadınlar için güvenli ve istikrarlı bir ortam bulunur. Anayersel (*matrilocal*) yerleşim kadınlar için çocuk bakımı, ev işi paylaşımı ve güvenlik açısından pek çok avantaj sağlamaktadır. Kadınların kendi evleri üzerine hakimiyeti vardır ve genellikle ev ekonomisini onlar yönetir. Yaşlı, hasta ve engelli aile bireylerine kadınlar bakarlar ama bunu genellikle iş birliği içinde yaparlar; dolayısıyla yaşlı bakımı Minanglar için bir sorun teşkil etmemektedir.²¹

Evlenen kızın kocası kızın annesinin evine gelir. Erkek burada misafirdir, ailenin bir parçası kabul edilmez.²² Bir Minangkabau erkeğinin gerçekten kendisine ait olduğunu söyleyebileceği bir evi ya da yeri yoktur. Minang erkeğinin görev ve sorumlulukları kendi kız kardeşine ve onun çocuklarına karşıdır ki onlar da adamın annesinin evinde yaşamaktadır.²³

Minang toplumunda bir kurum olarak “dayılık” çok önemlidir. *Mamak* dayı demektir ve *mamaklık* grup liderliğini ifade eder. *Mamak* olmak grup üyeleri üzerinde otoriteyi ve grubun temsilini içerir. Ailenin *nagari*'de temsili *mamak* aracılığı ile olur. Grubun farklı grupların üyeleriyle olan ilişkisinden grup içi tüm mülkiyet işlemlerine kadar *mamak*'ın varlığına ve onayına ihtiyaç vardır.²⁴ *Mamak* ailenin en yaşlı anasoylu akrabasıdır, yetkin ananın erkek kardeşidir.²⁵

Geleneksel olarak çocuklara dayıları bakmaktadır,²⁶ fakat oğlan çocuklar 7 yaşına geldiklerinde evlerini terk edip bir *surau*'da yaşamaya başlarlar. Burası oğlanların büyük erkeklerden okuma yazmayı, Kur'an okumayı, basit matematik ve diğer hayatta kalma becerilerini öğrendikleri köyün erkek evidir. Burada oğlanlara *silek* olarak adlandırılan geleneksel Minangkabau savunma sanatı öğretilir. Ergenlik çağına geldiklerinde ise memleketlerini terk edip okullarda veya memleketlerinin dışındaki deneyimlerle hayatı öğrenmeye teşvik edilirler. Bu zorunu göçe *merantau* denir. Buradaki amaç erkeklerin yetişkin olduklarında topluma yararlı olabilmeleri, dayı (*mamak*) olduklarında bu vazifeyi ifa edebilmeleri, büyük dayılar meclisi (*ninik-mamak*) üyesi olduklarında ise aileyi veya köyü/bölgeyi (*nagari*) yönetmek için düşüncelerini ve deneyimlerini katabilecek yeterliliğe erişmeleridir. Bu gelenek, Endonezya'nın birçok şehrinde ve kasabasında Minang topluluklarının bulunmasına neden olmuştur. Fakat çekirdek ailelerin Minanglar arasında da yaygınlaşmasıyla söz konusu uygulamalar zayıflamaya başlamıştır.

Mamaklık, otoritenin verildiği tek bireyselleştirilmiş toplumsal konum değildir. *Mamak*'ın yetkisi grubun temsilini tamamen kapsamaktadır, ancak grup içi konularda otorite aynı zamanda grubun en yaşlı kadını konumuna da verilmiştir. “Aile evinin güçlü direği” ve grubun miras aldığı mülk olan *harato pusako*'nun bulunduğu “sandığın güçlü kilidi” kadındır. Bu kadın evin en yüksek otoritesine sahiptir, ancak yetkisi sadece iç meselelerle sınırlı değildir. Çünkü en yaşlı kadın, mülkiyeti kontrol eden ve elinde bulunduran, grubun mallarının ve grubun mallarından elde edilmiş olabilecek fazlalığın

²⁰ Von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations*, 58.

²¹ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 20.

²² Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 17.

²³ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 19.

²⁴ von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations*, 82-3.

²⁵ Ridha Husnul Hayati, vd, “The Role of Mamak as Adult Educator in Family Strengthening in Modernization Era: Minangkabau Family in Indonesia”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 548, 101.

²⁶ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 62.

dağıtımında baskın söz sahibi olan kişidir.²⁷ Ancak genel olarak kadınlar grup liderliği ve dış temsilcilik görevini üstlenmezler. Eğer erkekler yoksa, bu işlev genellikle anasoyluluğa göre en yakın akraba olan grubun lideri tarafından üstlenilir.²⁸

Miras Meselesi

Minang adatına göre gayri menkuller kolektif olarak anasoylu kabilelere aittir. Annenin soyundan gelen kadınlara aktarılan bu mülkler (*harato pusako*) satılamaz, ancak sonraki nesillere aktarılabilir ve mülkün ve gelirlerinin tasarrufu anneye aittir. Bu mülklerin dışında bireysel olarak edinilebilen özel mülkler vardır (*harato pancarian*). Bu araziler bir köyün %10 civarını oluşturur ve bunların mülkiyeti kişi olarak kadın, erkek ya da çifte ait olabilir.²⁹ Bu mülklerde bile kolektifleştirme diyebileceğimiz bir süreç işlemektedir, nitekim eskiden bir erkeğin mülkü annesinin soyuna geçerken şimdi ise karısı ve kızlarının soyuna geçmektedir.³⁰

Özetle söyleyecek olursak soy mülkleri anneden kızına geçiyor fakat kişi kendi emeğiyle edindiği mülkleri dilediğine verme hakkına sahip. Erkeklerin soy mülkleri üzerinde hak iddiası mümkün değil fakat kendi mülkleri üzerinde tasarruf hakkına sahiptir.³¹

Anaerkil mirası yönlendiren adattır ve böyle bir geleneğin İslam'ın ilkeleriyle çelişebileceği düşünülse de Minanglar bunun böyle olmadığı konusunda ısrarcıdır. Her ikisini de karşılamak için Minanglar yüksek ve düşük miras arasında bir ayırım yaparlar. "Yüksek miras" ev ve toprak da dahil olmak üzere kadınlar arasında geçen mülktür. "Düşük miras" bir babanın mesleki kazançlarından çocuklarına bıraktığı şeydir. Bu son miras, oğulların kızlardan iki kat fazla aldığı miras düzenlemesine sahip olan İslam hukukunu takip eder.³²

Kadınların korunması söylemi Minang adatının savunusu için temel alınırken İslam'da kadının yeri ile ilgili söylemler de kullanılmaktadır. Hem adat hem İslam kadını onurlandırmaktadır, korunması gereken "şerefli" bir konuma koymaktadır.³³ Minanglar İslam'da kadının kutsal kabul edildiğini iddia ederler, çünkü "Cennet annelerin ayakları altındadır" ve Hz. Muhammed iyi davranmaya en çok layık olan kişi olarak anneyi zikretmiştir. "Kadınlar olmadan hayat olmaz, bu nedenle kadınlara daha çok ayrıcalık verilmiştir."³⁴ Kadının yüksek konumu nedeniyle onun refahını sağlamak için miras yoluyla ekonomik güç kazanması gerektiği söylemi hakimdir.³⁵

Minangların anasoylu miras anlayışının İslam'la örtüşebilmesinin nedeni kanımca kadınların edindikleri mülkün bireysel değil kolektif olmasıdır. Kadının soydan edindiği mülk satılabilir ya da devredilebilir değildir, şahsi değil kolektife ait bir mülktür. Bu nedenle de ailenin bir güvencesi olarak görülmesi muhtemeldir. Ayrıca Minanglar eskiden erkeklerin anne babalarına bakmak yükümlülüğü yüzünden İslam hukukunda erkeklerin kızlardan daha fazla miras aldığını fakat şimdi (en azından kendi toplumlarında) anne babaya bakma yükümlülüğü kadında olduğu için bunun geçerli olmadığını savunurlar.³⁶ İslam hukukundaki hak, mülk, hibe, varis gibi kavramlar Minang adatında benimsenir. Anasoylu miras "varis" olarak değerlendirilir ve mülkle ilgili anlaşmazlıklar genellikle "hibe" ile çözülür.³⁷

²⁷ von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations*, 83-4.

²⁸ von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations*, 84.

²⁹ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 77.

³⁰ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 26.

³¹ Simon, *Caged in on the Outside*, 34.

³² Shapiro, Danielle, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society", *Daily Beast* (4 Eylül 2011).

³³ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 67.

³⁴ Sanday, *Women at the Center*, 19.

³⁵ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 23.

³⁶ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 27.

³⁷ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 28.

İslam Adat Birlikteliği

Minanglar çok dindar bir topluluktur. İslam adet için ve dolayısıyla Minang kimliği için asli kabul edilir.³⁸ Önceleri animist ve Budist bir kültüre sahip olan Minanglar, Müslümanların 15. yüzyılın sonlarında bölgeye ulaşmasıyla Müslümanlaştı.³⁹ 18. yüzyılda üç sufi tarikat Minangkabau'da yerleşmiş durumdaydı ve sufi İslam ile animistik gelenek bir arda bulunabiliyordu.⁴⁰

İslam'ın yaklaşık 1692'den itibaren Minangkabau bölgelerine yayılması Şattari şeyhi Burhaneddin Ulakan sayesinde olmuştur. 1784'te Tuanku Nan Tuo adlı Şattari sufi alim, Koto Tuo bölgesinin dinî başkanı olarak atandı. Köylüleri horoz dövüşü, kumar ve afyon gibi kötü alışkanlıklardan kurtulmaları için ikna ederdi, samimi bir Müslümandı. Çok sayıda öğrencisini bölgeyi çevreleyen çeşitli yerlere başkanlık etmek üzere görevlendirdi. Fakat öğrencilerinin çoğu Hac dönüşünde Vahhabî fikirleri yaymak için 19. yüzyılın Selefiyye hareketinin önemli öncülerinden biri olarak kabul edilen Padri hareketini başlattılar. Nan Tuo selefi Padri hareketinin radikal söylemlerini, fanatizmini ve militan şiddetini tasvip etmiyordu. Bu nedenle Padriler onun köyüne saldırıp oğullarını öldürdüler. Tuanku Nan Renceh aşırı bir Vahhabî militanıydı, kadınları örtünmeye zorluyor, İslam'ın kendi anladıkları yorumlarına katılmayanları ölümle cezalandırıyordu. İmam Bonjol ise mistik bir karakterdi ve Nan Renceh kadar aşırı hareket etmedi. Onun hedefi Hollandalı sömürgecilerdi. (Hollandalılar Endonezya'yı 17. yüzyıl itibariyle sömürgeleştirdiler.) İlerleyen süreçte Padri ve Vahhabi aşırılığına karşı çıkanlarla karşılaşınca Padri'yi terk ederek uzlete çekildi.⁴¹

1803 yılında başlayan Padri iç savaşı Minang toplumunu keskin biçimde böldü. Bu bölünmede Minang imtiyazlılarının ticari olarak mağdur ettiği halkın büyük etkisi oldu. Dahası imtiyazlılar kumar, alkol ve afyon pazarıyla palazlanıyorlardı. Mağdurlar mülkiyet ve ticaretin İslami kurallara göre düzenlenmesi için Padri hareketine destek verdiler.⁴² Başarılı olduğu yerlerde Padriler tütün, alkol, afyon, kumar, altın mücevher ve ipek üretimini yasakladı, kadınları yüzlerini kapatmaya erkekleri ise sakal bırakmaya, tüm halkı beş vakit namaz kılmaya zorladılar.⁴³

Padri köylerinin eline geçen kahve ticaretiyle ilgilenen Hollandalılar Padrilerle mücadeleye girişti. Bu arada Mekke'deki Vahhabi sultanının bittiği 1818 yılından sonra Padriler yumuşadılar. Tütün, kadınların giyimi ve dini yaymak için şiddet uygulama konularından şüphe duyulmaya başlandı. Dönüşümde bazı kilit Padri liderlerin Minang geleneklerini İslami çerçevede devam ettirmek istemesinin de etkisi oldu. Minangkabau artık bir krallık değildi ve İslami reformcular ve gelenekçiler uzlaşma sürecine girdiler.⁴⁴

1832'de iç savaş kolonyal bir savaşa dönüştü.⁴⁵ Padri savaşı Hollandalıların bölgeye müdahalesi için bir bahane oldu⁴⁶ ve Hollanda'nın hakimiyeti güçlendi. 1837'de savaş sona erdiğinde hem Selefi Padriler hem de adet savunucuları birbirine yaklaşmış bulunuyordu.

Padrilerin müdahalesi Minangların kendi anasoylu toplumlarını savunmalarına ve kolonyal devletin yaptırımlarına kendi yanıtlarını vermelerine neden oldu. İslam ile adadı özdeşleştirme yoluna gidildi ve şu ifade bir norm kabul edildi: "Adat İslam hukukuna dayanır, İslam hukuku da Kuran'a dayanır" (*adaik basandi syaraik, syaraik basandi kitabullah*). Bu ifade ahlak ya da sosyal düzenle ilgili her

³⁸ Simon, *Caged in on the Outside*, 40.

³⁹ Minang Cultural, "All about Minangkabau Culture: This unique, adapting old culture" *YouTube* (10.10.2024), 2:00-2:30.

⁴⁰ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 12.

⁴¹ Minangkabau Halkı, Wikipedia, (10.10.2024).

⁴² Simon, *Caged in on the Outside*, 18-19.

⁴³ Simon, *Caged in on the Outside*, 19.

⁴⁴ Simon, *Caged in on the Outside*, 20.

⁴⁵ Abdullah, *Indonesia Towards Democracy*, 79.

⁴⁶ Jeffrey Hadler, *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008), 180.

tartışmada dile getirilen bir motto niteliğindedir. Hatta Batı Sumatra gazetelerinde ABS SBK şeklinde kısaltılarak kullanılır ve adat ile İslam'ın asla karşı karşıya olamayacağını vurgular.⁴⁷ Böylece adatı ortadan kaldırmak iddiasında olan Padri hareketi adatın İslam'a daha da yaklaştırılmasına ve tahkim edilmesine vesile olmuştur.

20. yüzyılın başında Minangkabau adatına yönelik başka bir İslamî itiraz gelişti. Minangkabau'nun en ünlü İslam alimlerinden biri olan Şeyh Ahmed Hatib, yeni bir dinî hareket başlattı ve anavatanındaki Mekke'ye yaptığı hac ziyaretinden bir daha dönmemesine rağmen, sonraki nesil İslamcılar üzerinde büyük bir etki yarattı. Şeyh Ahmed Hatib'e göre anasoylu sistem haramdı ve anasoylu miras kurallarıyla birlikte adat pagan zamanlarından kalma bir şeydi ve bu nedenle ortadan kaldırılmalıydı. Fakat Hatib, öğrencilerini ve takipçilerini *pusako* sisteminin kaldırılması gerektiğine veya kaldırılabilirliğine ikna edemediği için başarısız oldu.⁴⁸

Padri hareketinden neredeyse yüzyıl sonra 1910 ve 20'lerde dünya genelinde milliyetçiliğin yükselmesiyle beraber başka bir siyasi hareket meydana geldi, modernist reformist *Kaum Muda* (Genç Grup) ortaya çıktı. Mısırlı İslamcı modernist gruplardan etkilenen Kaum Muda taklidi yani geleneği reddederek içtihadı savunmuş bunun için akıl ve nakil birlikteliğinin önemine dikkat çekmiştir.⁴⁹ Bunların karşısında yer alan *Kaum Tua* (Eski Grup) ise anasoylu adat'a bağlı olan ve tarikat ehli olan insanlardan müteşekkildi. Bu hareketin içinden çıkan Sumatra Thawalib⁵⁰ ve Tan Malaka gibi rasyonalitenin önemini kavrayan isimler Marxist Leninist fikirler edinmiştir.⁵¹ Özellikle Tan Malaka Endonezya'nın komünist, milliyetçi, idealist Müslüman bir lideri olarak anılmaktadır. 1927'de başlayan komünist ayaklanma Hollanda güçleri tarafından bastırılınca Kaum Muda hareketi sona erdi. Fakat bu hareket de tıpkı Padri hareketi gibi Minanglara adatlarına yeniden sahip çıkma motivasyonu verdi. Bu sayede onu rasyonalize ettiler, yazıya döktüler ve meşrulaştırdılar. Böylece Minangkabau'nun anasoylu adatının ne kadar güçlü ve aynı zamanda yeni koşullara uyumlu olduğu tekrar ortaya çıkmış oldu.⁵² Kaum Muda hareketi devlet okullarının ortaya çıkmasına, yeni bir gazetecilik anlayışının gelişmesine ve kadınların politika, sosyal refah ve medya gibi konularda daha aktif olmasına yol açacak güçlü bir kadın hareketine de vesile oldu.⁵³

Anasoyluluk Minang'da İslamcı reformculara rağmen değil, onlar sayesinde varlığını devam ettiriyor.⁵⁴ Endonezya Bilimler Akademisi Sosyal Bilimler Komisyonu başkanı olan ve Cakarta'da yaşayan emekli Profesör Taufik Abdullah'ın belirttiğine göre karşı hareketler sayesinde adat, "genel olarak kabul edilen şekil ve geleneklerin toplamı olmaktan çıkarak bir mevzuat bildirisine ve felsefeye dönüştü. İslami modernistlerin faaliyetlerine cevap olarak adat bir ideoloji durumuna bürünmeye başladı. Onun idealleri ve kurumları evrensel bir sisteme ışık tutuyor".⁵⁵

Yaklaşık 20 yıl boyunca Minangkabau halkını inceleyen ünlü antropolog Peggy Sanday'a göre, anaerkil adat ile dinin uzlaşması her ikisinin de küreselleşmeye karşı sağlam durmasını sağlıyor. Nitekim 11 Eylül sonrası dönemde iki tür küreselleşme var: Batı kapitalizmi ve Batı karşıtı İslamcılık. Minangkabau'nun dine ve adata olan bağı Batı kapitalizminin yıkıcı sonuçlarına karşı bir savunma işlevi görüyor ve basit bir Batı karşıtı İslamcılığa düşmeye karşı da koruma sağlıyor. Minang aydınları her iki küreselleşme biçimini de "iki siyasallaştırılmış evrenselcilik arasındaki bir çatışma" olarak

⁴⁷ Simon, *Caged in on the Outside*, 51.

⁴⁸ von Benda-Beckmann, *Political and Legal Transformations*, 323.

⁴⁹ Taufik Abdullah, *Indonesia Towards Democracy*, (Singapore: ISEAS Publishing, 2009), 31.

⁵⁰ Abdullah, *Indonesia Towards Democracy*, 56.

⁵¹ Abdullah, *Indonesia Towards Democracy*, 32.

⁵² Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 13.

⁵³ Hadler, *Muslims and Matriarchs*, 139.

⁵⁴ Hadler, *Muslims and Matriarchs*, 180.

⁵⁵ Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*, (N.Y.: Cornell University, 1971), 15.

reddediyorlar.⁵⁶

Minang Kültüründe Mevcut Durum

Bel kemiğini adatın oluşturduğu Minangkabau toplumu İslam'la bağdaştırdıkları adatla beraber yaşamaya devam ediyor. Anasoylu kültürlerini koruyan Minanglar modern hayat tarzından nasiplerini alıyor. Modernizasyonla beraber özellikle kentsel alanlarda, çekirdek aileler geniş klanlardan daha önemli hale geldikçe kıdemli erkek klan liderlerinin otoritesini babalara/kocalara kaybettiği görülüyor. Düşük mirasın yüksek mirastan daha önemli hale gelmesinden endişe ediliyor. Kentleşme ve ekonominin de giderek daha fazla genci kırsal alanlardan ve belki de geleneksel hayatlarından uzaklaştırmasıyla Minangkabau gençleri, özellikle de erkek çocukları, deneyim kazanmak ve yurtdışında fırsatlar bulmak için her zaman köy evlerini terk ediyor -zaten Minangkabaular bunun sonucunda girişimci olarak tanınıyorlar- ancak şimdi, hem ayrılan genç erkekler hem de kadınlar giderek daha fazla şehirlerde kalıyor ve çekirdek aile yaşamını tercih ediyorlar.⁵⁷ Bu nedenle artık koca/baba eşyle beraber kendi çocuklarının bakım ve eğitiminden sorumlu hale gelmiş ve *mamaklık* sistemi hasar almış durumda. Hatta 1974'te yürürlüğe giren Evlilik Yasası'na göre evin reisi baba olarak kabul ediliyor.⁵⁸

Artık kadın ve erkekler hem evde hem de soyda otorite sahibiler. Kiminle evleneceklerine kendileri karar veriyor ya da ailelerin tavsiye ettikleri kişilerle eşleşiyor. Evlendikten sonra erkekler genellikle eşlerinin evine yerleşiyor ya da eğer ekonomik güçleri varsa ayrı bir ev kuruyorlar. Eşinin evinde olsa bile erkek ulusal ve İslami söylemlere göre evin reisi kabul ediliyor, böylece ekonomik bir sorumluluk yüklenmiş oluyor. Çok eşlilik nadiren görülüyor ve aşağılanıyor.⁵⁹ Ev içi kararları kadın alırken, aileyi dışarıya karşı temsil eden kişi erkek. Ev ve soyla ilgili işler kadınların elindeyken, devlet ya da dinî kurumlar söz konusu olduğunda güçleri sınırlanıyor.⁶⁰

Minang oğlanları artık *surau*'larda uyumasa da suraular hem kızlar hem oğlanlar için dinî eğitimin alındığı yerler haline gelmiş durumda. Bekar oğlanlar ve genç erkeklerin -özellikle eğitim almıyorlarsa- ev dışında bir yerde uyumaları teşvik ediliyor. Genç erkeklerin evlenmeden önce *marantau* (gezginlik, göç) yapmaları, yani bir süreliğine hayat tecrübesi edinmek, para kazanmak ve yetişkin olduklarını ispatlamak için "gurbete" gitmeleri bekleniyor. Bugün hem yüksek öğrenim görmüş bekar kadınların hem de bekar erkeklerin *marantau* yapmak için Padang ve Jakarta gibi büyük şehirlere gittiği görülmekte.⁶¹

2017'de yapılan bir araştırmaya göre Batı Sumatralı 15-54 yaş arası erkeklerin %98,8'i iş gücü piyasasındayken 15-49 yaş arası kadınların oranı %57. Fakat kadınların çoğu devletin çekirdek ailenin reisi olarak erkeği gören cinsiyet politikası nedeniyle çalışsalar bile kendilerini ev hanımı olarak tanıtıyorlar. Aynı zamanda soylu kadınlar çalıştıkları halde çalışmamayı bir soyluluk göstergesi olarak gördükleri için bunu beyan etmiyorlar.⁶² Buna rağmen istatistiklere göre Batı Sumatra'da kadınların çalışma hayatına katılım oranı ülkenin tamamına göre daha yüksek.⁶³

Ne var ki hükümet görevleri, hukuk, eğitim ve dinde otorite erkeklerin elinde. Belediye başkanlığı, ilçe yöneticilikleri, parlamento temsili alanları erkeklerin tekelinde bulunuyor. Hakimlerin, okul müdürlerinin, üniversite rektörlerinin ve dekanlarının, din alimlerinin ve adet uzmanlarının çoğu

⁵⁶ Peggy Reeves Sanday, "Matriarchy and Islam Post 9/11: A Report from Indonesia" UPenn (9 Aralık 2002).

⁵⁷ Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society"

⁵⁸ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 18.

⁵⁹ Simon, *Caged in on the Outside*, 34.

⁶⁰ Simon, *Caged in on the Outside*, 35.

⁶¹ Simon, *Caged in on the Outside*, 33.

⁶² Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 30.

⁶³ Parker, "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?", 31.

erkek. Yani anasoylu adet, hükümet ve yönetimin orta ya da üst kademelerine ulaşmıyor.⁶⁴ Toplumun anasoylu olması kadınların siyasi güç edinmesine katkı yapmış gibi görünmüyor.⁶⁵

Gerçek bir Anaerki mi?

Farklı zamanlarda araştırmacılar Minangkabau toplumunun “anaodaklı” (*matrifocal*),⁶⁶ “anasoylu” (*matrilineal*)⁶⁷ ve “anaerki” (*matriarchal*)⁶⁸ olduğunu iddia etmişlerdir. Minangları anaodaklı olarak niteleyen ilk kişi Nancy Tanner’dır. *Matrifocality in Indonesia, Africa and Among Black Americans* isimli eserinde Açe, Cava ve Minangkabau toplumlarını anaodaklı olarak nitelemiştir. Terimi şu şekilde tanımlamaktadır: “bir akrabalık sistemi içinde anne rollerinin yapısal merkeziliği, kültürün anne rolleri ekseninde oluşturulması ve değerlendirilmesi”⁶⁹. Gerçekten de Minang kültüründe kadınlar merkezî bir konumdadır. Minangkabau halk masallarındaki ana tema, annelerin ve anneliğin Minangkabau toplumunda oynadığı merkezî roldür. Kadının bilgeliğin kaynağı olarak görüldüğü kahramanlık hikayeleri mevcuttur.⁷⁰ Kadınların arazi ve araziye bağlı iş gücü üzerindeki hakimiyeti onların toplumda güçlü bir konumda olmasını sağlar. Kadınlar toplumda -tarlalarda, pazarlarda, yabancı tüccarlarla müzakerelerde- ekonomik aktörler ve yöneticiler olarak oldukça görünür durumdadır. Kamusal alanda aktif olan kadınların ekonomik güç ve belli bir oranda politik etkileri de mevcuttur.⁷¹

Minangkabaularda anne olarak kadın esas soydaki, ana soyuyla devam eden ailedeki etki ve güç açısından merkezî bir konumdadır. Aynı zamanda kadınlar önemli ekonomik roller üstlenir, karar alma süreçlerine katılır ve bu kültürdeki konut modeli kadın akrabalar arasındaki bağları kuvvetlendirir.⁷² Parker’ın da belirttiği gibi anaodaklı toplumlar anasoylu olmak zorunda değildir çünkü Cava’daki soy istemi anasoylu değil iki taraflıdır, yani soy hem anadan hem de babadan geçmektedir.⁷³ Minanglar ise hem anasoylu hem de anaodaklıdır. Fakat anaerki oldukları iddiası tartışmalıdır.

Anaerki annelerin yönetimi demektir, toplum üyeleri üzerinde annelerin egemen olduğu bir sistemdir.⁷⁴ Sanday ise anaerkiyi politik güç açısından değil, annelerin günlük yaşamın sosyal bağlarını bir araya getiren çeşitli faaliyetleri yürütmesi açısından değerlendirmekte ve Minangların sosyo-kültürel açıdan anaerki olduğunu savunmaktadır.⁷⁵ Bu bağlamda şu görüşleri dile getirmektedir:

“Kadının yönetmediği gerekçesiyle anaerkilliğin antropolojik kanondan çıkarılması, birçok toplumda annelik anlamının oynadığı baskın rolü gölgeliyor. Kadınlar erkek siyasetinin alanına girmediği için bu rolün toplumsal gücünü ihmal etmek veya küçümsemek bana her zaman aşırı derecede erkek-merkezci gelmiştir. Antropolog olsun olmasın pek çok feminist yazar anaerki kelimesi yerine *gylany* (kadın ve erkeğin eşitliğine dayalı sosyal sistem), *matrix* (içinden yeni bir şey türeyen, oluşan veya gelişen şey, rahim), *matristic* (Ana Tanrıça ibadetine dayanan tarih öncesi kadın

⁶⁴ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 34.

⁶⁵ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 35.

⁶⁶ Nancy Tanner, “Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans,” in Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society* (Stanford: University of Stanford Press, 1974), 129–56.

⁶⁷ Joke van Reenen, *Central Pillars of the House: Sisters, Wives and Mothers in a rural community in Minangkabau, West Sumatra*, Leiden: Research School CNWS (Leiden University, 1996); Evelyn Blackwood, *Webs of power: Women, kin and community in a Sumatran village* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000).

⁶⁸ Sanday, *Women at the Center*, 19.

⁶⁹ Nancy Tanner, “Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans”, *Woman, Culture and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford: University of Stanford Press, 1974), 154.

⁷⁰ Minangkabau Halkı, Wikipedia, (10.10.2024).

⁷¹ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 30.

⁷² Tanner, “Matrifocality in Indonesia,” 143.

⁷³ Parker, “Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal?”, 5.

⁷⁴ Anne Siegetsleitner, “Matriarchy,” in H. James Bix (ed.) *Encyclopedia of Anthropology* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006), 1554–5.

⁷⁵ Peggy Reeves Sanday, “Matriarchy,” in Hilary Callan (ed.) *The International Encyclopedia of Anthropology*, Hoboken, (NJ: John Wiley), 2018.

liderliğindeki bir toplum olmak veya bununla ilgili olmak), *matricentric* (anamerkezli) ya da *matrifocal* (anaodaklı) kelimelerini kullanarak kadın yönetimi (*gyneocracy*) çağrışımını önlemek ister. Bu araştırmacılar cinsiyetlerin “egemen” değil “ortaklık” ilişkisi içinde eşit temelde, egalitarian ya da “bağlantılı” olmalarından söz ederler. Minanglar bu tabloya uymaktadır.”⁷⁶

Minang kültüründe ev içi işlerde kadın hakimken siyaset ve din alanında erkeklerin hâkim olduğu bir vakiydir. Bu bağlam içinde Minangları anaerkil olarak değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Fakat Sanday ev içi hakimiyetin de bir hakimiyet alanı olduğunu ve bunun azımsanmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ev içi ve ev dışı alanlarda bir iş bölümünü öngören bu anlayış kadınların ev dışı sosyal ve siyasal alandaki hakimiyet eksikliğini bir sorun olarak görmemektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre erk yani iktidar kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bölüşülmüştür ve farklı alanlarda erk sahibi olmak bir egemenlik ilişkisi değildir, bir ortaklığın ürünüdür. Kadınların siyasal alandaki etkisizliğini eleştiren ana akım feminist anlayışın aksine Sanday Minanglardaki ev içi kadın hakimiyetinin de bir kadın iktidarı olduğunu savunmaktadır. Kadınsal gücün annelikten kaynaklandığı iddiasını zımnen taşıyan bu görüş kadının annelikten kaynaklanan iktidarını yetersiz gören ya da küçümseyen yaklaşımı erkek-merkezci bulduğunu ifade ederek kadınlara yeni bir iktidar alanı açıyor gibi görünmektedir. Feminizm herhangi bir cinsiyetin egemen olması fikrine karşı olduğu için kadının erk sahibi olduğunu ima eden anaerki ifadesi yerine kadın ve erkeğin iş bölümü yaptığı ve herhangi bir cinsiyetin diğeri üzerinde hegemonya kurmadığı bir modele işaret etmektedir. Bu anlamda Sanday’ın Minangları anaerkil kabul etmesi aslında onların egalitarian bir toplum olduğunu ifade etmesi anlamına gelir. Yaklaşık 20 yıl boyunca Minangkabau halkını inceleyen Sanday’a göre, kadınların yönettiği düğün (*Baralek*), hasat (*Manyabik*), klan lideri göreve başlama töreni (*Batagak pangulu*) gibi Minang törenleri kadın gücünün göstergesidir.⁷⁷

Bu meseleye ilginç bir yaklaşım ise De Jong’dan gelmiştir. De Jong Minangkabau kültüründeki anasoyluluğun dünyevi alanda olduğunu, babasoyluluğun ise uhrevi alanda olduğunu belirtmektedir. Nitekim soy ve soydan gelen mallar anadan kıza geçerken din alanında söz sahibi olanlar erkeklerdir. Minang kültüründe *Radjo Adat* (Adat Kralı) *Radjo İbadat* (İbadet Kralı) ayrımı vardır. Bu ayrım İslam öncesi döneme dayanmaktadır ve dünyevi işlerin kralı ile uhrevi işlerin kralının ayrıldığına işaret etmektedir. Yani bu kültürde zımni bir dünyevi-uhrevi karşıtlığı bulunmaktadır. De Jong’un iddiasına göre İslam öncesi dönemde de adatla ilgili işler kadının kontrolünde iken ibadet ile ilgili işler erkeğin kontrolündeydi. Bu nedenle İslam’a geçişle beraber kadının dünyevi alandaki hakimiyeti korunabildi ve Minanglar anasoylu kalmaya devam edebildiler.⁷⁸ Babasoylu organizasyonlara açıkça vurgu yapan bir din olan İslam Minanglar için bir kargaşa/karışıklık yaratmadı fakat zaten var olan sisteme entegre edilerek yeni bir dinî sistem oluşturulabildi.⁷⁹ Yani dünyevi alanda bir anaerki söz konusuysen uhrevi alanda zaten bir ataerki vardı.

Dünyanın (yer kürenin) dişilikle ve ukbanın (gökyüzünün) erillikle sembolize edilmesi kadim kültürlerde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Taoizm’deki Yin-Yang beraberliğinden İbn Arabi düşüncesindeki eril-dişil birlikteliğine kadar pek çok alanda karşımıza çıkan bu ikiliğin birliği vurgusu dünyevi ve uhrevi alanların bölüşüldüğü bir bütünlüğü oluşturmaktadır.⁸⁰ Bu birlikte herhangi bir unsurun diğereine üstünlüğü yoktur, biri olmadan diğereinin anlamı olmaz. Bu perspektiften bakıldığında iktidar alanlarının eril ve dişil prensipler arasında bölüşülmüş olması herhangi bir problem teşkil etmemekte, bilakis var oluşu mümkün kılmaktadır. Sanday’ın yaklaşımı bu kadim

⁷⁶ Sanday, *Women at the Center*, xi. Parantez içindeki açıklamalar bana aittir.

⁷⁷ Sadiq Bhanbhro, “Indonesia’s Minangkabau culture promotes empowered Muslim women”, *The Conversation*, 19 Ağustos 2019.

⁷⁸ P. E. De Josselin De Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgeceerij, 1980), 112.

⁷⁹ De Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan Socio-Political Structure*, 112.

⁸⁰ Cennet Ceren Çavuş, “Femininity in Sufism: Ontology of Sex According to Ibn al-Arabî”, *Prehistoryadan Günümüze Kadın*, ed. Meral Hakman, (Ankara: Bilgin, 2020), 343-362.

perspektifle uyumludur.

Nitekim Minanglara göre “kadınlar ve erkekler bir madalyonun iki yüzü gibidir”⁸¹, birbirlerine üstünlükleri yoktur. Shapiro’nun yaptığı bir alıntı bu anlamda dikkat çekicidir. Sohbet ettiği karı kocadan kadın olan Zamiarni bir noktada İslam’ın erkekleri kadınların üstünde bir konuma koyduğunu söyler. Bunun üzerine kocası müdahale eder: “Erkeklerin kadınların üstünde olduğuna katılmıyorum. Sadece ailenin bir lidere ihtiyacı var, bu yüzden lider erkektir. Ancak günlük hayatta erkekler ve kadınlar aynıdır.”⁸² Bu cümlelerin bir erkek tarafından kurulması o toplumdaki cinsiyet ilişkilerinin iktidar temelinde değil ortaklık temelinde geliştiğinin bariz bir ifadesi olarak okunabilir.

Başka bir örnek ise şu ifadedir: “Bizim geleneğimiz kutsal Kuran'a dayanır. Kuran erkeklerin lider olacağını söyler. Ancak kadınlar erkeklerin baskısı altında değildir. Erkekler kadınlara liderlik etse bile, bu kadınların daha az önemli olduğu anlamına gelmez.”⁸³ Endonezya Bilimler Akademisi Sosyal Bilimler Komisyonu başkanı olan ve Minang kültürü üzerine çalışmaları olan emekli profesör Taufik Abdullah, bir Batılı gözüyle eşitsizlik olarak algılansa da Minangların günlük yaşamında kadınlar ve erkeklerin farklı roller üstlendiğini, kadınlar ev işlerini yönetirken erkeklerin siyasi ve dini liderlik pozisyonlarının hepsini elinde tuttuğunu fakat yine de her iki cinsiyetin de bu rollere ve birbirlerine eşit değer verdiklerini belirtmektedir. Yine bu ifadeler de Minang kültürünün egaliteryan yapısını ortaya koymaktadır.⁸⁴

Minangkabau'da etnografi yayınlayan bir antropolog olan Evelyn Blackwood’un ifadesiyle “Evet, erkeklerin kamusal gücü var. Ancak onları, toplumu devlette veya camide temsil eden ön adamlar olarak düşünün”⁸⁵. Kadınların toprak sahibi olması, erkeklere kıyasla güçlerini ve konumlarını garanti altına alır. Nitekim Minang kadınları, ev işlerini içeren günlük kararlarda üstünlüğe sahiptir; bütçeleme, alışveriş ve çocukların eğitimi konusunda onlar karar verirler. Dolayısıyla kadınlar belli alanlarda iktidar sahibidir, bu nedenle Minang toplumu anaerki'dir.

Anaerki ve İslam

İslam ile anaerki yan yana düşünülmesi zor kelimelerdir. Nitekim özellikle oryantalist perspektifle İslam dininde kadın ezilen, güçsüz, çaresiz bir kurbandır. Lila Abu-Lughod’un *Do Muslim Women Need Saving?* (Müslüman Kadınların Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?) isimli kitabında isabetle vurguladığı üzere Batı medyasında Müslüman kadınların kurtarılmaya muhtaç olarak temsil edilmesi son derece sorunludur.⁸⁶ Çünkü bu perspektif Müslüman kadınların kültürler, diller, görüşler ve inanç yelpazesi açısından sahip olduğu çeşitlilik ve zenginliği göz ardı etmektedir. Müslüman toplulukları söz konusu olduğunda birçok kişinin aklına Suudi Arabistan gibi Orta Doğu ülkelerinin baskıcı rejimleri gelmektedir, oysa Müslümanların çoğunluğu Asya-Pasifik’te yaşamaktadır. Bu bölgede Müslüman kadınlar diğer bölge kadınlarına göre çok daha fazla güç sahibidir.⁸⁷

İslam dininin kadınlara yaklaşımı Batı dünyasına göre daha iyidir. Kadınların ontolojik doğası ya da ruhunun olup olmaması Avrupa’da tartışılmasına rağmen bu sorular Müslüman kültüründe ortaya çıkmamıştır. Nitekim İslam dininde Cennet’ten düşüşün sorumlusu olan ve nesilden nesile aktarılan günahın kaynağı olan bir kadın (Havva) algısı yoktur. Buna rağmen İslam tarihi kadınlara yönelik pek çok adaletsizliğe tanık olmuştur. Bunun nedeni hukukçularının ataerki geleneklerden etkilenmesidir. Maalesef kültür dinin özüne galebe çalmış ve kültürel perspektiflerden ötürü hukuki kararlar, fetvalar ve içtihat bir bütün olarak kadınların toplumsal etkinliğini baltalayarak onları

⁸¹ Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society".

⁸² Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society".

⁸³ Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society".

⁸⁴ Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society".

⁸⁵ Blackwood, *Webs of power*.

⁸⁶ Lila Abu-Lughod, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?*, çev. Hazar Gümüşsoy, (İstanbul: Ketebe, 2021).

⁸⁷ Shapiro, "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society".

tamamen erkeklere tabi kılınmıştır. Ancak bu İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnete göre kadının konumunun doğru bir yansıması değildir. Geleneklerin ve sosyal normların birçok hukukçu üzerindeki etkisi günümüzde dahi dinin kendisinden daha fazla güce sahiptir.⁸⁸

Tüm bunlara rağmen Minangkabau kültürü İslam'ın ataerkiyle özdeş olmadığının çok güzel bir kanıtıdır. Çünkü Minanglar geleneksel kadın-merkezli kültürleri ana akım İslam için kabul edilebilir kılacak şekilde ve aslı İslami değerlere sadık kalarak devam ettirebilmektedir ve bu anlamda Müslüman toplulukları anlamak için eşsiz bir perspektif sunmaktadır.⁸⁹

Sonuç

12. yüzyıldan beri anasoylu olan Minangkabau halkı geleneksel anaerki yapıları ile İslam'ı harmanlamış bir kültüre sahip olması bakımından dikkat çekicidir. Tarihsel süreç içinde anaerki kültürü değiştirme girişimleri olsa da Minanglar adetleri ile İslam'ı bütünleştirme konusunda son derece başarılı olarak hem adetlerini hem de Müslümanlıklarını korumuşlardır. Her ne kadar geleneksel aile yapıları modern hayat tarzı ile değişime uğrasa da Minang toplumu kadın odaklı yaşam tarzını devam ettirmektedir.

İktidarın toplumsal-siyasi alanla sınırlı tutulmadığı bir bağlamda kadınların ev içi ve ekonomik alanda sahip oldukları iktidar da pekâlâ bir iktidar olarak görülebilir ve böylece Minanglar dünyanın en büyük anaerki toplumu olarak kabul edilebilir. Nitekim kadınların söz konusu erki, Minang toplumunda kadınların diğer pek çok topluma oranda daha güçlü olmasını sağlamaktadır.

Dünyadaki Müslüman nüfusun altıda birini oluşturmasına rağmen Araplar İslam'ın daimî temsilcileri gibi algılanmaktadır.⁹⁰ Oysa çok farklı kültürlerde İslamiyet yaşanıyor. Güneydoğu Asya, Afrika ve Çin'de Arap kültürüne aykırı ve İslam'ın ruhuyla ve yüksek değerleriyle uyumlu kültürler var. Minangkabau kültürü de Müslüman toplumların kültürel çeşitliliğini ve bütünleştirici kültürel kalıplarını anlamak için deneysel kanıtlar ile harika bir örnek sunuyor.⁹¹

İslam'ı bugün yapıldığı gibi Arap kültürüyle ya da herhangi bir dini başka bir kültür ile özdeş saymak büyük bir hatadır. Tüm kültürler dinleri kendi dünya görüşleri ile değerlendirir ve uygularlar. Anaerki kültürler İslam dinini kendi hegemonyalarını sürdürmek için bir araç olarak kullanırken, Minanglar gibi anaerki kültürler anaerkilliklerini koruyarak İslam'ı benimseyebilmektedir. Bu durum dinlerin kültürler üstü olma iddiası ile uyum içindedir.

Kaynakça

Abdullah, Taufik. *Indonesia Towards Democracy*, Singapore: ISEAS Publishing, 2009.

Abdullah, Taufik. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*, N.Y.: Cornell University, 1971.

Abu-Lughod, Lila. *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?*, çev. Hazar Gümüşsoy. İstanbul: Ketebe, 2021.

Bhanbhro, Sadiq. "Indonesia's Minangkabau culture promotes empowered Muslim women", *The Conversation*, 19 Ağustos 2019.

Blackwood, Evelyn. *Webs of power: Women, kin and community in a Sumatran Village*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000.

⁸⁸ Evelyn Blackwood, *Webs of power*, vxii.

⁸⁹ Evelyn Blackwood, *Webs of power*, xxiv.

⁹⁰ Abbas Panakkal, Nasr M Arif, "Introduction: Women-Centric Islam", *Matrilineal, Matriacrhal and Matrifocal Islam The World of Women-Centric Islam*, ed. Abbas Panakkal, Nasr M Arif, (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2024), xvi.

⁹¹ Bhanbhro, "Indonesia's Minangkabau culture promotes empowered Muslim women"

- Çavuş, Cennet Ceren. "Femininity in Sufism: Ontology of Sex According to Ibn al-Arabî". *Prehistoryadan Günümüze Kadın*. ed. Meral Hakman. Ankara: Bilgin, 2020, 343-362.
- De Jong, P. E. De Josselin *Minangkabau and Negri Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia* Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgeverij, 1980.
- Endonezya Köyü Kültürü, "Minangkabau Batı Sumatera", *YouTube* (10.10.2024).
- Hadler, Jeffrey. *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2008.
- Hayati, Ridha Husnul ; Chotidjah, Sitti; Shantini, Yanti. "The Role of Mamak as Adult Educator in Family Strengthening in Modernization Era: Minangkabau Family in Indonesia", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 548.
- Minangkabau Halkı, *Wikipedia*, (10.10.2024).
- Minang Cultural, "All about Minangkabau Culture: This unique, adapting old culture", *YouTube* (10.10.2024)
- Panakkal, Abbas; Arif, Nasr M. "Introduction: Women-Centric Islam", *Matrilineal, Matriarchal and Matrifocal Islam The World of Women-Centric Islam*, ed. Abbas Panakkal, Nasr M Arif, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2024.
- Parker, Lyn. "Matrifocal, Matrilineal, or Matriarchal? Cultural Resilience and Vulnerability Among the Matrilineal and Muslim Minangkabau in Indonesia", *Matrilineal, Matriarchal, and Matrifocal Islam The World of Women-Centric Islam*, ed. Abbas Panakkal, Nasr M. Arif, Switzerland: Springer Nature, 2024.
- Sanday, Peggy Reeves. "Matriarchy". *The International Encyclopedia of Anthropology*. Ed. Hilary Callan. Hoboken, NJ: John Wiley, 2018.
- Sanday, Peggy Reeves. "Matriarchy and Islam Post 9/11: A Report from Indonesia" *UPenn* (9 Aralık 2002).
- Sanday, Peggy Reeves. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy* Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- Sankari, Rathina. "En Büyük Anaerkil Toplum Nasıl Yaşıyor?", *BBC News* (22 Eylül 2016).
- Shapiro, Danielle. "Indonesia's Minangkabau: The World's Largest Matrilineal Society", *Daily Beast* (4 Eylül 2011).
- Siegetsleitner, Anne. "Matriarchy". *Encyclopedia of Anthropology*. Ed. H. James Bix. Thousand Oaks CA: SAGE Publications, 2006.
- Simon, Gregory. *Caged in on the Outside Moral Subjectivity, Selfhood, and Islam in Minangkabau, Indonesia* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014.
- Tanner, Nancy. "Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans." *Woman, Culture and Society*. Ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford: University of Stanford Press, 1974.
- van Reenen, Joke. *Central Pillars of the House: Sisters, Wives and Mothers in a rural community in Minangkabau, West Sumatra*, Leiden: Research School CNWS Leiden University, 1996.
- von Benda-Beckmann, Franz and Kebeet. *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity: The Nagari from Colonisation to Decentralisation* New York: Cambridge University Press, 2013.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 297-314

İslam'ın Temel Kaynakları Işığında Sihrin Hakikati

The Reality of Magic Considering Islam's Primary Sources

Yusuf Kenan ATILGAN

Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı,
Muş, Türkiye,
yusufkenanatilgan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1971-7090

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık/December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1577239>

Atıf / Citation: Atılgan, Yusuf Kenan. "İslam'ın Temel Kaynakları Işığında Sihrin Hakikati".
Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 7/2 (Aralık 2024): 297-314.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Türkçe'de büyü kelimesi ile karşılık bulan sihir kelimesi, Arapça'da çevirme, aldatma, hile yapma, gizli gibi anlamlara gelirken terim olarak hile yapma ve gizli bir sebeple bir şeyi başka bir mahiyete çevirme, söz veya fiillere başvurmak suretiyle olağanüstü bir sonuç elde etme şeklinde tanımlanmaktadır. Tarihi, milattan önce binlerce yıl olarak ifade edilen sihrin, dünyanın farklı bölgelerinde farklı adlar altında ama aynı amaca hizmet eden çok çeşitli uygulamaları söz konusudur. Sihrin uygulanışında bir menfaat, akıl karışıklığı ile ikna, muhabatını aldatma, çevredekilerin gözünü boyama ve ilgili kişileri etki altına alma gibi niyetler yer almaktadır. El çabukluğu, göz boyama, hipnoz, telepati, belli özelliklere sahip bazı maddeleri kullanmak suretiyle de sihir yapılmıştır.

Sihir çatı bir kavramdır. Büyü ile de ifade edilen sihir, çok farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Ancak değişik yapılaş şekilleri ve kullanılan materyallerin çokluğu nedeniyle çeşitleri tam olarak tespit edilemez durumdadır. Kur'an'da sihrin geçtiği ayetler incelendiği zaman genel olarak sihir çeşitleri üç grupta toplanabilmektedir. Birinci gurupta; semavi güçlerin yardımıyla yapılan ve tılsım olarak adlandırılan sihir, ikinci gurupta; çeşitli materyaller kullanmak suretiyle ya da hayal kurdurma yoluyla yapılan sihir, son gurupta ise ipe düğüm atılarak ya da ipin üzerine okumak suretiyle yapılan sihir yer almaktadır. Ayetlerde bahsedilen sihirlere, gerçekliği olmayan fakat sihir-büyü inancına sahip olanlar ile bu işi meslek edinen kimselerin iddialarıdır.

Sihir işini meslek edinen insanlar kendilerinin şeytan ve cinlerle temas kurabildiklerini, onlara etki ederek yönetebildiklerini iddia etmişlerdir. Sihir ve büyü işini gerçekleştirebilmek için Allah'a şirk koştukları, şeytana ve yıldızlara taparak onlardan yardım elde etmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Günümüzde halk arasında yaygın olarak müracaat edilen sihir çeşitleri genel olarak aktif-pasif ya da ak-kara büyü şeklinde sınıflandırılarak; rukye, azaim, astroloji, tahyil ve şa'beze olarak adlandırılmaktadır.

Hz. İbrahim'in peygamberlik ile görevlendirildiği dönemde Babil, Irak, Şam, Mısır ve Anadolu'da da büyü inancı oldukça yaygın olup, en meşhur uygulamalar gözbağcılık ve hokkabazlık olarak adlandırılmaktadır. Milattan önce Yahudilerin hüküm sürdüğü zaman dilimlerinde ve İslam öncesi Türklerde de sihir-büyü oldukça yaygın olup, gaypten haber veren, hastaları tedavi eden ve efsunlanmış taşlarla rüzgâr estirip yağmur yağdıran Kam'lar (tanrılar, ruhlar ve cinler ile irtibatlı şaman) vardı. Hastaları tedavi için kurşun döktürme, cin çıkarma ve nazarlık oldukça yaygındı. İlahi dinlerin tamamı sihirbaz ve büyücülere karşı tavır takınmış, sihir ve büyüyle uğraşmayı şirk olarak nitelendirmiş ve onların kafir olduklarına hükmetmiştir. Gerekçe olarak sihir ile doğrunun yanlış, yanlışın doğru olarak gösterilebildiği dolayısıyla insanların aldatıldığını ortaya koymuştur. Çünkü sihir ve büyüde her zaman gizemli bir sebep bulunmaktadır. Ayrıca görünüş itibarıyla cezbedici olup, ne şekilde uygulanırsa uygulansın arka planında aldatma ve art niyet bulunmaktadır.

Bakara, A'râf, Yûnus, Şu'arâ ve Tâhâ surelerinde yoğunlaşan sihir ve sihirbazlık ile ilgili anlatılar, Hz. Mûsâ döneminde yaşanan olaylardandır. Ayetlerin bütününe bakıldığı zaman Kur'an'ın büyüü her zaman hayal ettirme, uydurma iş, tuzak, basiretsizlik, gözlerin yanılması ve gözlerin aldatılması bağlamında zikrettiği görülmektedir. Firavun'un sihirbazlarının Firavun'un güdümünde olmaları da *sihir-büyünün* hakikatinin olmadığını aslında gözler önüne sermektedir. Firavun'un sihirbazlara tehditler savurması sihirbazların acziyetini göstermektedir. Yine sihrin kimi yorumcular tarafından iki melek, kimileri tarafından da iki insan tarafından Babil'de insanlara imtihan amacıyla öğretildiği de bir Yahudi gayreti olup Bakara sûresinin 102. ayetindeki ifade Yahudilerin asılsız iddialarını yalanlamak içindir.

Bu makalede sihir kavramının muhtevası, etkisi ve hakikati ile ilgili Kur'an ayetleri ve hadis rivayetleri merkeze alınarak analitik bir çalışma ortaya konmaya çalışılmıştır. Halk arasında yaygın olarak bilinen bu inancın İslam'ın temel kaynaklara uygun olup olmadığı üzerinde durularak tarihsel ve toplumsal seyri incelenmiş gerek Kur'an gerekse hadis rivayetlerinde Allah'ın yeryüzünde yegâne hâkim oluşu ve tevhidi hâkim kılma emrine gölge düşürecek hurafe, bidat ve batıl inancın reddedildiğinin vurgulandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Sihir, Hakikat, Tevhit, Bilgi Kaynağı

Abstract

The term "magic," often corresponding to the Turkish word büyü, derives from the Arabic sihr, which linguistically encompasses meanings such as alteration, deception, trickery, and concealment. As a technical term, it is defined as employing deception or hidden causes to transform something's nature or achieving extraordinary results through specific words or actions. Magic, whose origins date back thousands of years BCE, has been practiced under various names across different regions of the world, yet with the shared purpose of manipulation and influence. Its application often involves intentions such as personal gain,

inducing confusion, deception, mesmerizing onlookers, or exerting influence over individuals. Methods include sleight of hand, optical illusions, hypnosis, telepathy, or the use of specific materials with properties. Magic (sihr) is an overarching concept referred to as büyü. It has been classified into numerous categories, yet the diversity of its practices and materials has rendered a comprehensive taxonomy nearly impossible. When analyzing the Qur'anic verses where magic is mentioned, the forms of magic can generally be grouped into three categories: (1) magic performed with the aid of celestial forces, often termed talismanic magic; (2) magic achieved using materials or by inducing illusions; and (3) magic involving actions such as knot-tying or recitations over objects. The magic described in the Qur'an is portrayed as lacking true reality and is instead associated with claims made by those who profess belief in magic or by practitioners who commercialized the craft. Practitioners of magic claim to have contact with jinn and devils, asserting that they can manipulate these beings. To achieve their magical outcomes, they are said to commit shirk (associating partners with Allah), worship devils or celestial bodies, and seek their assistance. In contemporary society, common forms of magic are generally categorized as active-passive or white-black magic and include practices such as ruqya (incantations), aza'im (invocations), astrology, illusionary tricks (tahyil), and sleight of hand (sha'baza).

During the time of the Prophet Ibrahim's mission, belief in magic was widespread in regions such as Babylon, Iraq, Syria, Egypt, and Anatolia. The most notable practices of that period included illusionary tricks and sleight of hand. Similarly, magic was prevalent among the Israelites prior to Islam, as well as among pre-Islamic Turks, where shamans (kam) -believed to be in contact with deities, spirits, and jinn-engaged in practices such as foretelling the unseen, healing the sick, and using enchanted stones to summon wind or rain. Among such rituals were the use of molten lead for healing, exorcisms, and protective talismans against the evil eye. All divine religions have taken a firm stance against magicians and sorcerers, condemning magic as shirk and declaring its practitioners as disbelievers. The justification lies in magic's capacity to present falsehood as truth and truth as falsehood, thereby deceiving and misleading people. Magic and sorcery invariably involve a concealed motive, appearing superficially alluring but ultimately grounded in deceit and malice, regardless of their form or application.

The Qur'anic narratives about magic, concentrated particularly in Surahs Al-Baqarah, Al-A'raf, Yunus, Ash-Shu'ara, and Taha, primarily recount events from the time of Prophet Musa. A comprehensive analysis of these verses reveals that the Qur'an consistently refers to magic as an act of illusion, fabrication, deception, or visual misrepresentation. For instance, the magicians serving Pharaoh exemplify how magic is devoid of inherent reality, as their subservience to Pharaoh's threats underscores their inability to perform genuine miracles. Furthermore, interpretations attributing the teaching of magic to two angels or humans in Babylon, as mentioned in Surah Al-Baqarah (2:102), have been identified as distortions stemming from Judaic influences, with the verse explicitly refuting such unfounded claims.

This article endeavors to conduct an analytical study centered on the content, influence, and reality of the concept of magic, drawing upon Qur'anic verses and prophetic traditions (ahadith). It examines the historical and societal trajectory of this belief, questioning its compatibility with Islam's primary sources. The findings emphasize that Islam unequivocally rejects superstitions, innovations, and false beliefs that undermine Allah's singular sovereignty and the principle of monotheism (tawhid), as established in both the Qur'an and the Sunnah.

Keywords: Theology, Magic (Sihr), Reality, Monotheism, Source of Knowledge

Giriş

Arapça'da "s-h-r" fiil kökünden türeyen sihir kelimesi; yükselmek, kabarmak, ölçüyü aşmak, kopmak ve terk etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Terim olarak ise; sihirbazın eliyle gizlice yapmış olduğu şeylerden gözleri uzak tutarak gerçekleştirdiği türden, kandırmaca olup aslı olmayan hayali şeyler anlamındadır.² Aldatma, latif (ince) olma, bir şeyi gerçeğinden aykırı olarak hayal ettirme, olduğundan farklı bir şekle dönüştürme, işlerin sebepleri bilinmeyen şekillerde ortaya çıkması,³ sebebi gizli ve saklı olan latîf şey,⁴ göz boyama,⁵ bazı söz veya fillere başvurmak suretiyle olağanüstü bir sonuç

¹ Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 365.

² Rağîp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Marife), 226.

³ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 467; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'în, 1984), 2/679; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbu'l-Luga* (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967), 13/456.

⁴ Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 432.

⁵ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriya, *Mücmelü'l-Lügâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1986), 3/488.

elde etme anlamlarına gelmektedir.⁶ Sihir, gizli varlıklara sıra dışı işler yaptırmak olarak da tanımlanmıştır.⁷

Sihir büyüü de içine alan daha genel bir kavram olmasına rağmen, büyü ile aynı anlamda kullanılan bu tür davranış biçimlerine efsun veya sihir isimleri de verilmekte olup, birtakım olağandışı neticeler elde etmek için başvurulmuş gizli işlem ve davranışlardır.⁸ Türkçede sihir kelimesi ile sihrin kastedildiği büyü, efsun, sihirbazlık, gözbağcılık, cadılık kelimeleri de kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra; kehanet, göz boyama, falcılık, cincilik ve illüzyon kelimeleri de sihir-büyü kategorisinde değerlendirilmektedir.⁹ Ayrıca; tılsım, havas ilmi, azaim, hiyel ve göz boyama, ilmü't-tevehhüm, nemime ve gammazlık terimleri de kullanılmaktadır.¹⁰ Bu işler ustalık ve beceri gerektiren işlerdir.¹¹

Gazzâlî de (ö. 555/1111) sihri, yıldızların doğuş yerleri tespit ve hesap edilerek maddelerdeki özellikleri bilmeye faydalanılan bir ilim olarak tarif etmiştir.¹² Ehl-i sünnet mütekezzim Râzî, "sebebi ve illeti gizli kalan, hakikatının dışında görünen tüm işleri" sihir olarak nitelendirmiştir.¹³ Sihir aynı zamanda bir şey veya olayın hakiki mahiyetinin tam tersine yeni bir şeyin görülmesine sebep olan faaliyetlerdir.¹⁴ Şîi müfessir Tabâtabâî (ö. 1981) de sihri, "gerçekliği olmayan şeyleri ortaya koyup göstererek insanların duyularını etkileme sanatı" şeklinde tanımlamıştır.¹⁵

Sihir yapan kimseye *sihirbaz*, *büyücü*, *kam*, *kâhin*, *şaman* ve *hekim* gibi isimler verilir. Sihir yapan kişi (sihirbaz); el çabukluğu marifetiyle bizzat gözü ve görme fiilini şaşırtarak aldatan hokkabazlık olarak adlandırılan; ayrıca ışık (yansıma) ve renk (karışıklığıyla) algı yanılmasına dayalı bir aldatmaca yaparak illüzyon, manyetizma, hipnoz ve telepati gibi yöntemlere müracaat etmektedir. Büyücü bundan biraz farklı olarak; kötülük vasfını üzerinde taşıyan başka varlıklardan yardım almaya çalışarak ya da bunu yaptığını iddia etmek suretiyle gizemli sözler sarf edip muska ve benzeri materyalleri kullanmaktadır.¹⁶

Cahiliye toplumlarının vazgeçilmez uygulamalarından biri olan sihir, doğru bilgiye ulaşma imkanlarının arttığı günümüzde insanların, gerçekliği bulunmayan bu uygulamalardan hâlâ beklenti içerisinde olması konunun ihmal edilemeyecek kadar önemli olduğunu göstermektedir. Konu Müslümanlar açısından ele alındığında Bakara sûresi 102. ayette sihir öğretmeleri sebebiyle şeytanların kafir olduklarının ifade edildiği görülmektedir. İslam alimleri de sihrin haram olduğunu belirtmişlerdir. Buna rağmen Müslüman toplum tarafından ilgi gösterildiği de bilinmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de sihir kelimesi yaklaşık altmış yerde zikredilmektedir. Sihrin zikredildiği ayetlerin bağlamına dikkat edildiğinde inkarcıların sihir olarak niteledikleri olağanüstü olaylara Kur'an mucize olarak açıklama getirmiştir. Hadis kaynaklarında da konuyla alakalı pek çok rivayet bulunmaktadır. Dolayısıyla konu tefsir, hadis, kelim ve tasavvuf alanlarına ait kaynaklarda çokça ve detaylıca işlenmiştir. Bu çalışmada sihir ve büyü, günümüzde artık uygulanmayan türler değil toplumda yaygın bir şekilde müracaat edilen uygulamalar ana başlıklar altında kelami açıdan değerlendirilecek sihir-mucize karşılaştırmasına girilmeyecektir.

1. Orta Doğu'da Sihrin Ortaya Çıkışı, Çeşitleri ve Halk İnanışları

1.1. Sihrin Tarihi

Kaynaklarda sihrin tarihinin milattan önceye dayandığı ve binlerce yıl önceden beri uygulandığı belirtilmektedir. Tarihin çok eski devirlerinden bu yana toplumlar üzerinde etkili olmuş bir inançtır.

⁶ İbnü'l-Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1887), 6/344.

⁷ Ebü'l-Bekâ, *Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 510.

⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 149.

⁹ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 238.

¹⁰ Râzî, Fahreddîn b. 'Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/202-204.

¹¹ Halil b. Ahmed, Ebu Abdîrrahman Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 3/135.

¹² Ebü Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1995), 1/77.

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/619.

¹⁴ Çağfer Karadaş, "Büyü ve Din -İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Sakarya 2004), 112.

¹⁵ Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, trz.), 8/226.

¹⁶ Mustafa Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Batıl İnançlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 354.

Mağara duvarlarına yapılmış resimler ve tarihi buluntular hemen her toplumda sihrin mevcut olduğunu ispatlamaktadır. Babil, Harran, Mısır ve Hint bölgelerinde bu kültürün yaygın olduğu bilinmektedir.¹⁷

Mısır'da yapılan kazılarda, daha çok harflerin ve kelimelerin esrarına dayanan büyü türünün varlığına rastlanmıştır. Sihir, Mısır'da firavunların hâkim olduğu dönemler ile aynı tarihlerde varlık gösteren Babil topraklarında da yaygın ve revaçtadır.¹⁸ Bunların yanında Hristiyan Asur halkı ile Katolik mezhebine mensup Keldaniler de Orta Doğu'da varlık göstermiş olup özellikle Keldaniler¹⁹ sihir işlerinde çok ilerlemişlerdir. Keldaniler, varlık âleminde cereyan eden olayların yıldızların etkisiyle meydana geldiğini iddia ederek hayrın ve şerrin, fayda ve zararın kaynağını semavi cisimlere dayandırıyorlardı. Her bir yıldıza bir put yapıp çeşitli koku, tütsü ve efsunlarla sunular yapıyorlardı. İyilikler için Müşteri, savaşmak ya da zarar vermek için Zühal, afet ve salgın hastalıklardan korunmak için Merih yıldızlarına tazimde bulunuyorlardı.²⁰

Sihir; Eski Yunan, Roma, Mezopotamya, Arabistan, İran, Mısır, Hindistan Çin ve bu bölgelere yakın coğrafyalarda sıkça rastlanan bir meslek olmuştur.²¹ Japonya ve Hindistan'da da büyüye çok rağbet edilmekte özellikle hastalıkların tedavisi için çok çeşitli yöntemler kullanılmaktaydı.²² Bununla birlikte sihir çok değişik sebeplerle yapılmıştır. Bunlar; korkutma, ümitlendirme ve meraklandırma şeklinde üç başlık altında toplanmaktadır.²³

1.2. Sihir Çeşitleri

Sihirde her daim menfaat, akli karıştırıp ikna etme, aldatma, göz boyama, muhatabını etki altına alma gibi niyetler yer almaktadır. Sihirin farklı milletlerde ve farklı bölgelerde tek bir şekilde değil birçok şekillerde uygulandığı görülmektedir. El çabukluğu, göz boyama, hipnoz, telepati, belli özelliklere sahip bazı maddeleri kullanmak suretiyle de sihir yapılmıştır.

Sâbiiler ile Cahiliye Arapları; insanları buhur ve benzeri şeyler kullanarak ya da hipnoz etmek suretiyle cinleri, yıldızları veya başka güçleri yardıma çağırarak sihir yapmışlardır. Bazı âlimler farklı şekillerde kategorize ederek semavi varlıklarla temas kurularak yapılan sihri; *tılsım*, nefsin gücüyle yapılanı; *sihir*, insanların hayal gücüne etki ederek olmayan şeyleri varmış gibi göstermek şeklinde olanı; *şa'beze* olarak isimlendirmişlerdir.²⁴

Kur'an-ı Kerim'de sihrin geçtiği ayetleri incelediğimiz zaman genel olarak sihir çeşitlerini üç grupta toplayabiliriz. Birinci grup; tılsım diye isimlendirilen, semavi güçlerden yardım almak suretiyle yapılan sihir, ikinci grup; hayal ettirme ve çeşitli araç-gereç kullanarak yapılan sihir, son grup da; ipe okunarak düğüm yapılarak yapılan sihirdir.²⁵

Günümüze gelindiğinde ise halk arasında yaygın olarak müracaat edilen sihir çeşitleri; *rukye*, *azaım*, *astroloji*, *tahyil ve şa'beze* olup genel olarak *aktif-pasif* ya da *ak-kara* büyü şeklinde sınıflandırılmaktadır. Büyücü ve sihirbazların şeytan ve cinlere yaklaştıkları, yıldızlara taptıkları, Allah'a şirk koşmak suretiyle şeytana taptıkları ve yardım elde etmeye çabaladıkları söylenmektedir.²⁶ Orta Doğu halkları, kutsal varlıklara kurban sunarken sihir ve büyü için de kurbanları kullanmışlardır.²⁷ Dinsel geleneklerinde kutsal varlıklara sunulan kurbanların en önemli işlevlerinden birisi, bunların sihir, büyü ve astroloji malzemesi olarak kullanılmalarıydı.

Birçok farklı şekilde tasnife tabi tutulan sihir-büyü, çok değişik yapılaş şekilleri ve kullanılan

¹⁷ İhvani Safâ, *Resâilü İhvani Safâ* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1957), 4/298.

¹⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli* çev. Hayrettin Karaman vd (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/102.

¹⁹ Râzî, *Mefâtilü'l-Gayb*, 3/224.

²⁰ Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislerle Göre Cinler ve Büyü* (Ankara: Beyan Yayınları, 2011), 195.

²¹ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Batıl İnançlar*, 356.

²² Hikmet Tanyu, "Büyü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/501-506.

²³ Hüseyin Doğan, "Sihir Din İlişkisi" *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, (2012), 521-525.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 344.

²⁵ İlyas Çelebi, "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9, (2002): 238.

²⁶ Lütfullah Doğan, *Kur'an'a Göre Cin-Şeytan* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 67.

²⁷ Şinasi Gündüz, "Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban" *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2/1, (2004): 6.

materyallerin çokluğu nedeniyle çeşitleri tam olarak tespit edilemez durumdadır. Ancak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sihri sekiz grupta ele almıştır;

1. Keldani (*Babil-Sabii*) sihri de denilen, semavi kuvvetler ile yer kuvvetlerini birleştirmek suretiyle yapıldığı iddia edilen tılsım.

2. İnsan ruhunu temizlemek suretiyle bazı güçler elde edeceğini ve böylelikle hem kendi hem de başka bedenlerde etki yapabileceğine inanılan evham ve güçlü ruh sahipleri büyüydür. Riyazat, havas, rukye, uzlet ile manyetizma, hipnotizma vb. uygulamalardır.

3. Cinler eliyle yapılan sihirler olup Azaim ya da Cincilik olarak anılan adlandırma.

4. İllüzyon diyebileceğimiz göz bağlayıcılığı ya da el çabukluğu ile hayali hakikat şeklinde göstermektir. Aslında duyu organlarının aldatılması olan bu durum *Şa'beze* ya da *hokkabazlık* diye de adlandırılır.

5. Birtakım eşya ve aletler yardımıyla yapılan sihir türüdür ki Firavun'un sihirbazlarının ip ya da değneklerin içine *cıva* yerleştirmeleri örneğinde olduğu gibidir.

6. Bazı cisim ya da ilaçlar yardımıyla yapılan sihir türüdür. Saç teli, tırnak, vücuttan alınabilecek herhangi bir şey ile yapılabilir. Kadavra, kan ve dışkı gibi dinen pis sayılan her şey sihirbaz için bir ilaç malzemesi olabilmektedir.

7. Sihirbazların şarlatanlık yaptıkları, etkileyici söz ya da konuşmalarla muhataplarını etki altına alıp, kendilerini yücelterek kendilerinin olağanüstü olduklarına, cinleri yönettiklerine inandırmaları suretiyle yapılabilmektedir.

8. Yalan haberler, iftiralar, birtakım tahrikler ve telkinler ile dedikoduculuk diyebileceğimiz *nemmanlık* ve *gammazlık* yapmak suretiyle insanların arasını bozup, çıkar sağlayarak yapılan sihirdir.²⁸

1.3. Halk İnanışları

Babilliler döneminde cahil halk kesimi, *tevhid* inancına aykırı bir şekilde sihirbazların herhangi bir şeyin şeklini ve kimyasını değiştirebildiğine inanmaktaydı. Sihirbazın olağanüstü gücü ile bir insan bir hayvana dönüşebilmekte ya da birtakım cisimlerle mesela süpürge ile bir yerden bir başka yere kıtalar arası mekânsal ve zamansal değişiklik yapabilmekteydi. Halkın bu cehaleti sebebiyle sihirbazlarda işlerini çok daha kolay bir şekilde yürütebilmekte hatta melikleri bile etkileyebilmekteydi. Hz. İbrâhim'in peygamberlik ile görevlendirildiği zaman dilimine denk gelen bu dönemde Babil, Irak, Şam, Mısır ve Anadolu böyle bir inanca sahipti. Hz. İbrâhim ile *tevhid* inancı yerleşmiş, aradan geçen zaman içerisinde bu ve benzeri inançlar ile çok şiddetli mücadeleler sergilenmiştir.

Mısır'da da *gözbağcılık*, hayali şeyleri gerçekmiş gibi gösteren *hokkabazlıklar* yürürlükte idi. Peygamberlik ile görevlendirildiği Firavun döneminde Hz. Mûsâ bunların bütün hilelerini bir bir ortaya çıkarmıştır. Özellikle *illüzyoncu* sihirbazların içinde *cıva* olan ip veya sopalarını yere atmaları ve güneşin etkisi ile işlevsiz kalması neticesinde, mucize olarak Hz. Mûsâ'nın asası onları yakalayıp yutmuştu. Firavunlar devrinden sonra tevhidin hakimiyeti gerçekleşince dönemin sihirbazları ve sihirleri de tarihin derinliklerine gömülmüş oldu.²⁹

Milattan önce 10. yy. civarında Yahudilerin hüküm sürdüğü zaman dilimlerinde de sihir ve sihirbazlık oldukça yaygın idi. Sanatkârlar, mimarlar ve inşaat ustalarından dalgıçlara kadar toplumun her kesiminden sihirbazlar vardı.³⁰ Bazı sihirbazlar, cinleri yönetmek, gönüllü etkilemek gibi konularda çeşitli efsun ve sihir kitapları yazdılar. Geçmiş ve gelecek hakkında efsaneler, masallar, yalanlar yayımladılar. Birtakım hurafelerle gerçekleri bulandırdılar; cinlerin ve şeytanların gaybı bildiğini yayarak insanları aldattılar. Büyü de sihir gibi en fazla Yahudiler arasında yayılmıştı.³¹ Hz. Süleyman devrine denk gelen bu zaman diliminde yine *tevhid* inancı galip gelmiş; tüm sihirler ve sihirbazlar iptal edilmişti.³² Yahudi ve Hristiyan yetki sahipleri tarafından büyü ve sihir işiyle uğraşanlara çok ağır cezalar getirilmiş, yine de bunların uygulanması engelleyememişlerdir.³³ İncil'de her ne kadar

²⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 2/224-231; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eflatun Matbaacılık, 2015), 1/367.

²⁹ Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 84.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/497.

³¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1933), 1/135-136.

³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/439.

³³ İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/170-172.

Kur'an'da olduğu gibi şirk ya da irtidat olarak değerlendirilmese de hususen zarar verme niyeti taşıyan çeşidi yanlış görülmüştür. Örneğin haç takan bir Hristiyan kendisine nazar değmeyeceğine inanmıştır.³⁴ Görüldüğü üzere semavi dinlerin yaşayan kültürlerinde büyü ve sihir inancının etkileri devam etmektedir.

İslam öncesi Türklerde de sihir-büyü oldukça yaygın olup, *gaypten haber veren, hastaları tedavi eden ve efsunlanmış taşlarla rüzgâr estirip yağmur yağdıran Kam'lar* vardı.³⁵ Hastaları tedavi için *kurşun döktürme, cin çıkarma ve nazarlık* oldukça yaygındı. Kam, hastaları sihirle tedavi ederdi. Günümüzde bu inanç İslami öğelerin de eklenmesiyle ocak olarak adlandırılan bir geleneğe dönüşmüş ve etkin olarak faaliyet halindedir.³⁶

Tevhide inananlar ile inanmayanlar arasındaki mücadele tarih boyunca devam edegelmiştir. *Tevhid* karşısında kazanamayacaklarını ne zaman anlamışlarsa hemen karşı mücadeleye girişmişler ve bu uğurda her türlü imkânları kullanagelmişlerdir. Hz. Muhammed (sav) döneminde de sihirden-büyüden vazgeçmemişler aksine Hz. Peygamberi daima sihirbazlıkla itham etmiş, hakikatleri örtmekten hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Hatta kaynaklarda bulunan bazı hadislerde Yahudi Lebîd b. A'sam tarafından Hz. Peygamber'e zarar vermek amacıyla sihir yapıldığı anlatılmaktadır.³⁷

Büyünün yegâne amacı menfaat elde etmektir. İnsanları tesir altına almak suretiyle insan ve olayları yönetmek, mal ve para kazanmak, muhatabını kâr ya da zarara uğratmak, hasta etmek ya da iyileştirmek, öldürmek ya da yaşatmak, istediği birini kendine bağlamak gibi amaçlarla birtakım güçlere sahip olan ya da ilişkili olduğuna inanılan kimselere yaptırılmaktadır. Karı koca veya insanların arasını açmak, insanların bazı yeteneklerini kullanamaz hale getirmek, dilini düğümletmek, uyutmamak, malına zarar vermek, kız kaçırmak, sakatlamak, insanların bahtını bağlamak şeklinde tamamen tuzak kurma ve aldatmalar şeklindeki uygulamalar birer örnektir.³⁸ Oysa büyücü-sihirbazın karı kocanın arasını açmak, birbirlerini sevmeyenleri birleştirmek, birbirlerini sevenleri ayırmak, kaybolmuş olan eşyayı geri getirmek gibi bir yetkinliği bulunmamaktadır. Çünkü bu durum Allah'ın emirlerine aykırıdır. *Tılsım, muska, düğüm* vb. şekillerde *sihir-büyü* yapılabileceğine inanmak bir cehalet göstergesidir. Sihirbazlar yaptıkları sihirlerde istediklerini elde edebilselerdi, yaptıkları işin karşılığında geçimlerini temin etme derdine düşmezlerdi. "Unutmamak lazım ki bu tip girişimciler modern dünyada da kendi iş sahalarını olabildiğince genişletmek için form değiştirmişler; pek çok hastalık ve rahatsızlığın sebebini, göremediğimiz ama kendilerinin hükmettiği "görünmezlere" bağlamakta ve bunun için her türlü vasıtayı ve özellikle de dinî metinleri kullanmaktadırlar."³⁹

Şüphesiz ki sihir bir beceri işidir. Sözde, konuşmada ya da hitabetteki beceri de sihir olarak adlandırılmıştır.⁴⁰ Tek işlevi gözleri yanıltma olan, el çabukluğu ile faaliyet bulan bir aldatma, bir oyun ve şarlatanlık becerisidir. Müslümanlar sihire-büyüye inanmakla, sihirbazların asla sahip olmadıkları bir takım ilahi güçleri onlara yüklemiş olmaktadır.

Toplumsal olayların sosyolojik değerlendirme konusu yapılmadığı, bilimin gelişmediği ve insan psikolojisinin göz önünde bulundurulmadığı zamanlarda halkın kendi bünyesinde ürettiği gizemli inanışlar yaygınlaşmıştır. Bunun neticesinde insanlar ve toplumlar *sihir-büyü* düzenbazlıklarına inanmışlar ve bilinmeyene karşı bir korku üretmişlerdir. Söz konusu toplumlarda cinlere ve bir takım hayali varlıklara olağan üstü güç yüklenerek beklenmeyen olumsuz gelişmeler sihire-büyüye ya da cin çarpmasına bağlanmıştır.

2. Kur'an ve Hadislerde Sihir Konusu

2.1. Sihir ile İlgili Ayetler ve Yorumlar

³⁴ Hatice Kübra Uygur, "İslam, Hristiyanlık ve Yezidilik Perspektifinde Büyüsel Pratikler: Mıdyat Örneği", *Bilim ve Kültür - Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* sayı: 1 (2013): 158, 162.

³⁵ *Kam; tanrılar, ruhlar ve cinler ile irtibatlı şaman.*

³⁶ Sami Kılıç, "Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: İrk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* sayı: 63 (2012): 304.

³⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîh-i Buhârî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), "Tıp", 49; "Edep", 56; Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *Sahîh-i Muslim* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988), "Selam", 43.

³⁸ Varlı, *Bid'at, Hurafe ve Batıl İnançlar*, 356.

³⁹ Osman Cengiz, "Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme", *DEÜİFD* 48 (2018): 170, 169-200.

⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 135.

Sihrin inanç olarak kabul gördüğü ve sihirbazın etkin olduğu toplumlarda bazı peygamberler sihirbazlıkla itham edilmişlerdir. Buna Hz. Peygamber de dahildir.⁴¹ Ancak sihir ve türevleri ile ilgili ayetler Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirildiği zaman gerçek ortaya çıkmaktadır. *"Tuttular, Süleyman'ın mülküne dair şeytanların uydurup, takip ettikleri şeylerin ardına düştüler. Halbuki Süleyman kafir olmadı. Fakat, o şeytanlar kafir oldular. İnsanlara sihir öğretiyorlar ve Babil'de Harut ve Marut adlı iki melek üzerine indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Halbuki o ikisi, "biz ancak imtihan için gönderildik, sakın sihir yapmayı caiz görüp de kafir olma!" demedikçe bir kimseye öğretmezlerdi. İşte bunlardan kişi ile karısının arasını ayırarak şeyler öğreniyorlardı. Fakat Allah'ın izni olmadıkça bununla kimseye zarar veremezler. Kendilerine zarar ve menfaati olmayacak bir şey öğreniyorlardı. Yemin olsun ki, büyüü her kim satın alsa, elbette onun ahirette bir nasibi yoktur, bunu muhakkak biliyorlardı. Ama canlarını sattıkları o şey ne çirkin bir şeydi; keşke onu bilselerdi."*⁴²

İslam bilginlerinin bir kısmı yukarıdaki ayetin tefsirinde sihrin bir hakikatinin olmadığını, sihri meslek edinen ve ona inanan insanların şirke düşerek kafir olduklarını söylemişlerdir. Onlara göre sihrin iki çeşidi vardır: "Biri uygulayıcısının tekfir edileceği sihirdir. Bunu icra eden kimse Müslüman ise ölüm cezasına çarptırılır, çünkü onun fiili irtidad sayılır. Diğeri ise uygulayıcısının küfre nispet edilemeyeceği sihirdir, bunu icra edene ölüm cezası verilmez. Ancak bulunduğu yerde insanları öldürmek, mallarına el koymak gibi bozgunculuk yaparsa ölümüne hükmedilebilir. Böylesi yol kesen gibi olup öylelerine uygulanan ölüm vb. cezalar buna da uygulanır. Tövbe ettiği takdirde tövbesi dikkate alınır."⁴³

Müşrik kafirler, Hz. Süleyman'ı sihir yaparak iktidar olmakla itham etmişlerdi. Bu iddia onun küfre düştüğü iftirasıdır. Ayette Hz. Süleyman'ın sihir ile alakasının olmadığı ve onların iddia ettiği gibi kafir de olmadığı dile getirilmiştir.⁴⁴ Bu ayetlerle ilgili kaynaklarda tamamen isrâiliyyâta dayanan ve doğru olmayan başka bazı iddialar da vardır: "Güya melekler Allah'a: Adem oğullarının çok günah işlediklerini söylemişler, Yüce Allah da onlara demiş ki: 'Ben onları, size vermediğim birtakım illetlere mübtelâ kıldım. Eğer o illetleri size verseydim, siz de onlar gibi yapardınız.' Melekler: 'Hâşâ, seni tenzih ederiz.' demişler, Allah da içlerinden iki kişi seçmelerini emretmiş, melekler Hârût ve Mârût'u seçmişler. Allah, Hârût ve Mârût'u insan oğlunun şehvetlerine mübtelâ kılıp Babil'e indirmiş. Bunlar güzel bir kadına rastlamışlar, kadından kâm almak istemişler. Mecusi olan bu kadın önce bunları kendi dinine davet etmiş, kabul etmemişler. Sonra kadın bir put çıkarmış, demiş ki: Ya bu puta tapacaksınız ya şu adamı öldüreceksiniz ya da şu şarabı içeceksiniz. Aksi taktirde kendilerine teslim olmayacağını söylemiş. Onlar da daha hafif diye son şıkkı kabul edip şarap içmişler. Şarap içip sarhoş olunca zinâ etmişler ve orada bulunan bir insan kendilerini ihbar eder düşüncesiyle onu da öldürmüşler, puta da tapmışlar. Allah da onları ya dünya ya da ahiret azabından birini seçmekte serbest bırakmış. Birincisini seçmişler. Bu yüzden Allah'ın emriyle ayaklarından baş aşağı asılmışlar. İşte Bâbil'deki insanlar bunların yanına gelirmiş, bunlarda onlara büyü öğretirlermiş. Fakat büyü öğretirken onları uyarırlar, kendilerinin bir fitne olduklarını, insanların denenmesi için büyü öğrettiklerini, bu bilgileri kötüye kullanmanın küfür olduğunu söylerlermiş. Bu rivayetlerin zayıf ve garip olduğunu Râzî, bunların aslının olmadığını çeşitli yollarla isbat etmiş, İbn-i Kesir de bu rivayetlerin zayıf ve garip olduğunu belirtmiştir."⁴⁵

"Sonra onların ardından Firavun ve kavmine mucizelerimiz ile Musa'yı gönderdik, fakat tuttular o mucizeleri inkâr ettiler. Lakin, bak o bozguncuların sonu nasıl oldu? Musa dedi ki: "Ey Firavun! Bil ki ben

⁴¹ İshak Özgel, "Bir Üstünlüğün İtirafı Anlamında Kur'an'da, Muhalifler Tarafından Peygamberlerin Sihirbazlıkla İtham Edilmeleri", 120.

⁴² el-Bakara, 2/102; açıklama: Hâkim yoruma göre Hârût ve Mârût birer melek isimdir. Kur'an'da ve sahih hadislerde haklarında ayrıntılı bilgi yoktur. Tarih ve tefsir kitaplarındaki bilgiler ise 'israiliyat' denilen rivayetlere dayandığı için muteber sayılmaz. Ayet'in asıl maksadı Hz. Süleyman'ı Yahudilerin iftiralarından tenzih etmek, kötülüğün kaynağının peygamberler veya melekler değil, şeytanlar veya şeytan tabiatlı cinler ya da insanlar olduğunu, meleklerin insanlara telkin edeceği bilgileri birer imkân ve dolayısıyla imtihan sebebi bilip bunları hayırlı konularda değerlendirmek gerektiğini anlatmak, böylece müminleri hurafelerden, yanlış inanç ve uygulamalardan korumaktır. Detaylı bilgi için bkz.: Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'an* thk.: Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 1/218-220.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/220-221.

⁴⁴ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/128.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/203-211.

alemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir Peygamberim..." "Birinci vazifem Allah'a karşı haktan başka bir şey söylemememdir; gerçek şu ki ben size Rabbinizden açık bir delil ile geldim. Artık İsrail oğullarını benimle beraber gönder." Firavun dedi ki: "Eğer bir mucize getirdiyse ve doğru söylüyor isen getir de onu göster." Bunun üzerine O (Musa) da asasını yere attı. Bir de ne görsünler o koskoca bir ejderha kesiliverdi. Elini (yeninden) çıkardı, seyredenler ne görsünler o bembeyaz parlıyor. Firavun 'un kavminin ileri gelenleri dediler ki; "Bu şüphesiz bilgiç bir sihirbaz. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Bu durumda ne buyurursunuz?" (Onlar) dediler ki "Onu ve kardeşini egle (tut) ve şehirlere toplayıcılar yolla." "Sana mahir (usta) sihirbazların hepsini getirsinler." Bütün sihirbazlar Firavuna geldiler ve dediler ki; "Şayet galip gelenler biz olursak mutlaka bize bir mükafat var değil mi?" "Evet, hem o vakit siz elbette gözdelerdensiniz" dedi. (Sihirbazlar), Ya Musa! Sen mi hünerini ortaya atacaksın, yoksa atanlar biz mi olacağız?" dediler. (Musa), "Siz atın!" dedi. Ne zaman ki atacaklarını attılar, insanların gözlerini büyülediler ve onları dehşete düşürdüler; hasılı büyük bir sihir gösterdiler. Biz de Musa'ya, "Asanı bırakıver" diye vahyettik; bir de baktılar ki, o, onların bütün uydurduklarını yalayıp yutuyor⁴⁶. Artık hak meydana çıktı ve onların bütün yaptıkları boşa gitti. (Firavun ve kavmi) yenildiler ve oradan aşağılanmış olarak geri döndüler. Sihirbazlar hep birden secdeye kapandılar."⁴⁷

Firavun'un danışmanları, Mûsâ'nın bir sihirbaz olduğu kanıtlanırsa, halkın gözünde peygamber olarak itibar kazanmasının önlenebileceğini ve böylece bu meselenin halledilebileceğini düşündükleri için bu teklifi yapmışlardı. Hz. Mûsâ döneminde sihir çok yaygın, sihirbazlar da itibar olduğu için onun mucizeleri sihirbazları mağlup edecek harikalar şeklinde tezahür etmiştir. Kalam alimleri, çeşitli devirlerdeki peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin, daha çok o devirlerdeki toplumların değer verip ilgi duydukları konulara ilişkin olduğunu belirtirler. Mâtürîdî (ö. 333/944), yukarıdaki ayetlerde Hz. Mûsâ'nın Firavun ve çevresine gönderilişine, mucizelerin gösterilmesine ve Firavun'un inkârı üzerine yoğunlaşmaktadır. Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin Firavun'un ileri gelenleri ile halka yönelik olmasına rağmen özellikle liderlerin peygamberlere karşı çıkmasının halkı da etkilediğine dikkat çekmektedir. Firavun'un sihir iddiası üzerinden Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinin mucizevî yönünü öne çıkarmakta olan Mâtürîdî'ye göre bu mucizeler, dönemin yaygın olan sihir anlayışıyla ilişkilendirilerek, toplumun dikkatini çekmek ve onları hakka yönlendirmek amacıyla bilhassa seçilmiştir. Yukarıdaki ayette Allah tarafından Hz. Mûsâ üzerinde yaratılan iki mucize söz konusudur. Nitekim Allah ona elini koynuna sokmasını ve asasını yere atmasını emretmiştir. Hem eli hem de asası insanların normalde gördüklerinden farklı bir hal almıştır. Eli, bembeyaz bir renk alırken, asası yere değer değmez bir yılan dönüşmüştür. İnsanlar yine Hz. Mûsâ'yı sihirbaz olmakla itham etmişlerdir. Bunun sebebi o dönemde Hz. Mûsâ'nın yaşadığı bölgede sihrin çok yaygın olmasıydı. İnsanların gündelik hayatları sihrin çevresinde dönüp dolaşıyordu.⁴⁸

A'râf Suresi'nin 103-120. ayetlerini tefsirinde ayrıntılı bir şekilde ele alan Râzî, Hz. Mûsâ'nın Firavun'a karşı gönderilişini anlatmaktadır. Hz. Mûsâ'ya verilen mucizelerin önemine dikkat çeken Râzî, bu mucizeler vesilesiyle Firavun ve çevresindekilere ilahi kudretin gösterildiğini ve söz konusu mucizelerin peygamberlik delili ve ilahi hikmetlerin bir yansıması olarak ortaya konulduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Hz. Mûsâ'nın, yukarıda bahsi geçen ayetlerde anlatılan mucizelerine değinen bir diğer ayeti (Yûnus suresi 75-82.) Mâtürîdî, şöyle yorumlamıştır: Hz. Mûsâ'nın getirdiği delil ve mucizeleri inkârcılar "büyü" olarak nitelendirmişlerdir. Bu şekilde nitelendirilmesi onların gözünde mucizelerin hakiki dayanağı ve gerçeği olmayan bir durum olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden delillere "büyü" deme eğiliminde oldukları söylenebilir.⁵⁰ Mâtürîdî, Tâhâ Suresi 56-73. ayetlerin tefsirinde ise şunları söylemiştir: Firavun'un inkârı ve meydan okuması, kibir ve sapkınlığın göstergesidir. Hz. Mûsâ'nın asasının yılan olması ve Firavun'un sihirbazlarıyla olan karşılaşması, Hz.

⁴⁶ Hz. Mûsâ'ya Allah tarafından 'Asanı at!' buyrulması, onun sergilediği hadisenin, Allah'ın iradesi uyarınca gerçekleşen bir mucize olduğuna; ejderha haline dönüşen asanın yuttuğu şeylerden 'onların uydurdukları şeyler' söz edilmesi de Firavun 'un sihirbazlarınca sergilenen sihrin göz boyama ve illüzyon olduğuna işaret eder.

⁴⁷ el-A'râf, 7/103-120. Benzer içerikle Yûnus, 10/75-82, Tâhâ, 20/56-73 ile eş-Şuarâ, 26/29-51. ayetleri arasında asanın atılması ve yılan dönüşmesini aktarılmaktadır.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/25.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtilhu'l-Gayb*, 10/529-548; 11/4-20.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/106-111.

Mûsâ'nın peygamberliğinin ve delillerinin sihirden bütünüyle farklı olduğunu göstermek içindir. Firavun'un sihirbazlarının iman etmesi de Allah'ın kudretine karşı konulmaz bir delil olarak ortaya konulmaktadır.⁵¹ Bu olay bir anlamda mucizenin sihirle kıyaslanamayacak kadar güçlü olduğunun bir göstergesi olarak anlaşılabilir.

Râzî, Yûnus sûresi 75-82. ayetlerin tefsirinde; söz konusu ayetlerin Hz. Mûsâ'nın getirdiği ilahi mesaja Firavun ve halkının karşı koymaları ve onu sihirle itham etmeleri ile ilgili olduğunu söylemiştir. Bu ayetler, Hz. Mûsâ'nın Firavun ve kavmiyle karşılaşmasını, onların bu durumu sihir olarak adlandırmalarını ve Hz. Mûsâ'nın gösterdiği mucizelerin bu tür ithamlarla karşılaşmasını anlatmaktadır. Müfessir, Firavun ve yanındakilerin bu durumu, Hz. Mûsâ'nın gücünü kırmak ve otoritesini zayıflatmak maksadıyla bir strateji olarak ortaya koymuş olduklarına dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Mûsâ, sihirbazların ortaya koyduklarının gerçekte halkı aldatma/göz boyama mahiyetinde olduğunu söyleyerek bu yapılanın aslında yanıltıcı bir illüzyon olduğuna işaret etmektedir. Râzî bu yaklaşımıyla Hz. Mûsâ'nın mucizesinin, sihirbazların iddiasını çürüterek ilahi kudretin ve hakikatin üstünlüğünü gösterdiğini ifade etmektedir.⁵²

Râzî, Tâhâ Suresi'nin 56-73. ayetlerinin tefsirinde ise olayların dini ve tarihsel boyutuna değinmekle beraber ayetlerdeki kelime ve terkipler üzerinde ayrıntılı bir dilsel analiz de yapmaktadır. Sihrin insanın algı ve gözlerini yanıltan bir özelliğe sahip olduğunu, sihirbazların gerçekleştirdiği olayların bir göz boyamadan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Hz. Mûsâ'nın mucizesi söz konusu yanıltmayı yok ederek hakikati ortaya koymuştur.⁵³

Sihrin ya da büyüünün varlığına dair delil olarak en çok öne sürülen iddialardan biri de Felak sûresidir: *"De ki: "Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğünde gecenin şerrinden, düğümlere nefes edip üfleyen (büyücülerin) şerrinden ve hased ettiği zaman hased edicinin şerrinden karanlığı yok eden sabah aydınlığının Rabbine sığınırım."*⁵⁴

Mâtürîdî, Felak sûresinin tefsirinde sihir hakkındaki düşüncelerini bir arada yeniden vermektedir. Ona göre sihir temelde gerçekliği olmayan bir yanılsama ve göz aldanmasıdır. O, gerçek bir güçten ziyade insanların zihinlerini, algılarını yanıltarak etkileyen ve korku veren bir uygulamadır. Dolayısıyla Mü'minler Allah'ın koruyuculuğuna güvenmeli ve Allah'a sığınmalıdır. Çünkü sihrin etkisi sadece algısaldır ve ilahi kudretin yanında bir gerçekliği yoktur.⁵⁵

Râzî, Mu'tezilî alimlerin Yahudi Lebîd b. A'sâm'ın Hz. Peygamber'i sihirle etkilediğine dair rivayeti kabul etmediğini söylemektedir. Kâdî'nin görüşüne göre, bu tür bir olay bir peygamberin peygamberliğini zedeler ve gayr-i müslimlerin iddialarını doğrular. Ancak Allah, peygamberini korur. Sihrin bir peygamberin dini tebliğini veya aklını etkilemesi mümkün değildir. Ancak Ehl-i sünnet alimleri, bu rivayetin sahih olduğunu kabul ederek, Hz. Peygamber'e yönelik sihrin, onun bedensel olarak etkilenmesiyle sınırlı kaldığını, dini tebliği veya aklî melekelerini zedelediğini savunmaktadırlar.⁵⁶

Kur'an'da yer verilen sihrin daha spesifik ve özel bir anlamı olduğuna dair görüşler de vardır. Bu anlam sihrin tamamen aldatma olduğunu ortaya koymaktadır. Sait Şimşek, Hârût-Mârût konusuyla ilgili şu şekilde bir açıklama yapmıştır: *"Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in bazı âlimlerine göre sihir sonucu ortaya çıkan görüntülerin tamamı hayalidir; göz boyamaktan ibarettir, bunların bir gerçekliği yoktur. Diğerlerine göre ise gerçekliği vardır. Belirtmek gerekir ki Kur'an-ı Kerim'de söz konusu edilen sihrin tamamı, gerçekliği olmayan göz boyama ve el çabukluğu sonucu olan şeylerdir. Biz de sihrin bir gerçekliğinin bulunmadığı kanaatindeyiz. Çünkü büyü ile uğraşanların çoğunun sefil bir hayat yaşadıklarını biliyoruz. Gerçekten eşyanın hakikatini değiştirme imkânları bulunmuş olsaydı, önce kendilerini bu sefaletten kurtarırlardı. Yöneticileri devirir ve kendileri yönetimlerin başına geçerlerdi."*⁵⁷ Görüldüğü üzere sihrin etkisi ya da etkisizliği hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Ancak

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/274-288.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12/443-445.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/537-543.

⁵⁴ el-Felak, 113/1-5.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 17/399-407.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/581-593.

⁵⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 1/129.

insanların peygamberleri sihirbazlık ile itham ettiğine ve sihrin bir aldatmaca olduğuna dair başka ayet-i kerimelerde vardır.⁵⁸ Çok sayıda ayet mucize ve sihrin aynı şey olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹ Gerek tarihsel sürece bakıldığında gerekse ilgili ayetler dikkatle incelendiğinde sihir- büyü insanlık tarihinde hem rağbet görmüş hem de inanca konu olmuştur. Allah'ın, Zâriyât suresinde zikrettiği üzere gelen her vahyin sihir, her elçinin de büyücü olmakla itham edildiği ifadelerinden *sihir-büyünün* köklü ve yaygın bir inanç olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰

Ayetlerin bütünlüğüne bakıldığı zaman Kur'an'ın büyüü her zaman hayal ettirme, uydurma iş, tuzak, basiretsizlik, gözlerin yanılsaması ve aldatılması bağlamında zikrettiği görülmektedir. Aslında Firavunun sihirbazlarının onun güdümünde olmaları da sihir-büyünün hakikatinin bulunmadığını gözler önüne sermektedir. Firavun'un sihirbazlara tehditler savurması sihirbazların acziyetini göstermektedir. Yine sihrin iki melek tarafından Babil'de insanlara imtihan amacıyla öğretildiği de bir Yahudi gayretidir.⁶¹

Şu iki hususu da belirtmekte fayda vardır. Birincisi, sihir ile mucize arasındaki fark; mucizenin benzerinin yapılmasının mümkün olmayışıdır. Çünkü mucizede el çabukluğu söz konusu olmadan fizik kanunlarına aykırılık vardır. Sihirbaz ya da büyücünün, sihir veya büyüünün benzerinin hatta daha iyisinin yapılabilmesi ise mümkündür.⁶² İkincisi, Peygamberlere sihirbaz-büyücü denmesi haricinde mecnun da denmiş, alaycı tavırlar sergilenmiş, atalar inancı ön plana çıkartılarak beşer bir peygambere itiraz edilmiş, peygamberleri davalarında aciz bırakabilmek için onlardan olmadık isteklerde bulunulmuştur.⁶³

2.2. Sihir ile İlgili Hadisler ve Yorumlar

Hadis külliyatlarında sihir-büyü konusunda çok sayıda rivayet yer almaktadır. Sihir-büyünün varlığı hakkındaki rivayetlerin tevhide aykırı olan çeşitleri dince haram kabul edilip yasaklanmış, tevhide aykırılık teşkil etmeyenleri ise nakledilmeye devam edilmiştir.

Hiz. Aişe'den nakledilen bir rivayete göre Züreykoğullarından Lebîd isimli biri Hiz. Peygamber'e büyü yapmıştır. Bu durumdan dolayı Hiz. Peygamber, yapmadığı bir şeyi yapıyormuş gibi hayal etmeye başlamıştır. Günün birinde de Hiz. Peygamber, Hiz. Aişe'nin yanında dua eder ve duayı tekrarlar. Sonra Aişe'ye; "Allah'tan bana bildirmesini istediğim şeyi Allah'ın bana bildirdiğini anladın mı?" diye sorar. Hiz. Peygamber kendisine iki kişi geldiğini birinin baş ucunda diğerinin ayak ucunda durduğunu, birinin rahatsızlığını sorduğunu diğerinin büyülenmiş diye cevap verdiğini, büyüünün Lebîd tarafından tarak, saç ve hurma tohumu ile yapıldığını ve bir kuyuda bulunduğunu anlatır. Hiz. Peygamber, bazı sahabelerin o kuyuya gittiklerini, döndüklerinde kuyu suyunun kına gibi kırmızımı, hurmaların ise şeytan başı gibi olduğunu söyler. Hiz. Aişe, Hiz. Peygamber'e sihri çıkarıp çıkarmadığını sorduğunda, Allah'ın kendisine sağlık verdiğini, kendisinin de insanlara bir kötülük bulaşmasından korktuğunu söylemiştir. Rivayete göre daha sonra o kuyu Hiz. Peygamberin emriyle kapatılmıştır.⁶⁴

Kaynağı Zeyd b. Erkam olan bir rivayet de Hiz. Peygamber'e bir Yahudi tarafından sihir yapıldığı, bundan dolayı O'nun uzun süre hastalandığı, bu durumun melek Cebrail tarafından 'ip düğümlenerek yapılan sihrin kuyuya atıldığını ve bir adamın onu oradan çıkarmasının' bildirildiği şeklindedir. Rivayete göre Hiz. Ali o sihri kuyudan çıkartmış, iplerin düğümleri çözülünce de Hiz. Peygamber rahatlamıştır. Hiz. Peygamber, bu durumu onu yapan Yahudi'ye söylemediği gibi ölünceye kadar da

⁵⁸ eş-Şuarâ, 26/153; en-Neml, 27/13; el-Kasas, 28/36; el-İsrâ, 17/101; es-Saf, 61/6; el-En'âm, 6/7; Hûd, 11/7; el-Enbiyâ, 21/3; Sebe', 34/43; es-Sâffât, 37/15; ez-Zuhruf, 43/30; el-Ahkâf, 46/7; et-Tûr, 52/15; el-Müddessir, 74/24-29; el-Mü'minûn, 23/88-89.

⁵⁹ el-A'râf, 7/131-133: "Eğer onlara bir iyilik gelse, "Bu zaten bizim hakkımızdır" derler. Kendilerine bir kötülük geldiği zaman da Musa ve beraberindekilerin uğursuzluğuna bağlarlardı. Bilmelisiniz ki; onların uğursuzluk saydıkları şey onlara Allah'tan gelmiştir. Fakat onların çoğu bunu bilmezler. Dediler ki: "Onunla bizi büyülemen için ne kadar mucize getirirsen getir, biz yine de sana inancılar değiliz." Biz de kudretimizin ayrı ayrı işaretleri olmak üzere başlarına tufan, çekirge, haşarat, kurbağa sürüleri ve kan gönderdik. Bütün bunlara rağmen yine de büyüklendiler ve çok suçlu bir topluluk oldular."

⁶⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 304.

⁶¹ Bakara Sûresinin 102. ayetindeki ifade Yahudilerin asılsız iddialarını yalanlamak içindi.

⁶² Halil İbrahim Bulut, "Sihrin Hakikati ve Mucize'den Farkı", *Marife Dergisi* 3/1, (2003), 68.

⁶³ Murat Kayacan, *Kur'an'da Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 154.

⁶⁴ Buhârî, "Tib", 47.

kendisini bir daha görmemiştir.”⁶⁵

Hız. Peygamber'e büyü yapıldığını anlatan rivayetler dışında Ashabü'l-Uhdud kıssası, bir kral, büyücü, rahip ve köle ekseninde aktarılıp tevhidin galibiyetiyle sonuçlanan, sihri şirk olarak değerlendirilen bir rivayette söz konusudur.⁶⁶

Yine, İbn Ömer'den nakledilen, şarktan geldikleri bilinen iki adamın insanları hayrete sevk edecek şekilde konuşmaları üzerine Hız. Peygamber'in, sihrin bazısının belîğ ifadelerden oluştuğu rivayeti yine sihrin muhteviyatı açısından önemlidir.⁶⁷

Hadis literatüründe yer alan bu tür rivayetler hadis mütehasşısı ve tenkitçileri tarafından incelenerek, rivayetlerde kendi içinde çelişki taşıyan ifadelerin varlığı beyan edilmiştir. Hız. Aişe'den gelen rivayette Lebîd b. A'sam'ın Yahudi olduğu yer almaz ve Hız. Peygamber'in ashabını yanına alarak kuyuya kendisinin gittiği belirtilirken, Zeyd b. Erkam'dan gelen rivayette Hız. Ali'nin gittiği, yine Nesâî'nin rivayetinde bazı sahâbîlerin gittiği söylenir ancak isim verilmez. Hız. Peygamber'in yapmamış olduğu şeyleri yapmış gibi hayal etmesi, eşlerine yaklaşmadığı halde yaklaştığı zannı Hız. Aişe rivayetinde yer alırken Zeyd b. Erkam rivayetinde yoktur. Yine Zeyd b. Erkam rivayetinde ip kuyudan

⁶⁵ Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen-i Nesâî* (Konya: Konya Kitapçılık, 2005), "Tahrim", 20.

⁶⁶ Müslim, "Züh'd", 73; "Sizden önceki ümmetler içinde bir padişah, bir de onun sihirbazı vardı. Bu sihirbaz yaşlanınca, padişaha; "Ben yaşlandım, bana genç birini göndersen de ona sihirbazlığı öğretsem" dedi. Padişah da ona bir genç gönderdi. Gencin yolu üzerinde bir rahip bulunmaktaydı. Genç ona uğradı, yanına oturdu ve konuşmalarını dinledi, beğendi. Sihirbaza her gittiğinde rahibe uğrar ve yanında bir süre kalırdı. Sihirbaz ona "niçin geç kaldın?" diye kızar ve döğerti. Delikanlı bu durumu rahibe şikâyet etti. O da şöyle dedi; "Sihirbazdan korktuğunda, 'evdekiler alıkoydular' de; ailenen çekindiğinde de 'sihirbaz alıkoydu' de." Genç, durumu böylece idare edip giderken, bir gün yolda insanların gelip geçmesine engel olan büyük ve yırtıcı bir hayvana rastladı ve kendi kendine "Sihirbazın mı yoksa rahibin mi daha üstün olduğunu işte şimdi öğreneceğim" diyerek bir taş aldı ve "Ey Allah'ım! rahibin yaptıklarını sihirbazın yaptıklarından daha çok seviyorsan, şu hayvanı öldür ki insanlar yollarına devam etsinler" dedi ve taşı hayvana doğru fırlatıp onu öldürdü. Halk da geçip gitti. Daha sonra delikanlı rahibe gelip olayı anlattı. Rahip ona; "Delikanlı! Şimdi artık sen benden daha üstünsün. Zira, sen bu gördüğüm mertebeye erişmişsin. Öyle sanyorum ki, sen yakında bir belâya uğratılacaksın. Böyle bir şey olursa, sakın benim bulunduğum yeri kimseye gösterme!" dedi. Delikanlı, körleri, alaca hastalığına tutulmuş olanları kurtarır ve diğer hastalıkları da tedavi ederdi. Padişahın o sıralarda kör olmuş bir yakını bunu duydu, değerli hediyelerle birlikte delikanlıya gitti ve; "Eğer beni tedavi edersen, bütün bunlar senin olacak" dedi. Delikanlı: "Ben kendiliğimden kimseye şifa veremem. Şifayı ancak Allah Teâlâ verir. Eğer sen Yüce Allah'a inanırsan, ben ona dua ederim, o da (dilerse) sana şifa verir," dedi. Adam iman etti. Allah Teâlâ da ona şifa verdi. Adam eskiden olduğu gibi padişahın yanına gelip meclisteki yerini aldı. Padişah: "Senin gözünü kim iyi etti?" diye sordu. O da: "Rabbim," dedi. Bu defa Padişah: "Senin benden başka rabbin mi var?" diye gürlendi. Adam: "Benim de senin de rabbin Allah Teâlâ'dır," dedi. Bunun üzerine sinirlenen padişah adamı tutuklattı ve gencin yerini gösterinceye kadar ona işkence ettirdi. Sonuçta adam gencin yerini söyledi. Delikanlı getirildi. Padişah ona: "Delikanlı, demek senin sihirbazlığın körleri ve alacaları iyi edecek dereceye ulaşmış. Duydum ki sen epeyce işler yapıyormuşsun, öyle mi?" diye sordu. Delikanlı: "Hayır, ben kimseye şifa veremem. Şifa veren Allah Teâlâ'dır" dedi. Padişah delikanlıyı tutuklattı ve rahibin yerini gösterinceye kadar ona işkence ettirdi. Neticede rahip getirildi ve kendisine "dininden dön!" denildi. Rahip bu teklife yanaşmadı. Bunun üzerine padişah bir testere getirip başının tam ortasından rahibi ikiye biçirdi. Rahibin parçalarının her biri bir yana düştü. Sonra Padişahın adamı getirildi ona da "dininden dön!" denildi. Ancak o da kabul etmedi. Padişah onu da parçalarının her biri bir tarafa düşüncüye kadar testere ile başının ortasından ikiye biçirdi. Daha sonra delikanlı getirildi ve "dininden dön (yoksa öleceksin)" diye tehdit edildi, fakat delikanlı direndi. Padişah delikanlıyı adamlarından bir gruba teslim etti ve onlara şu talimatı verdi: "Bunu şu dağın tepesine çıkarın, dininden dönerse ne âlâ, değilse, aşağıya yuvarlayın gitsin." Delikanlıyı götürdüler, dağın tepesine çıkardılar. Delikanlı: "Allah'ım, beni bunların elinden nasıl dilerse öylece kurtar!" diye dua etti. Bunun üzerine dağ sarsıldı ve onlar aşağı yuvarlandılar. Delikanlı sapasağlam yürüyerek padişahın yanına döndü. Padişah ona: "Yanıdakiler ne oldu?" dedi. Delikanlı da; "Allah beni onların elinden kurtardı," dedi. Bunun üzerine padişah, delikanlıyı adamlarından bir başka gruba teslim etti ve; "Bunu Kurkur denilen bir gemiye bindirip denizin ortasına götürün. Dininden dönerse ne âlâ, değilse, denize atın gitsin," dedi. Delikanlıyı alıp götürdüler. O; "Allah'ım, beni bunların elinden dilediğin şekilde kurtar!" diye dua etti. Gemi içindekilerle beraber alabora oldu, hepsi boğuldu. Delikanlı sağ-salim padişahın yanına döndü. Padişah onu görünce; "Yanıdakiler ne oldu?" diye sordu. Delikanlı da; "Allah beni onların elinden kurtardı," dedi ve ilâve etti; "Benim sana söyleyeceklerimi yapmadıkça beni öldüremezsin." Padişah; "Neymiş onlar?" dedi. Delikanlı; "Halkı geniş bir meydanda topl. Beni de bir hurma kütüğüne bağla. Oktanlığımın bir ok al, yayın tam ortasına koy. Sonra da 'Delikanlı'nın rabbinin adıyla de' ve at. İşte ancak bunu yaparsan beni öldürebilirsin" dedi. Padişah halkı geniş bir meydanda topladı. Delikanlıyı hurma kütüğüne bağladı. Sonra delikanlı'nın sadağından bir ok aldı, yayına yerleştirdi. "Delikanlı'nın rabbi olan Allah adıyla" deyip oku fırlattı. Ok, delikanlı'nın şakağına isabet etti. Delikanlı elini şakağına koydu ve oracıkta öldü. Bunun üzerine halk; "biz, delikanlı'nın rabbine iman ettik," dediler. Daha sonra durumu padişaha ileterek; "Gördün mü çekindiğin şey nihâyet başına geldi; halk iman etti," dediler. Bunun üzerine padişah, sokak başlarına büyük hendekler kazılmasını emretti. Hendekler ateşle doldurulmuştu. Padişah; "bu yeni dinden dönmeyen herkesi, zorla ateşe atın," dedi. Emri yerine getirdiler. En sonunda kucağında çocuğu ile bir kadın geldi, bir ara ateşe girmek ister gibi yaptı, sendeledi. Çocuk; "Anneciğim, sık dişini, sabret, çünkü sen hak din üzeresin!" dedi.

⁶⁷ Buhârî, "Tıb", 51.

çıkarılıp düğümler çözülmüş Hz. Peygamber rahatlarken, Ahmed b. Hanbel'in eserinde yer alan rivayette söz konusu rahatsızlığın altı ay devam ettiği zikredilmektedir.⁶⁸ Yukarıda yer verilen rivayetler incelendiği zaman bunların ahad olarak gelen haberler iken sonradan meşhur olan rivayetler olduğu görülmektedir. Bu tür haberlere dayanarak Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına inanmak yersizdir. Zira ahad haberle itikad caiz olsa bile vacip değildir.⁶⁹

3. Sihrin Gerçekliği ve Etkisi

3.1. Sihrin Gerçekliği

Sihrin gerçekliğinin olup olmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Kimi alimler gerçekliğini kabul ederken kimileri de bunu reddetmişlerdir. Kabul edenlerin görüşleri şu şekildedir:

- Din tarafından yasaklandığına ve yapana ceza verildiğine göre sihir bir hakikattir.
- Hakikati olmasaydı Bakara sûresi 102. ayette "karı-kocanın arasını açabildiği ve insana zarar verebildiği" yer almazdı.

- "Düğümlere üfleyen sahirelerin şerrinden Allah'a sığınılması"nın öğütlediği Felak sûresinde istiâze neden emredildi?

- Sihirbazların insanlara nesnelere olduklarından farklı gösterdikleri haberlerinin verildiği A'râf sûresi 116 ile Tâhâ sûresi 66. ayetler sihrin hakikatini ifade etmektedir.

- Hz. Peygambere Lebîd b. A'sam tarafından büyü yapıldığı hadis kaynaklarında geçmektedir ki bu da sihrin hakikatini göstermektedir.

Bunun yanında, sihrin Hz. Peygamber'in sadece bedenine etki ettiği, aklına ve kalbine tesir edemediği, bedene tesirinin de korunmuşluğuna aykırı olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁰

Sihrin gerçekliğinin olmadığını iddia edenlerin görüşleri ise şöyledir:

- Sihrin bir göz boyama ve hayal ettirme olduğunu ifade eden Tâhâ sûresi 66, 69 ile A'râf sûresi 116. ayetler sihrin hakikat olmadığını gösterir. Ayrıca sihirbazın yaptığı işte başarılı olmayacağını ifade eden Tâhâ sûresi 80. ayet de sihrin hakikatini reddetmektedir.

- Şayet sihirbazlar iddialarını gerçekleştirebilmiş olsalardı sihir ile mucize birbirine karıştırdı ki bu durumda da mucize peygamberler için delil olmaktan çıkardı.

- Sihirbazların işlerinin yalan ve vehimden ibaret oldukları görülmüş olup, şayet sihirbazlar iddialarını gerçekleştirebilselerdi yerin hazinelerini bulup çıkartır, nice kralların hâkimiyetlerine son verirlerdi.⁷¹

- Lebîd b. A'sam'ın büyü yaptığı ile ilgili hadisin şerhinde, akla ve kalbe değil de bedene tesir ettiği hususunda; Hz. Peygamber'in yapmadığı şeyleri yapmış gibi hissetmesi direkt akıl ve zihin ile ilgili bir durumdur. Bu şerhi kabul etmek, Hz. Peygamber'in geçici de olsa aklının zayıfladığı, vahiyleri aklında tutamadığı ve başka şeyler ile de karıştırdığı sonucuna götürebilir ki bu durumda söz konusu iddialara itiraz edilebilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'e büyü yapıldığını kabul etmek, 'büyülenmiş' ithamını doğrulamak demek olur ki bu, birçok ayette belirtilen Hz. Peygamber'in korunmuşluğu ilkesine aykırı düşer.⁷²

3.2. Sihrin Etkisi

Kur'an ve hadis-i şerifler kaynak alındığı zaman âlimlerin bir kısmı sihrin hakikat ve etkisinin bulunduğunu⁷³ diğer bir kısmı sihrin aslının olmadığına⁷⁴ dair görüş beyan etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmına göre bazı kimseler riyâzet yaparak, harf, isim ve rakamların taşıdığı özellikleri bilerek, uzlete çekilmek suretiyle de başka varlıklar üzerinde etki yapabilecek güce ulaşabilirler.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: yy., 1995), 4/63.

⁶⁹ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Ensar Neşriyat, 2014), 136-141; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 304.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/231-232.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/231-232.

⁷² el-İsrâ, 17/47: "Biz onların seni dinlerken neye kulak verdiklerini, kendi aralarında fısıldaşırken de o zalimlerin, "Siz, sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz!" dediklerini çok iyi biliyoruz."

⁷³ Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/349.

⁷⁴ Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lümâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 37.

Cinlerin kötülere ile temasa geçerek onlar aracılığıyla olağanüstü şeyler yapabilirler. Bu kısım âlimler yine de her işin failinin Allah olduğunu, Allah dilemezse hiçbir şeyi yapmaya güç yetiremeyeceklerini sihir-büyü vasıtası ile olsa da fiili yaratana Allah olduğunu belirtirler.⁷⁵

“Sihir kelimesi tuzak, hile ve illüzyon anlamıyla birlikte yeniden yorumlandığında ayetlerdeki akışın daha anlaşılır olduğu söylenebilir. Sihir kavramını anlamca büyüye yaklaştıran zayıf hadislerin mevcudiyeti, bu gerçeğin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Kur'an, müşrik Arapları çeşitli batıl inançlar sebebiyle suçlamışsa da “sihir” yapmakla suçlamamıştır. Zira Araplar arasında büyü çeşitleri olan fal okları, rukye, temime, tivele, kehanet vs. ile içki içme alışkanlığı çok yaygın olsa da sihir diye bilinen hokkabazlık ve göz boyama yaygın olmadığı gibi fesat, tuzak ve hile de itibar görmezdi.”⁷⁶ İsmi farklı olsa da batıl inançların akıl, mantık ve bilim ile açıklanması mümkün değildir. Söz konusu inançların ortaya çıkış zamanının bilinemediği gibi bunlar geleneksel anlamda süregelmektedir.⁷⁷

Meleklerin küfür ve şirk içeren şeyleri başkalarına öğretmeyecekleri bu sebeple de insanları sapkınlığa sevk etmeye vesile olmayacakları hususunu göz ardı etmeden “karı-kocanın arasının ayrılması” konusuna dikkatleri çekmek gerekmektedir. Bahsedilen milletler sihir-büyü konusunda o kadar ileri gitmişlerdir ki bu tür bir bozgunculuğu yapanlar toplumun fesadına sebep olabilecek kadar çirkinleşmiş durumda olup daha başka ne düzenbazlıklar, fitneler, huzursuzluk ve karmaşa çıkartmasınlar?⁷⁸

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerde vurgulu bir şekilde belirtildiği üzere sihir şeytan işidir. Kısa ve net bir şekilde söylemek gerekirse: “Şeytanın yardımıyla yine şeytana yaklaşma ve ona ilticâ etmek demek olan sihir, insanların aslında gördüğü gibi olmayan bir şeyi, gördüğü gibi zannetmelerine hatta vehmetmelerine yol açan ve insanın gözünü doğrudan etkileyen bir mekanizmadır.”⁷⁹ İlahi dinler ve İslam, cehalet ürünü tüm anlayışları yıkarak tevhidi ilke edinmiş sadece Allah'ın hâkimiyetini tesis etmeyi emretmiştir.⁸⁰ Müslümanlar da tarihin her devrinde örneği görülen tevhid hakikatini yeniden inşa etmeli, her ne ad altında olursa olsun yegâne gücün Allah'a ait olduğunu, O'nun dilemesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğine iman etmelidir. Çünkü yaratana, yaşatan ve öldüren tek güç Allah'tır.⁸¹

Tüm semavi dinler sihirle uğraşmayı büyü yapmayı şirk ve küfür olarak nitelendirmiş, bu konuda çok ciddi bir tavır takınmışlardır.⁸² Eski Ahit'te (Tevrat); 'efsun işiyle meşgul olan kadının öldürülmesi gerektiği,⁸³ 'cin işleriyle uğraşanlar ile bakımcılık yapanlara itibar edilmemesi ve müneccim/sihirbaz mesleklerine girilmemesi vurgulanmaktadır. Ayrıca cin işleriyle meşgul olanların yahut bakımcılığı meslek edinenlerin bizzat öldürülmesi⁸⁴ yer almaktadır. Ayrıca büyücülük ve müneccimlik başa gelecek şeylerden kurtaramaz anlamında görüş bulunmaktadır.⁸⁵ İncil'de de sihir-büyü ile ilgili yasaklamalar bulunmaktadır.⁸⁶ Hristiyan bilginleri büyücülüğü; puta tapma, zina ve hırsızlık gibi kötülükler ile eşdeğer görmüşlerdir. Halk arasında büyü yaygınlık kazanınca 1324 ve 1484 yıllarında çıkarılan papalık ferman ile büyücülük dinsizlik sayılmış, zındıklık ilan edilip mahkemelerde yargılanmaları suretiyle cezalandırılmışlardır.⁸⁷ Kur'an'da büyücülerin felah bulmayacağı⁸⁸ belirtilerek inkâr edenlerin, yalanladıkları peygamberleri büyücülükle suçladıkları ifade edilmiştir.⁸⁹ Peygamberlerin tevhid mücadelesini boşa çıkartmak için önce onları yalanlamışlar sonra da onların sihirbaz olduklarını iddia etmişlerdir. Peygamberler elinde yaratılan mucizeleri de böylelikle örtmeye

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/213-235.

⁷⁶ Osman Cengiz, “Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme”, 197.

⁷⁷ Sevda Çetin, *Lübnanlı Yazar Tevfik Yûdsuf 'Avvâd ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar* (Ankara: Fenomen Yayıncılık, 2022), 186.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/449-450.

⁷⁹ Hüseyin Doğan, “Sihir Din İlişkisi”, 532.

⁸⁰ İlyas Çelebi, “Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi”, 205.

⁸¹ el-Bakara, 2/258; el-Hicr, 15/23.

⁸² Adil Bebek, “Ana Kaynaklara Göre Sihir”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* Sayı 1/9, (1998), 61.

⁸³ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Çıkış, 22/18.

⁸⁴ Levililer, 19/26,31; 20/27.

⁸⁵ İşaya, 47/8-14.

⁸⁶ Matta, 2/1-12; Markos, 3/22-30.

⁸⁷ Tanyu, “Büyü”, 6/501-506.

⁸⁸ Tâhâ, 20/69.

⁸⁹ el-Bakara, 2/102; el-Hicr, 15/6; ez-Zuhruf, 43/49; ez-Zâriyât, 51/39; es-Saf, 61/6.

çalışmışlardır.⁹⁰ “Sihri öğrenen veya yapan kâfir olur. Ne var ki, zararından korunmak amacıyla öğrenen kimse mü’min olarak kalır.”⁹¹

Sihir-büyünün etkisi ile ilgili delil gösterilen ayet; Bakara sûresinin 102. ayetidir. Burada; “...Babil’de Hârût ve Mârût adlı iki melek üzerine indirilen şeyleri öğretiyorlardı...” cümleinin başındaki ‘ma’ alimler tarafından iki şekilde değerlendirilmiştir. Bunlar olumsuzluk ifade eden ma ile ismi mevsul ma’sıdır. Bu sebeple hangisi tercih edilmişse ona göre değerlendirilmiş ve farklı sonuca ulaşmıştır. İsmi mevsul şeklinde değerlendirenler; ‘insanlara sihir ve Bâbil’de Hârût-Mârût adlı iki melek üzerine indirilen şeyleri öğretiyorlardı’⁹² anlamını vermişlerdir. Olumsuzluk ‘ma’sı şeklinde değerlendirenler ise; melek kabul edilen Hârût ve Mârût’a bir şey indirilmemişti’ anlamını vermişlerdir. Ancak; ayete daha dikkatli bakıldığı zaman, “Onlar, insanlara büyü, bir de iki meleğe indirilene öğretiyorlar” şeklindeki mana şu şekilde olmaktadır; büyü başka bir şey, meleklere indirilen başka bir şeydir ve ikisi birbirinden ayrılmaktadır.⁹³

Son zikredilen anlamda, bahse konu melekler sihir ile muhatap değildir. İndirilen şey de bir sihir değildir. Meleklerin büyü ve sihir öğrettiklerine dair iddia, bozguncu ve art niyetlilerin aldatma ve hileye yönelik istedikleri gibi kullanabildikleri bir veri olmakta ve sihir-büyünün etkisine dair bir söyleme dayanak gösterilmektedir. Buradaki bilgi ise; Babil ve Mezopotamya bölgesinde yaşayan ve yaygın bir şekilde sihir-büyü ile uğraşanların halkı saptırmalarını önlemek ve tevhid inancını yerleştirmek için indirilmiştir.⁹⁴

Kelam alimleri insanların akıl ve vicdan sahibi olmaları nedeniyle Allah tarafından bir peygamber göndermemiş bir kitap indirmemiş olsa da gerçeğe ulaşacak yeteneğe sahip olduklarını söylemiştir.⁹⁵ Dolayısıyla Müslümanların kendilerine indirilen kitapta yazan ve gönderilen peygamberinin söyledikleri dışında söylenti, hurafe, uydurma ve sapkın düşüncelere itibar etmemeleri beklenmektedir.

Tevhid dini İslam’ın mensupları, sihir ve büyüden uzak durarak Allah’ın hâkimiyetine inanmalı ve bu inancı hayatlarına yansıtmalıdır. İnançlarının gereği olarak insan ve cin şeytanlarının fısıltılarına aldırış etmeksizin dini ve bilimsel hakikatleri özümsemeleri Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şerifleri incelemeleri bir diğer önemli beklenti olmaktadır. Çünkü tarih boyunca toplumlarda var olan egemen varlık anlayışları aynı zamanda toplumların bilgi edinme yollarını göstermektedir. Genelde ilahi dinler özelde İslam öncesi toplumlar bireysel ya da toplumsal yaşamlarında çözüm üretilmeyen her bir hususta ihtiyaç ve zaruret durumlarına göre sihir-büyü, kehanet ve tılsım gibi yöntemlere müracaat etmişlerdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sihir, hakkı batıl, batılı hak gibi gösterebilme özelliğinden dolayı Semavi dinler tarafından yerilmiş ve yasaklanmıştır. İçeriğinde gizemli bir sebep, görünüşünde cezbedici, uygulandığında hile ve kötü niyet söz konusudur. Tevhidin hakikatine aykırı olduğu için ilahi iradeyi boşa çıkararak bir durumdur. Herkes tarafından bilinmeyen birtakım sebeplerle ortaya konulduğu için harika zannedilebilmektedir. İmâni zayıflık ya da ahlaki eksiklik sihrin teşebbüs sebebi olabilmektedir.

Sihirbazlar sihir için mümkün olan sanattan edebiyata, felsefeden dine, bilimden kültüre her türlü kaynağı kullanabilmektedirler. İlmi verilerin halkı tatmin etmemesi, gerekli ve yeterli çalışmaların yapılmaması gibi sebepler günümüzde de hâlâ sihir-büyünün etkin bir şekilde varlığını sürdürmesinde etkili olmuştur.

Sırf yalan ve kandırmacadan ibaret olan sihir-büyü ile bir gerçeğin suiistimal edilmesi sonucu ortaya çıkan sihir-büyüyü birbirinden ayırt etmekte fayda vardır. Günümüzde fizik, kimya, biyoloji, tıp

⁹⁰ İshak Özgel, “Bir Üstünlüğün İtirafı Anlamında Kur’ân’da, Muhalifler Tarafından Peygamberlerin Sihirbazlıkla İtham Edilmeleri”, *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* 21 Nisan 2003, (2006), 120.

⁹¹ Zamehşerî, Muhammed b. Ömer, *Keşşâf* (Kahire: Dâru’l-Edyân li’-Türâs, 1987), 1/172.

⁹² Bekir Topaloğlu, vd., *İslam’da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 247.

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/370-372.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 2/217-218.

⁹⁵ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1928), 254-255; Neseî, Ebu’l-Mu’in. *Tabsiratü’l-Edille* (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/41-42; Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi* trc.: Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1998), 94.

ve eczacılık gibi fen bilimleri ile psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimler, sahasına giren konular üzerinde çalışma yürütmekte, geçmişte izah edilemeyen basit hile ve aldatmacalara açıklama getirmektedirler. Modern teknoloji ile birlikte gelişen iletişim araçları ile insanlar kendilerine ulaşan her şeye hemen inanmamakta, araştırma yoluyla hakikati elde etmeyi tercih etmektedirler.

Sihirbaz ve büyücüler bir takım olağanüstü güçlere sahip olsalardı, başka olağanüstü güçlerle irtibat halinde olup onları kullanabilselerdi, ya da diledikleri gibi tasarrufta bulunabilselerdi, şüphesiz her şeye hâkim ve sahip olurlardı. İstedikleri toplumlar üzerinde hâkim olurlar, istedikleri düşmanlarına galip gelirler ya da kendilerine yapılan baskı ve zulümlerden kurtulabilirlerdi. Oysa yaptıkları aldatmaca ve tuzaklar karşılığı ücret alarak geçimlerini temin etmektedirler. Gerek toplum gerekse kişi olarak düşmanlarının kalbine korku salmak, onlar üzerinde etkili olarak kendilerine yaşam alanı açmayı tercih etmişlerdir.

Bütün bunlardan hareketle günümüze gelecek olursak büyücülük ve sihirbazlık hâlâ cahil halk tarafından itibar edilen bir durum olarak karşımızda bulunmaktadır. Kendisini insanlar nezdinde itibar gören çeşitli unvanlarla adlandırmak suretiyle özellikle ikna yeteneklerini kullanarak birtakım güçlere sahip oldukları imajıyla aldatmalarına devam etmektedirler. Sihirbaz ve büyücüler özellikle karşısındaki kişi ya da kişileri bir takım yalan ve uydurmalar ile yaldızlı sözler sarf ederek, telkin yoluyla kafasını bulandırıp aklını çelerek, ikna ile fikrini değiştirip kendi istediği hale getirmektedir. Onlar, telkin yoluyla doğruyu yanlış, yanlış doğru; hakikati yalan, yalanı hakikat göstererek kabul ettirebilmekte, insanların korkularını kullanmakta ve bu yolla onları etkilemektedir.

Birtakım ritüeller yoluyla hakikati olmayan bazı iddialar ileri sürülmekte ve doğru bilgiye uzak insanlar etki altına alınmaktadır. Bu iddia ve ritüellerin kaynağı, insanları, sıradan insanların sahip olmadığı bazı bilgi ve güce kendilerinin sahip olduklarına inandıran büyücü ve sihirbazlardır. İddiaların hakikatinin olduğunu ispatlama çabasına giren büyücü ve sihirbaz için her yöntem meşru olmaktadır. Her insanın, hayatında karşı karşıya kalacağı her durum sanki bir gizem veya sır varmış gibi aktarılarak yaygınlaştırılan bu tür inançlar çok çaba sarf etmeden karşılık bulabilen bir durumu doğurmaktadır.

Bir başka açıdan bakarsak; kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile birlikte geri kalmış ya da az gelişmiş halk tabakaları çok daha etkin ve hızlı bir şekilde manipüle edilebilmekte; medya organları tarafından adeta modern sihirbazlık yöntemleri kullanılmaktadır. Her insanın bir zaafı olduğu gerçeğinden hareketle özellikle onların korkuları ile kurtulmak istedikleri sıkıntıları veya çözmek istedikleri problemleri suistimal ederek kendilerine menfaat elde etmek isteyen insanlar sanatlarını icra etmeye devam etmektedir. Bu olguya meslek açısından bakan insanlar çok değişik isim ve yöntemlerle aslında büyü veya sihirle alakası olmadığı halde insanların şikayetlerini büyü veya sihir olarak nitelendirip aldatmaktadır. Büyücü ve sihirbazlar içeriği bilinmeyen bazı olayları menfaat devşirmek için kategorize ederek ve kendileri de bilmedikleri halde biliyormuş gibi içinde yaşadıkları toplumun yabancı olduğu kelime ve nitelemeler kullanarak profesyonel tavırlar sergilemektedirler. Bilime aykırı olduğu gibi toplumun inanç ve geleneklerine de aykırı olan temelsiz ve modern bazı ritüeller ile insanlar etki altına alınmaktadır. Bu noktada özellikle inançlı insanların inandıkları değerler üzerinden spekülasyon üreten insanlara karşı, toplumu bilinçlendirmeye yönelik faaliyetler gerçekleştirilmeli, onlara doğru bilgi verilmelidir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: yy., 1995.
- Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. Ankara: Beyan Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûli'd-Dîn*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bebek, Adil. "Ana Kaynaklara Göre Sihir". *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/9 (1998), 61-65.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Bulut, Halil İbrahim. "Sihrin Hakikati ve Mucize'den Farkı". *Marife Dergisi* 3/1 (2003), 59-70.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'a Göre Cin-Şeytan*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Cengiz, Osman. "Sihir Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme". *DEÜİFD* 48 (2018), 169-200.

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Sihir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 199-254.
- Çetin, Sevda. *Lübnanlı Yazar Tefvik Yûdsuf 'Avvâd ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar*. Ankara: Fenomen Yayıncılık, 2022.
- Doğan, Hüseyin. "Sihir Din İlişkisi". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* (2012), 511-535.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *el-Lüma'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbu'l-Luga*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1995.
- Gündüz, Şinasi. "Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban". *Milel ve Nihal* 2/1 (2004), 5-11.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mücmelü'l-Lügâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1986.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. haz: Süleyman Uludağ 14. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İbn Kesir. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1933.
- İbnü'l-Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. 2. Baskı Beyrut: Dâru'l-Marife, 1887.
- İhvani Safâ. *Resâilü İhvani Safâ*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1957.
- Karadağ, Çağfer. "Büyü ve Din -İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2004), 111-135.
- Kayacan, Murat. *Kur'an'da Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Kılıç, Sami. "Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: İrk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 297-310.
- Kitab-ı Mukaddes*. 2. Basım, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhîtlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Ensar Neşriyat, 2014.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt, thk.: A. Vanlıoğlu İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Haccâc. *Sahîh-i Muslim*. 8 Cilt, İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. 3 Cilt, Konya: Konya Kitapçılık, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-Edille*. 2 Cilt, nşr.: Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Özgel, İshak. "Bir Üstünlüğün İtirafı Anlamında Kur'ân'da, Muhalifler Tarafından Peygamberlerin Sihirbazlıkla İtham Edilmeleri". *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, 21 Nisan 2003*, (2006), 117-132.
- Rağıp el-İsfehânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc.: Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân*. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, trz.
- Tehanevî. *Keşşafu Istilâhâtü'l-Fünûn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Tanyu, Hikmet. "Büyü". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/501-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Uygur, Hatice Kübra. "İslam, Hıristiyanlık ve Yezidilik Perspektifinde Büyüsel Pratikler: Midyat Örneği". *Bilim ve Kültür - Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (2013), 153-166.
- Varlı, Mustafa. *Bid'at, Hurafe ve Batıl İnançlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eflatun Matbaacılık, 2015.

Zamehşerî, Muhammed b. Ömer. *Keşşâf*. tah.: M. Hüseyin Ahmed, Kahire: Dâru'l-Edyân li't-Türâs, 1987.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 315-335

İslam Öncesi Dönemde Bir Medeniyet Unsuru Olarak Çöl

(İslam Öncesi Dönemde Çöl" başlığıyla 2022 yılında tamamlanmış yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmış olan bu makale, 05-06 Ekim 2023 tarihinde Çorum'da yapılmış olan "Din ve Coğrafya Sempozyumu"nda sunulmuş, özeti yayımlanmış fakat metin yayımlanmamıştır.)

The Desert as An Element of Civilization in the Pre-Islamic

(This article, which was extracted from the master thesis completed in 2022 with the title "Desert in the Pre-Islamic Period", was presented at the "Religion and Geography Symposium" held in Çorum on 05-06 October 2023, its abstract was published but the text was not published.)

M. Hanefi PALABIYIK

Prof., Dokuz Eylül Üniversitesi İslam Tarihi
ve Sanatları Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
hanefim@deu.edu.tr

ORCID: 0000- 0001-7173-152X

Emine Ülkü BASTEM

Atatürk Üniversitesi İslam Tarihi ve
Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye
eminebastem@gmail.com

ORCID:0000-0001-9492-1246

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1564537>

Atıf / Citation: Palabiyık, M. Hanefi & Bastem, Emine Ülkü. "İslam Öncesi Dönemde Bir Medeniyet Unsuru Olarak Çöl". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 315-335.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | mailto: dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Tarihin her döneminde insanlar ve toplumlar, kendilerini kuşatan çevreyle kurdukları ilişkilere bağlı olarak şekillenmişlerdir. Toplumların yaşadığı çevrenin bilinmesi oluşturdukları medeniyetin de daha iyi anlaşılmasını sağlar. Hiçbir sosyal bilim çalışması, insanı ve toplumu ele alırken onları, içinde bulunduğu ortamından bağımsız yorumlayamaz. Toplumun yapısı, kültürel öğeleri, ekonomik durumu, dili, dini, rengi gibi pek çok fenomen büyük ölçüde coğrafyadan etkilenir. Yeryüzünde bulunan bölgeler, var oldukları coğrafi konumları itibariyle birbirinden farklı iklim ve topografya özelliklerini gösterir. Çöl iklimi, genellikle yağışın az olduğu, birkaç bitki ve hayvan türü dışındaki canlıların hayatta kalmasına izin vermeyecek yüksek sıcaklıkların bulunduğu bölgelerdir. Çöl tabiatı kısıtlı doğasıyla beraber kendine has çeşitli zenginlikleri ve coğrafi fenomenleri içerisinde barındırmaktadır. Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının kesiştiği bölgede yer alan Arap yarımadası, doğusunda Basra Körfezi ve Uman Denizi, güneyinde Hint Okyanusu, batısında Kızıldeniz bulunan kurak bir bölgedir. Yaklaşık 2.590.000 km² büyüklüğündeki bir kıtayı temsil etmekte olan bu yarımadanın büyük bir kısmı çöllerle kaplıdır. İslam öncesi ve sonrası dönem tarihini ve Siyeri anlamayı sağlayan en önemli kaynaklardan biri Kur'an'dır. Kur'an, içerik itibariyle ilk muhatapları hakkındaki bilgilerin dünyası ve çölde yaşayan Araplar hakkındadır. Dolayısıyla çöl, Kur'an'a ait bazı olguları ve geldiği kültürü, bünyesinde muhafaza etmektedir. Özetle Kur'an, yapı ve içerik itibariyle, ilk muhataplarının çevresine göre şekillenen unsurlar taşımaktadır. Kur'an vahyi, ilk muhatap kitesinin düşünce ve eylemlerini hedef aldığı için tabii olarak bu yarımadanın dil, kültür ve düşünce evrenine göre teşekkül eden bir içeriktir. Kur'an'da birçok kavram, tasvir ve kıssa muhataplarından dolayı çöle ilişkin özel anlamları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Milletlerin kendilerine ait doğal koşulları, sosyal, kültürel, ekonomik gibi çeşitli etkenlerle inşa ettikleri birbirinden farklı düşünce ve ruh yapıları vardır. Nüzul dönemi Arap toplumunda ise çöl tabiatının bireylerin karakteristik, ruhi ve sosyo-kültürel hayatlarındaki etkisi oldukça açık bir şekilde kendini göstermektedir. Çöl, içerisinde yaşadığı insanları etkin bir mücadele serüvenine sokan ve yaşam biçimini derinden etkileyen baskın bir ekolojidir. Arap toplumunun ekonomik yaşantısı, toplumsal hayatın yaşam biçimleri, giyim ve kuşamları, siyasî anlayışı, zihniyeti, duygu ve düşünceleri, dinî algıları ve ilgi alanları gibi pek çok olgu, önemli ölçüde çöl ile şekillenmiştir. Din, kültür ve sosyal hayat ekseninde ele alacağımız bu konu, çöl tabiatının Arap toplumunun medeniyet inşasına olan etkisini ele almak gayesindedir. Çalışmamız, çölün, İslam medeniyetinin unsurlarına özellikle Kur'an ve İslam toplumunun oluşum sürecindeki birçok yapıya yansımaları ve bunların anlaşılmasındaki yerine temas etmesi bakımından önemlidir. Çölün Arap toplumuna sosyo-kültürel etkisi ve bunun Kur'an'a ve tarihe yansımalarını belirlemeyi amaç edinen bu çalışma aracılığıyla, İslamiyet'in zuhur ettiği coğrafyanın ve İslam'ın ilk muhatapları olan Arap toplumunun, yaşadığı çevre bağlamından yola çıkarak daha yakından tanınması ve anlaşılması hedeflenmektedir. Çalışmamız, Çölün İslam öncesi dönem Arap dünyasına olan tesirini araştırmayı konu edindiği için problem durumuna uygun olarak nitel araştırma yöntemlerinden arşiv taraması modeli¹ tercih edilmiştir. Tarama modelleri, geçmişte ya da halen var olan bir durumu olduğu şekliyle tespit etmeyi amaçlayan bir araştırma modelidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Coğrafya, Arap, Çöl, Kur'an.

Abstract

In every period of history, people and societies have been shaped depending on their relations with the surrounding environment. Knowing the environment in which societies lived provides a better understanding of the civilization they formed. No social science study can interpret people and societies independently of their environment when examining them. Many phenomena such as the structure of society, cultural elements, economic status, language, religion, and colour are greatly affected by geography. Regions on earth exhibit different climate and topography characteristics due to their geographical locations. Desert climates are generally regions with low rainfall and high temperatures that do not allow the survival of living things other than a few plant and animal

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 109.

species. Desert nature, along with its limited nature, contains its own unique riches and geographical phenomena. The Arabian Peninsula, located at the intersection of the Asian, African, and European continents, is an arid region with the Persian Gulf and the Sea of Oman to the east, the Indian Ocean to the south, and the Red Sea to the west. This peninsula, which represents a continent of approximately 2,590,000 km², is covered with deserts for the most part. The Quran is one of the most important sources that provide an understanding of the history and biography of the pre-Islamic and post-Islamic periods. The Quran is about the world of information about its first addressees, and the Arabs living in the desert, in terms of its content. Therefore, the desert preserves some facts belonging to the Qur'an and the culture it came from. In short, the Qur'an, in terms of structure and content, carries elements that were shaped according to the environment of its first addressees. Since the Qur'anic revelation targets the thoughts and actions of its first addressees, it naturally has a content that is formed according to the language, culture, and thought universe of this peninsula. Many concepts, descriptions, and stories in the Quran are used to express special meanings related to the desert, depending on their addressees. Nations have different thought and spiritual structures that they have built with various factors such as their natural conditions, social, cultural, and economic. In the Arab society of the revelation period, the effect of desert nature on the characteristic, spiritual, and socio-cultural lives of individuals is quite evident. The desert is a dominant ecology that puts the people living in it into an active struggle adventure and deeply affects the way of life. Many phenomena such as the economic life of the Arab society, lifestyles of social life, clothing and dress, political understanding, mentality, feelings and thoughts, religious perceptions, and interests have been shaped by the desert to a significant extent. This subject, which we will discuss on the axis of religion, culture, and social life, aims to address the impact of desert nature on the civilization building of Arab society. Our study is important in terms of the reflection of the desert on the elements of Islamic civilization, especially on many structures in the formation process of the Qur'an and Islamic society, and its place in their understanding. This study, which aims to determine the socio-cultural impact of the desert on Arab society and its reflections on the Qur'an and history, it is aimed to recognize and understand the geography where Islam emerged and the Arab society, the first interlocutors of Islam, more closely based on the context of the environment in which they lived. Since our study is about investigating the effect of the desert on the Arab world in the pre-Islamic period, the archive scanning model, one of the qualitative research methods, was preferred by the problem situation. Scanning models are a research model that aims to determine a situation that existed in the past or still exists as it is.

Keywords: History of Islam, Geography, Sirah, Arab, Desert, Qur'an.

Giriş

İnsanlar ve toplumlar, yeryüzünde kendini kuşatan çevresiyle karakterize olur ve hayatına çevresiyle şekil verir. Beşer, çevresindeki tabiatla ve sosyo-kültürel düzenle ilişkiler kurarak varlığını tamamlamaya ve tanımlamaya çalışır.² Hiçbir sosyal bilim çalışması, insanı ve toplumu ele alırken onları, içinde bulunduğu ortamından bağımsız yorumlayamaz. Coğrafya bilimi, insan ve çevre ilişkisini açıklamak adına birçok kuram geliştirmiştir. Mesela çevresel determinizm, ortaya çıktığı günden beri üzerinde çok tartışılan tezlerden birisi olup insan hayatının büyük ölçüde fiziki çevre koşullarına bağlı olarak şekillendiği savunur ve insanın hayat mücadelesinde başarılı olabilmesi için doğanın kanunlarına uyum sağlaması gerektiğini iddia eder.³ Bu iddiaya kısmen katılmakla birlikte coğrafyanın, toplumu inşa ve izah eden tek ve temel sebep olması iddiasını indirgemeci bulmaktayız. Temelde doğal çevrenin insan üzerinde sınırlayıcı etkileri olmakla beraber insanın da ihtiyaçları doğrultusunda çevresinde değişikliklere yol açtığı fikri üzerinde duran Olasılıkçılık (Possibilizm) 20. yüzyılın başlarında

² Peter L. Berger-Thomas Luckman, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 72-73; Emine Ülkü Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2022, 20-22.

³ Cemalettin Şahin-Rauf Belge, "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi* 57 (Eylül-Ekim 2016), 440.

determinizmin kesin sınırlayıcılığını ve insanı tamamen edilgen kılan anlayışını reddeden bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Tüm dünyayı etkileyen süreçlerin anlaşılmasının gerekliliğine vurgu yapmakla birlikte böylesi bir çalışmanın güçlüğüne atıf yaparak bölgelere ayırmak suretiyle araştırmaların gerçekleştirilmesinin yöntem olarak teklif edilmesi, Bölgesel Coğrafya anlayışını ortaya çıkartmıştır. Bu durum ise çeşitli coğrafi özelliklerle dünyanın ele alınması yaklaşımını doğurmuştur.

Coğrafya bilimini olay, olgu veya mekân konusunda salt bir tasvirciliğe iten ampirizm; daha çok insan-mekan ilişkisini tanımlamak amacıyla kurallar, ilkeler ve teoriler üretme yönünden coğrafya bilimine fayda saplayan pozitivism; anket, test ve ölçekler geliştirmeye ve coğrafya çalışmalarda veri elde edilmesi maksadıyla çeşitli araçlar sunan davranışçılık (behaviorizm); nesnelerin görünüş biçimlerinin önemi vurgulayan fenomenoloji; coğrafi olay, olgu ve mekanları muadilleri ile mukayeseli olarak değerlendirmek suretiyle farklılıkların kaynağını araştırma ve sürecin etkilerini tasavvur edebilmeye doğru kapı aralayan varoluşçuluk (egzistansiyalizm) gibi akımların Coğrafya biliminde etkili olduğu bilinmektedir. Bununla beraber coğrafi olay, olgu ve mekanların tasvirlerle sınırlı olup gerçekliğinin ancak düşüncede mevcut olabileceğini dolayısıyla varlığın künhüne vakıf olmadan yapılacak tüm tanımların bir gölgenin tasvirinden ileri gidemeyeceği savunan idealizm; coğrafi çalışmanın pratik alanda bir karşılığının olmadığı sürece herhangi bir hüküm icra etmeyeceğini savunarak coğrafya alanında gerçekleştirilecek bütün faaliyetlerin, sonunda somut bir fayda sağlaması şartı üzerinde yoğunlaşarak uygulamalı coğrafyanın ağırlık kazanmasını sağlayan pragmatizm gibi akımların da coğrafya bilimine önemli etkileri olmuştur.⁴

Toplumun yapısı, kültürel öğeleri, ekonomik durumu, dili, dinî, rengi gibi pek çok unsur büyük ölçüde coğrafyadan etkilenir. Mekânsal çeşitlilikler, dil, din, ekonomi, yönetim ve diğer kültürel olguların bir yerden diğerine değişme veya aynı kalma yollarının tasvir ve analizi, kültürel coğrafyanın konusudur.⁵ Dolayısıyla İslam öncesi ve sonrası dönemde çöl tabiatının Arap insanı üzerindeki etkisini ortaya koymak, bu bağlamda Kur'ân ayetlerini daha iyi anlamak suretiyle İslam tarihi süresince vuku bulan olayları daha iyi anlamlandırmak için coğrafi yaklaşımın bazı tespitleri daha isabetli yapmamızı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Çöl ve Hicaz Bölgesi

Yeryüzünde bulunan bölgeler, buldukları coğrafi konumlarına bağlı olarak birbirinden farklı iklim ve topografya özelliklerini gösterirler. Çöl iklimi, genellikle yağışın az olduğu, birkaç bitki ve hayvan türü dışındaki canlıların hayatta kalmasına izin vermeyecek yüksek sıcaklıkların bulunduğu bölgelerdir. Çöl ekosistemi, kumluk ve kayalık alanlardan oluşan bir yapıdadır. Yüksek sıcaklığın olduğu taşlık ve kayalık alanlar, mekanik bir çözülmeye uğrayarak kum parçalarına dönüşmekte ve büyük kum tepelerini oluşturmaktadır. Kum tepeleri, rüzgâr ve yerçekiminin şekillendirdiği, sabit bir zemini olmayan alanlardır.⁶

Arap yarımadası, Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının kesiştiği bölgededir. Doğusunda

⁴ Atilla Karataş, *Coğrafya: Geçmiş-Kavramlar-Coğrafyacılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2017), 208-213; Belge, "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm", 440.

⁵ Selma Akay Ertürk, *Kültürel Coğrafya: İnsan-Kültür-Mekân* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2017), 25.

⁶ Muhammed b. Abdullah b.el İdrisi, *Kadim Dünya Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 15; Martin Williams, *Climate Change In Deserts Past, Present and Future* (New York: Cambridge University Press, 2014), 3; Fleur Star, *Desert* (New York: Eye Wonder DK Publishing, 2007), 4-5; Ralph D. Lorenz-James R. Zimbelman, *Dune Worlds How Windblown Sand Shapes Planetary Landscapes* (Springer Heidelberg: Praxis Books, 2014), 33; Ertuğrul Görçelioğlu, "Çöl Kavramı, Çölleşme Olgusu ve Türkiye", *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 42/3-4 (1992), 2; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 24-37.

Basra Körfezi ve Uman Denizi, güneyinde Hint Okyanusu, batısında Kızıldeniz bulunmaktadır. Yaklaşık 2.590.000 km² büyüklüğündeki bir kıtayı temsil etmekte olan bu yarımada büyük bir kısmı çöllerle kaplıdır.⁷ Bu yarımada için “*Arap Yarımadası*” anlamına gelen “*Şibhü Cezîreti'l-Arab* (شبه جزيرة العرب)” ya da “*Cezîretü'l-Arab* (جزيرة العرب)” ifadesi kullanılmıştır. Üç tarafı denizlerle çevrili olmasına rağmen deniz, yarımada içindeki kuraklığın önüne geçememiştir.⁸ Yarımada batısında kuzeyden güneye Tihame ve onun yaklaşık 80-100 km doğusunda Hicaz toprakları uzanmaktadır.⁹ Arabistan'ın kuzey sınırları ise Sina'dan başlayarak güneyde Yemen sınırlarına doğru gitmektedir.¹⁰ Arap Yarımadasının çöl doğası, ada genelinde çeşitli şekillerle kendini göstermektedir. Nüfûd, Semave ve Harrat, Arap Yarımadasındaki meşhur çöl alanlarındandır.¹¹

Hicaz, genellikle kurak tabiata teslim olmakla beraber bazı yüksek yerlerinde daha mutedil bir iklimin bulunduğu bir bölgedir. Hicaz bölgesinde, yıllık yağış ortalaması 160-180 mm³tür. Bu bölgede ortalama sıcaklık yaz aylarında 45 dereceyken bazı günlerde 54 dereceye kadar çıkmaktadır. Kış sıcaklıkları ise sıfır derecenin altına düşmez.¹²

Hicaz bölgesinin bulunduğu orta Arabistan, diğer bölgelere göre daha kurak bir bölgedir. Bu bölgede yağışın az olması nedeniyle çölleşme bu bölgede daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmıştır. Sıcaklıklar sebebiyle insanların kullandığı sular tuzlanmış ve bu bölgedeki insanlar tatlı suya erişmek için mücadele vermişlerdir.¹³

Kuraklık nedeniyle *su*, bu topraklarda bir kutsallık elde etmiş ve ilahlara yakınlaşma vesilesi sayılmıştır. Mekke'de zezem kuyusuna atfedilen önemin de buradan geldiği anlaşılmaktadır. İnsanların en büyük mücadelelerinden biri su kaynaklarına erişmek olmuştur. Besûs Harbi gibi vuku bulan bazı çatışmalar, su kaynaklarından dolayı meydana gelmekteydi.¹⁴

Bu topraklarda su ihtiyacı, kuyular kazılarak sağlanır ve kuyular, yağmur sularıyla doldurulurdu. Suya erişimdeki zorlu şartlar bölge insanını adeta “*kuyu-bilim*” alanında öncü yapmıştır. Suyun buharlaşmaması ve daha sağlıklı kullanımı için çeşitli su kanalları ve havuzlar inşa edilmiştir. Emilim gösteremeyen toprak yapısı nedeniyle yağmur sonrası meydana gelen taşkınlar, insanları setler inşa etmeye sevk etmiştir.¹⁵ Çöl tabiatı içerisinde verimli arazilerin olduğu vahalar, burada yaşayan insanlar için bulunmaz mekânlar olup incilere veyahut hazinelere benzetilmiştir. Suyun diğer yerlere göre bol olduğu vahalar, Arapların uğruna uzun yollar kat ettiği ve savaştaıkları mekanlardır.¹⁶

⁷ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 19; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihü'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârün Nefâis, 2009), 13; K.W. Glennie, “The Desert of Southeast Arabia: A Product of Quaternary Climatic Change”, *Quaternary Deserts and Climatic Change* (Rotterdam: 1998), 279-282;

⁸ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: 1993), 1/140; Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî, *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed B. Ali (Sa'na: Mektebetü'l İrşad, 1990), 82-83; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî marifeti'l-ekalim* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2002), 81; Muhammed Arafe, *el-Arab kable'l İslam* (Kahire: Mektebetü'l İskenderiyye, 1995), 18; Kudret Büyükcoşkun, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), “Arabistan”, 3/252-258.

⁹ Hemdânî, *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, 83-95.

¹⁰ Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 20.

¹¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 34; Arafe, *el-Arab kable'l İslam*, 20; Ahmet Emin, *Fecrü'l İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 28.

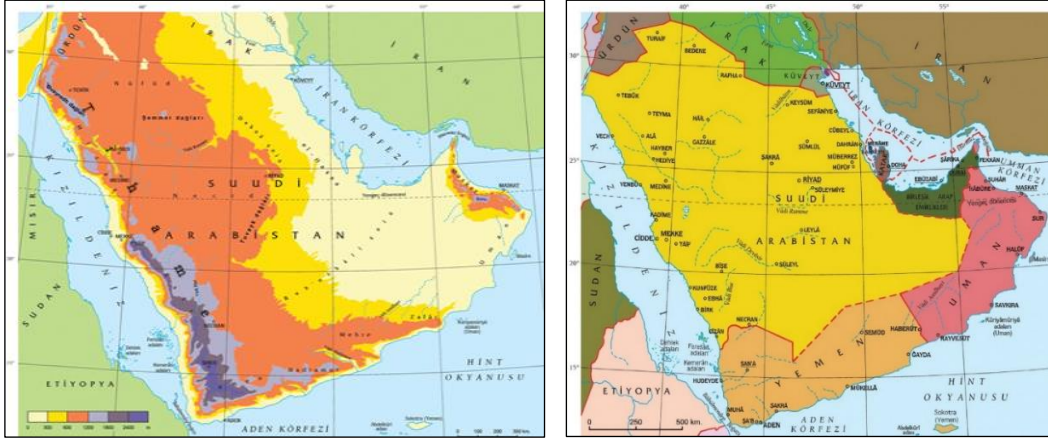
¹² Hemdânî, *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, 90-91; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 92.

¹³ Emrah Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 15.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları 2013), 54-60; Dindi, *Arap Coğrafyası*, 40-42; Mehmet Azimli, *Cahiliye Döneminde Dini Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 107; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 33.

¹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal* 1/162-163; Adem Apak, *Cahiliye Döneminde Ekonomik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 29-33; Emrah Dindi, *Arap Coğrafyası*, 41-53.

¹⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal* 1/212-213; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 37-42.



Arabistan'ın Fizikî ve Siyasi Haritası ("Arabistan", DİA, III, 249, 252)

Çöl tabiatı kısıtlı doğasıyla beraber kendine has çeşitli zenginlikleri ve coğrafi unsurları içerisinde barındırmaktadır. *Hurma*, bölgede yaygın tüketilen ve birçok çeşidinin bulunduğu ürünlerdendir. Hurma ağaçları, kaya çizimlerinde sıkça kullanılmış, mülkiyetin ve zenginliğin önemli sembollerinden olmuştur. Hurma ağacı, Hecer, Hayber, Yesrib ve Necran gibi şehirlerde yetiştirilmekteydi. Hurmadan pekmez, şarap, şurup gibi ürünler elde edilmekteydi. Bölge insanı için besin kaynağı, ilaç, dinî bir motif, inşaat malzemesi, ticaret malzemesi olarak kullanılabilen hurmanın çok yönlü bir önemi bulunmaktadır. Ayrıca bölgede *üzüm*, *erâk ağacı*, *sidr ağacı*, *izhir otu*, *üşnan*, *mantar* gibi çeşitli bitkiler de bulunmaktaydı. Güzel koku ve temizlik için *hatmî*, *buhur ağacı*, *misk*, *kâfur*, *amber* ve *ûd* kullanılmaktaydı.¹⁷

Bu coğrafyanın bilinmesi gereken en önemli unsuru ve sembolü olan *develer*, ulaşım konusunda çölün aşılabilir yollarını ulaşılabilir kılmasıyla "*sefînetü's-sahrâ=çöl gemisi*" olarak anılmaktadır. Eti, sütü, derisi, yünü, gübresi ve kurak iklimin hâkim olduğu bu coğrafyada, uzak mesafelerde taşımacılığa uygun özellikleriyle develer, çöllerde yaşayan bedeviler için önemlidir. Develer, *beliyye* gibi çeşitli Arap adetlerinin ve şiirlerinin merkezinde olmuştur. Bununla beraber çölde devekuşu, kum fareleri, çekirge, aslan, leopar, sırtlan, kurt, tilki ve çeşitli yırtıcı kuşlar da bulunmaktaydı.¹⁸

Çöl tabiatının sert, sınırlı doğası ve göçebe yaşam biçimi, kalıcı mimari faaliyetlerin önüne geçmiştir. *Kamış*, *balçık kulübe*, çeşitli hayvan derisinden ve kıldan yapılmış *çadırlar*, genellikle göçebe ya da yerleşik hayata yeni yerleşen kişilerce kullanılmaktaydı.¹⁹

2. Nüzul Dönemini Anlamada Kur'ân'ın Önemi Bağlamında Kur'ân'da Çöl Olgusu

Kur'ân, nazil olduğu dönem tarihini ve Siyeri anlama yolunda elimizdeki en önemli kaynaklardan biridir. Kur'ân'ın ilk muhatapları, İslam öncesi dönem Hicaz bölgesi çöl kırsalında ve şehirlerinde yaşayan Araplardır. Dolayısıyla Kur'ân, yapı ve içerik itibarıyla, ilk muhataplarının çevresine göre şekillenen unsurlar taşımaktadır. Kur'ân vahyi, ilk muhatap

¹⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal* 1/ 203-209; Tahsin Koçyiğit, *Hurma Deri Deve* (İstanbul: Hikmetevi Yayınevi, 2016), 31-48; Dindi, *Arap Coğrafyası*, 73-74; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 93-96; F. Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınlara Sülensmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 25; M. Hanefi Palabıyık, *Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 17; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 42-46.

¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/ 196-197; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), "Deve", IX/226-227; Abdülkerim Özyayın, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), "Beliyye", V/419; Mahmut Kafes, "Cahiliye Şiirinde Deve", *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/10 (1994-1995), 93; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 97; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 46-51.

¹⁹ Yaşar Çelikkol, *Cahiliye Döneminde Mekke (M.400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fizikî, Etnik, Dinî ve İdari Yapısı)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2002), 67-68; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 52-55.

kitlesinin düşünce ve eylemlerini hedef aldığı için tabii olarak bu yarımadanın dil, kültür ve düşünce evrenine göre teşekkül eden bir içeriktedir.²⁰ Özellikle çöl medeniyetinin ekseninde şekillenen bu dini geleneğin izlerini çeşitli ayetlerde görebiliriz.

Kur'ân'da birçok kavram, muhataplarından dolayı çöle ilişkin özel anlamları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. "Hüda (الهدى)" veya "hidayet (الهداية)" kavramları çöl tabiatının bir parçası niteliğinde kullanılmıştır ve "çölde yolunu bulmak, çölde iyi bir rehber" gibi anlamlara gelmektedir. Diğer bir örnek ise, "Zürka (زُرْقًا)"²¹ kavramı olup Arapçadaki yaygın karşılığı "donuk, mavi" anlamına gelse de Kur'ân'ın indiği çölde, Araplar için "muhtaç, şaşkın ve susuzluk içinde perişan olan bir kişinin gözleri" anlamını taşımaktadır.²²

Kur'ân ayetlerinde bu çöl tabiatında yaygın olarak aranan *hurma ve üzüm*²³ gibi meyvelerden ve çölde önemli bir işlevi olan deveden²⁴ bahsedilmiştir. Çöl tabiatı içerisinde sıkça meydana gelen kasırga ve şiddetli *rüzgârlara*,²⁵ çöl insanının her daim özlemini çektiği *yağmur ve suya*²⁶ ve burada yaşayan insanların çeşitli alışkanlıklarına,²⁷ çöle özgü yaşam biçimine²⁸ vurgu yapmaktadır.

Kur'ân'da dikkat çeken unsurlardan biri de *cennet ve cehennem tasvirleridir*. Cennet tasvirinde çölde yaşayan insanın ihtiyacı olan ve hayal dünyasına hitap eden çeşitli motifler bulunmaktadır.²⁹ İçerisinde bolca akarsuyun, ağaçların, yeşillığın, bahçelerin ve serin gölgeliklerin bulunduğu bir cennet tasviri,³⁰ özellikle çölde yaşayan insanın hayal dünyasına hitap etmektedir. Cehennem tasvirinde ise *zakkum* gibi çölde tanınan ve insan bedenine zarar verdiği bilinen çeşitli motifler³¹ karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber çöl tabiatında önemli doğaüstü varlıklar ve mitolojik kahraman olan *cinler* ile alakalı ayetler de bulunmaktadır.

Kur'ân'da bahsedilen *peygamber kıssaları* da Arap Yarımadasında geçmektedir. Farklı bölgelere dağılmış olsalar da benzer tabiat koşulları ve benzer kültürel unsurları üzerinde taşımaktadır. Pek çok peygamberin çöle ilişkin çeşitli tecrübesi bulunmaktadır.³² Çöl tabiatına ilişkin örnekler Kur'ân'la sınırlı kalmamış aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'te de kullanılmıştır.³³

²⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazılan-* (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2013), 19-20; Burhan Baltacı, "Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Yeri -Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme-", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (2011), 110; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 59-76.

²¹ el-Taha 20/102.

²² Mustafa Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri-1* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 269; İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2002), 244. (Bu konuya ilişkin diğer örnekler için ayrıca bkz: el-İbrahim 14/37, el-Yusuf 12/100, el-Hac 22/25, el-Ahzab, 33/20, el-Fetih 48/11-12.)

²³ el-Haşr 59/5; el-Kehf 18/32; el-Rad 13/4; el-Nahl 16/67.

²⁴ el-Gaşiye 88/17; el-Araf 7/40.

²⁵ el-Ali İmran 3/117; el-Kehf 18/45.

²⁶ el-Bakara 2/295; el-Hûd 11/52; el-Nuh 71/11.

²⁷ el-Kehf 18/32-35; el-Maide 5/96; Emrah Dindi, *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür-Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 489.

²⁸ el-Yusuf 12/100; el-Hac 22/25; el-Fetih 48/11-15; el-Tevbe 9/90, 97-99; el-Hucurat 49/2.

²⁹ Dindi, *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür*, 45; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 68-76.

³⁰ el-Nisa 4/57; el-Rum 30/15; el-Yasin 36/56.

³¹ el-Vâkı'a 56/52, 53; el-Gaşiye 88/6; el-Saffât 37/62-66; el-Duhân 44/45, 46.

³² el-Ahkaf 46/24; el-Şuara 26/154-156; el-Şems 91/13-14; el-Şura 26/155; el-Kamer 54/28; el-İbrahim 14/37; el-Hac 22/27; el-Yusuf 12/10; el-Maide 5/26; el-Bakara 2/60; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 76-80.

³³ Matta, 4:1-11; Markos, 1:12-13; Yeremya, 3:2; Yeşaya, 21:13.

3. Medeniyet Unsuru Olarak Çöl Dünyası

3.1. Çölde Sosyal Yapılanma: Kabilecilik ve Asabiyet

Arap yarımadasındaki toplumsal yapı, göçebe *bedevî*=*a'rabî*=عربي ve yerleşik *halk*=*arabî*=عربي olmak üzere iki kategoridedir. Bununla beraber yarı göçebe bir halde yaşayan bedeviler olduğu gibi bir zamanlar bedevi bir halde yaşarken yerleşik hayata geçmelerine rağmen bedevi karakteristiğini şehir hayatı içerisinde sürdüren insanlar da bulunmaktaydı.³⁴ Bedeviler çöl etkisini üzerlerinde daha yoğun yaşamış ve çölün şartlarına daha çok maruz kalmışlardır.

Çöl tabiatı, iki temel hayat mücadelesini barındırır. Bunlardan ilki yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını gidermek, diğeri ise kendini ve ailesini düşmanlardan korumaktır. Bu zorlu mücadele serüveni, insanların birbirlerinin desteğine olan zorunlu ihtiyacı ortaya çıkarır. Bu durum *kabilecilik* gibi zaruri bir içtimaî hayatı ve *asabiyet* gibi dayanışma ruhunu meydana getirmiştir. Arap toplumunun sosyal düzeni, kabileler ve kabilelerin birbiriyle olan ilişkilerinden oluşmaktaydı. Çölde bireyin hayatta kalabilmesi için bir kabileye mensup olarak yaşaması zorunluydu.³⁵ Küçük ölçekli bir aile yapılanmasından ziyade küçük ailelerin bir araya geldiği bir *kabile* yapılanması mevcuttu. Büyük ailelerin varlığı nedeniyle sistematik bir devlet inşa edilememiştir. Kabilecilik, Arapların siyasi, sosyolojik ve hukuki temellerini oluşturmaktaydı. Kabilecilik anlayışı, çölün baskın olduğu Hicaz bölgesinde daha etkin bir şekilde kendini göstermekteydi.³⁶

Asabiyet ise Arapların, haklı ya da haksız fark etmeksizin kendinin ve kabile üyesinin malını, mülkünü, canını korumak uğruna bir araya geldiği bağlılıktır.³⁷ Kişi, dışarıdan saldırıya maruz kaldığı zaman yakınları, asabiyet sebebiyle onu himaye ederdi. Asabiyet bir anlamda, devletin sağladığı bazı imkânları sunmaktadır. Bu mekanizma ile insanlar belli kurallar ve güvenlik sistemi oluşturmaktaydı.³⁸

Arap toplumunun kabilecilik ve asabiyet parametreleriyle şekillenen kolektiflik anlayışı, yazılı hukukun varlığını önleyen sebeplerden birisidir. *Hukuk* anlayışı, her kabilenin kendi çıkarları ve ilkeleri doğrultusunda inşa ettiği asabiyet sistemine göre şekillenmiştir. Bu sebeple bedevinin iyi-kötü, doğru-yanlış, ahlakî olan/olmayan algısı, kendi kabilesi ekseninde şekillenmekteydi. Yazılı hukukun olmayışı, insan ilişkilerinde kabile reisine bağlılığın, örflerin ve yerel dinamiklerin, daha baskın hale gelmesine neden olmuştur. ³⁹ Kan davaları, kabileler arasındaki dayanışmanın en büyük örneklerinden biridir.⁴⁰ Çöl tabiatı içerisinde merkezi

³⁴ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. M. Behçet el-Eserî (Basra: Mektebetü'l Ehliyet, 2. Baskı,1964), 1/11-12; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 45; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 80-91.

³⁵ İgnaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları* çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 85-86; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 1/91-96.

³⁶ Adem Apak, *Kabile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 13-17; Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı (Ortaya Çıkışından Hz. Peygamber Dönemine Kadar)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 35-38; Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 28-31.

³⁷ Ahmet Ateş, *MEB İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1942), "Asabiyet", I /663; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 96-103.

³⁸ Murat Akarsu, *Kabilelerden Devlete Medine Tecrübesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 16; Ira Marvin Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi I*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2005), 44.

³⁹ Mustafa Tekin, "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım", *Aurupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2009), 104.

⁴⁰ Hacı Mehmet Altuntaş, *Cahiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kan Davası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2021), 75.

otoritenin, hukuksal ve sosyal düzeni temin edebilecek kurumların yokluğu, beraberinde *kan davalarını* meydana getirmiştir.

Kabileleriyle arasında var olan hukuki bağlılığın kaybedilmesi, kişinin başına gelebilecek en kötü felaketlerdendi. Kabilesiz bir kişi artık yardımsız, kanun dışı ve himayesizdir. Kabilesiyle ilişkisi kesilen bireyler, hayatlarını devam ettirebilmek için farklı kabilelere dâhil olmaya çalışırlardı. Herhangi bir kabilenin himayesine giremeyen kişiler ise bir grup halinde yağmacılık yaparak hayatta kalmaya çalışırlardı.⁴¹

3.2. Çölün Araplar ve Arap Toplumu Üzerindeki Sosyo-Kültürel Etkisi

Milletlerin kendilerine ait doğal koşulları, sosyal, kültürel, ekonomik gibi çeşitli etkenlerle inşa ettikleri birbirinden farklı düşünce ve ruh yapıları vardır. Nüzul dönemi Arap toplumunda ise çöl tabiatının bireylerin karakteristik, ruhi ve sosyo-kültürel hayatlarındaki etkisi oldukça barizdir.

3.2.1. Bedevi ve Hadari Karakteri

Bedeviler, tabiatla daha fazla iç içe bir etkileşim içerisinde yaşarlar. Zihnî ve ruhî dinamikleri bu etkiyle şekillenir. *Hadariler* ise belirli bir şehirleşmenin ve sosyal düzenin içerisinde çöl tabiatının doğrudan tesirinden biraz daha sıyrılabilmiş biçimde yaşamaktadırlar. Bedevi, çölde düşmanlarına, vahşi hayvanlara, açlığa, susuzluğa, çeşitli kum fırtınalarına ve kavurucu sıcaklara karşı her gün mücadele verdiği için ruhî ve aklî oluşumlarının temelinde mücadelecilik ve cesaret vardır. Yanlarında sürekli silah taşırlar ve daha ilkel uğraşlarla hayatlarını idame ettirirlerdi. Hadari ise mallarını ve canlarını savunma işini başkaları aracılığıyla sağlar; temel ihtiyaçlarından fazlasını üretebildiği için çeşitli sanat ve ince zanaatlarla uğraşabilmişlerdir.⁴²

Şehir hayatına özgü kuralların baskısı, hadarilerin dayanıklılıklarını ve güçlerini zayıflatmıştır. Bedeviler ise metanetlerini ve güçlerini etkileyecek baskılayıcı kurallara sahip olmadıkları için ilkel ve özgürlüğüne düşkün bireyler olarak yetişmişlerdir. Bedevilerde dinî ve ilmî konularda ilerleme görüldüğü zaman dayanıklılıklarının azaldığı ve kendilerini eskisi kadar koruyamadıkları gözlemlenmiştir.⁴³ Dinî ve bilginin getirdiği kalıplar ve ahlaki sınırlılıklar, bedevinin özgür ve cesaretli doğasını sarsmaktaydı.

Bedevi ile hadarinin tabiat tasavvuru, birbirinden oldukça farklıdır. Şehir insanı, tabiatı saf halinde bırakmayıp onu tahrip ederek yeniden düzenleme girişimindeyken bedevi tabiatı saf haliyle kabul eder. Tabiatın ihtiyaçları ölçüsünde yararlanmak ve onu tahrip etmemek, bedevinin çöl ile yürüttüğü saf ilişkisini göstermektedir.⁴⁴

3.2.2. Kadın

Çöl hayatının sunmuş olduğu şartlar, kadın-erkek rollerinin dağılımına etki etmiştir. Çölün zorlu doğası, beraberinde *erkek gücüne* olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Doğaya ve düşmana karşı koruma duygusu ve geçim mücadelesi, erkekleri daha işlevli ve değerli bir konuma getirmiştir.⁴⁵ Kadınlar ve kız çocukları, kabileler arasında yaşanan mücadelelerde *esir*

⁴¹ Hitti, *İslam Tarihi*, 50; Apak, *Kabile*, 20-21.

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 30; Serkan Polat-Semra Aktaş Polat, "Bedevi Ümrandan Hazeri Ümrana Geçiş; Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış", *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 575; Cafer Acar, *Cahiliyede ve Risalet Döneminde Savaş Dönemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 30; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 103-108.

⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 330-332; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 107, 108.

⁴⁴ Adnan Demircan, *Bedevi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 27-28.

⁴⁵ Tekin, "Kur'an-ı Kerim'de Bedevilik", 104.

düşmekte ve *cariye* olarak satılmaktaydı. Bu onur kırıcı davranış, kadına karşı olumsuz algıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴⁶ Bu durum, çöl sosyolojisinin bir gerçekliğini oluştursa da kız çocukların öldürülmesi gibi aşırılıklar, İslam'da yasaklanan durumlardan birisidir. "(Aklınca, kız çocuğu olduğuna dair) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu, yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün!..."⁴⁷ ayeti, bu duruma örnek gösterilebilir. Çöle karşı verilen hayat mücadelesi ve açlık endişesi, bazılarını, sadece kız çocuklarını değil aynı zamanda erkek çocuklarını da öldürmeye yönlendiriyordu.⁴⁸ Bu durum Kur'ân şöyle geçer: "...Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz."⁴⁹

Çölde bir erkek, geçimi için ve statüsünü korumak adına kadın ise kendi çadırlarının sorumluluğunu üstlenir, çocuklarına ve hayvanlarına bakardı. Kadın, develeri sağlar, hurmanın lifinden giysiler örer, savaşa giden savaşçılara su taşır ve yaralanan savaşçılara yardımcı olurdu. Kadının en önemli görevlerinden biri de çocuk doğurarak kabilenin büyümesini sağlamaktı.⁵⁰

3.2.3. Yeme-İçme

Çorak çöl arazisinde tarım yapılamaması, burada yaşayan insanları, temel besin ihtiyaçlarını sütle karşılamaya yönlendirmiştir. *Süt*, buğday ve tahılın yerine geçen bir besindi. Tahıldan uzak bir beslenmeden dolayı insanların cilt renkleri daha saf, bedenleri daha atletik ve zihinleri daha berraktır. Anatomik açıdan kilolu olmayan çöl insanı, sinir, kas ve kemikten meydana gelen bir bireydir ve bu durum onu, çölün zor şartlarında aktif halde tutmaktadır.⁵¹

Bedevilerin temel tüketim maddeleri *hurma ile süttür*. Hurma; pekmez, şarap, şurup gibi çeşitli ürünlerin elde edildiği aynı zamanda hayrın ve bereketin sembolü olan bir üründür. Araplar, süttü yağ veya peynir yapar, sonra bunu su ile karıştırarak tüketirlerdi. *Et* tüketimi ise daha sınırlı olup şenlik gibi özel günlere mahsustu. *Av hayvanları* da bedeviler için önemli bir besin kaynağı olup dağ keçisi, yaban sığırı, ceylan, yaban eşeği, tavşan, keklik, deve kuşu, büyük kertenkeleler gibi çeşitli hayvanlar avlanmaktaydı. Zaman zaman çöle gelen çekirge sürülerinden de istifade eden bedeviler, çekirgeleri ateşte pişirerek veyahut hurma ile karıştırıp ezme haline getirerek tüketirlerdi.⁵²

Çöl doğasının sunmuş olduğu sınırlı hayat, az yemenin daha faziletli olduğuna ilişkin bir kültürün doğmasına neden olmuştur. Araplar için az yemek, sağlıklı ve melekî bir hayatı temsil ediyordu. Onlara göre çok yemek zekâyı geriletirdi ve toplumda ayıplanırdı. Bedenen zayıf olan kişiler övülür kilolu olan kişiler ise yerilirdi.⁵³

⁴⁶ Durdane Yılmaz, *Cahiliyeden İslam'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Toplumsal Zihniyet Değişimi* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

⁴⁷ el-Nahl 16/59.

⁴⁸ Necdet Çağlı, "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunda Sempozyumu* (2011), 205; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 113-116.

⁴⁹ el-Enam 6/151.

⁵⁰ Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 120-121; Nur Gökhan, *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12.

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime* 269, 270; Hitti, *İslam Tarihi*, 4; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 128.

⁵² Cevâd Ali, 1/206, 207; Mustafa Fayda, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992, "Bedevî", 5/311-317; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 127-130.

⁵³ Palabiyik, *Gündelik Hayat*, 20-24.

3.2.4. Giyim-Kuşam ve Süslenme

Bedevinin giyim kuşam bağlamında da sınırlı olduğu bu tabiat şartlarında kadın erkek *kıyafetleri*, çoğu zaman birbirine benzemiştir. Kadınlar genellikle kırmızı; erkekler ise diğer renkleri kullanmıştır. Kıyafet sayısının da oldukça sınırlı olduğu bu çöl tabiatında kıyafetler, hurma lifiyle beraber deve gibi hayvanların yününden yapılırdı. Çölde güneşin yakıcı sıcağından korunmak için kıyafetlerin, kat kat kalın ve uzun olması tercih edilmekteydi.⁵⁴

Kadınlar ve erkekler, genellikle *saçlarını örgü* şeklinde örer ve örgüleri açmadan saç diplerini birkaç avuç su ve bulabildikleri çeşitli bitkilerle ovalayarak yıkarlardı. Bu, çöl şartları içerisinde suyun kısıtlı olmasından kaynaklıdır. Kadınlar, hurma ve sütü, cilt bakımında kullanmışlardır. Diş temizliği ise çölde yetişen *erak ağacının* yaş dallarından elde edilen *misvakla* yapılırdı. Çöl tabiatı, bitki ekosisteminin kısıtlı olduğu bir tabiat olduğu için kadınlar ve erkekler, bakım malzemelerini Yemen, Şam ve Hindistan gibi ülkelerden gelen ürünlerden tedarik ederdi.⁵⁵

3.2.5. Ticaret Hayatı

Çölün sınırlı tarım şartları bölge insanını hayvancılığa ve ticarete yönlendirmiştir. *Ticaret*, Mekke gibi merkez bölgelerde yaygındı. Hac ibadeti ve bu çerçevede şekillenen ticari faaliyetler, Mekke için vazgeçilmez geçim kaynaklarındandır. Hicaz bölgesi ve Arap yarımadası, sadece Asya, Avrupa ve Afrika bölgelerinin ortak kesişme alanı olmakla kalmamış kutsal olarak da itibar gören bir bölge olmuştur. Büyük kitlelerin *hac* için buraya gelmesi, bu bölgede ticaretin yaygınlaşmasını sağlamıştır ve burada ticareti canlandıran çeşitli panayırlar düzenlenmiştir. Çölde yürütülen hayvancılık faaliyetleri deri ve kumaş ticaretini olumlu etkilemiştir. Deriden çadır, kova, eyer, yağ ve su tulumları, kemer, sandalet ve ayakkabı gibi çeşitli ürünler yapıp satılmaktaydı.⁵⁶

Çölün güven vermeyen şartları nedeniyle buradan geçen *ticaret kervanları*, çeşitli kabilelerin korumasına ihtiyaç duymuşlardır. Kafiler, kabile reisleriyle anlaşmalar yapar ve onlara belirli bir ücret veya değerli hediyeler vererek koruma talep ederlerdi. Bu durum çölde ayrı bir gelir alanının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yolları iyi bilen ve iyi savaşabilen kişiler, bu kervan yolculuklarında kabilelere *rehberlik* ederek ticaretlerin güvenli bir şekilde yapılmasını sağlamışlardır.⁵⁷ Ticari faaliyetlerin daha güvenli bir şekilde gerçekleşmesi için *eşhuru'l-hurum=haram aylar* uygulaması ortaya çıkmıştır. Genellikle bu ayların kutsal olduğuna inanılır ve bu süre boyunca ticari faaliyetleri etkileyebilecek kabileler arası çatışmaya, soyguna ve yağmacılığa girişmezlerdi.⁵⁸

Arap Yarımadası, Akdeniz ve Hint Okyanusu gibi iki önemli denize kıyılı olup iki ayrı kıta arasında önemli bir bağ oluşturmaktadır. Arap yarımadasının çölleriindeki ulaşım genellikle deve kervanlarıyla yapılmakta olup uzun ve zorlu şartlara sahip çöl yollarını, develer kolaylıkla aşabiliyordu. Bu kervanlar vasıtasıyla doğudan gelen baharat ve çeşitli geleneksel

⁵⁴ Demircan, *Bedevi*, 96-97; Robert Montagne, *Çöl Medeniyeti*, çev. Avni Yakahoğlu (İstanbul: MEB Basımevi, 1950), 25; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 129-131.

⁵⁵ Kamacı, *Kadınların Süslenmesi*, 56-89; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 131, 132.

⁵⁶ Âlûsî, 1/264, 265; İbn İshak Muhammed, Hz. *Peygamberin Hayatı ve Gazveleri* (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013), 21; Robert G. Hoyland, *Arabia and Arabs (From The Bronze Age To The Coming of İslam)* (London: Roudledge, 2001), 85; Meir Jacob Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, der. Ali Aksu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2018), 26-27; M. Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2015), 230; Koçyiğit, *Hurma Deri Deve*, 142-180; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 132-134.

⁵⁷ Apak, *Ekonomik Hayat*, 94-97; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 135, 136.

⁵⁸ Hüseyin Algül, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), "Haram Aylar", XVI/105-106; Duman, *Kureyş Kabilesi*, 239-240.

ürünler, diğer coğrafyalara kadar ulaştırılmaktaydı. Bu durum, ticaret yapanlar için daha kârlı olmaktadır, çünkü ürünlerini, çöl üzerinden geçiremezlerse Ümit Burnunu dolaşarak geçirmek zorunda kalacaklardı.⁵⁹

3.2.6. Dinî Hayat

Çölde yaşayan Araplar, İslam öncesi dönemde kendilerini kuşatan bir tabiatın canlılığına inanmakta ve tabiatın mahiyetinin insanınkinden üstün olduğunu kabul etmekteydiler. *Tabiat*, ya özel yollarla kendi hizmetlerine alınabilecek ya da tehlikeli ve şeytani bir kuvvetin temsilcisi olacaktı.⁶⁰ Güçlü ve gizemli doğasıyla çöl, burada yaşayan bireylerde madden ve manen baskın bir etkiye sahiptir. Araplar, çölün gizemli havasına karşı büyük bilinmezliklerle yüz yüze gelmiş ve bunu kendi bilgileri dâhilinde yorumlamışlardır. Çölün mistikliği ve sessizliği, Arapların ruhunda ve duygularında ayrı bir tesir uyandırmıştır.⁶¹ Çöl, bu özelliği ve baskısıyla, nüzul dönemi insanının tabiatüstü yorumlarının ana kahramanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çölde kendini koruma duygusu, bedevide sığınabileceği kutsal güç ihtiyacını ve nesneye kutsallık atfetme potansiyelini ortaya çıkarmıştır. *Arap paganizminin* ve *atalar inancının* doğuşunda çölün bu etkisi bulunmaktadır.⁶² *Putperestlik* inancı ise doğanın inançtaki farklı bir tezahürü olan paganizm olgusuyla alakalıdır. Putperestliği inşa eden totemizm, animizm ve fetişizm gibi ilkel basamaklarda çölün tesiri bulunmaktadır.⁶³ Güçlü tabiat karşısında insanların kendilerini aciz hissetmeleri nedeniyle bazı vahşi hayvanlar, kabile totemine dönüşmüş ve bu *totem* aracılığıyla kendilerini korumaya çalışmışlardır.⁶⁴ *Taş veya kum* gibi objelere tapınma biçimi olan *fetişizm* ise taşların ruhlara yurtluk yaptığına olan inanç biçimidir. Her evin kendine ait bir fetiş bulunmaktaydı. Kişiler, önemli ve tehlikeli yolculuklara çıkmadan önce veya bu yolculuktan döndükten sonra fetişine dokunmaktaydı. Fetişizm inancı ise zamanla putperestlik inancına dönüşmüştür.⁶⁵ Çöl tabiatının sunduğu kısıtlılık, tapınma objelerine de etki etmişti. Taşlara ve taş bulamadıkları zaman şekillendirilmiş kum yığınlarında tapınırlardı.⁶⁶

Putperestliğin, Amr b. Luhay'ın Suriye'de "Balka" isimli yerden getirdiği putu Kâbe'ye yerleştirmesi ile başladığı kabul edilmektedir. Rivayetlere göre Amr b. Luhay ağır bir hastalığa yakalandığı için Balka bölgesine gitmiş ve oradaki bölge halkının putlara taptığını görüp ne yaptıklarını sorunca "Biz bunların aracılığı ile yağmuru yağdırmak ve düşmandan korunmak için yardım isteriz." cevabını almış ve buradan "Hubel" isimli putu alarak Mekke'ye getirmiştir.⁶⁷ Bölge halkının anlatmış olduğu put tasavvuru oldukça dikkat çekicidir: Putlar,

⁵⁹ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayınları, 1989), 104; Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz Çöl Gemi ve Tacir* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 86-118; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 138, 139.

⁶⁰ Carl Brockelman, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi* çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Baskı, 1964), 1/7-8.

⁶¹ Metin Doğan, "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizmin Karakteristik Özellikleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 1097-1098.

⁶² Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, Translated, Isma'il Razi A. al-Faruqi (American Trust Publications, 1976), 18.

⁶³ M. Hanefi Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Mahfuz Söylemez (ed.) (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015), 105.

⁶⁴ Corci Zeydan, *Kadim Arapların Nesepleri*, çev. Hakan Temir (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 16-71; Halil İbrahim Dokgöz, "Cahiliye Araplarında Totemizm", *Cahiliye Dönemi*, F. Betül Köse (ed.) (Kahramanmaraş: Samer Yayınlar 2020), 488-490; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 142-148.

⁶⁵ Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", 106-107.

⁶⁶ Serap Kaya, *Hız. Muhammed Döneminde Putperestlik* (Elazığ: Frat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 57.

⁶⁷ İbn Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 26-28; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 147, 148.

tabiatın kuraklık ve düşman gibi kriz konularına başvurulana önemli bir merciidir. Çölde yaşayanlar için kuraklık ve düşman saldırısından korunabilmek oldukça büyük bir lütuftur.

Animizm/ruhçuluk, bu dönemde Arapların pek çok olayı dayandırdıkları, saygı gösterdikleri ve itaat ettikleri bir inanç biçimidir. Ruhların, onlara istediklerini verdiklerine ve hayatlarında meydana gelen değişikliklerin sebebi olduklarına inanmaktaydılar. Çölde *mahalli bir ilahı* temsil eden ruhlar, insanların sığındığı varlıklardı. Bu ruh inancı neticesinde Arap toplumunda *kâhinlik* (الكهانة) ortaya çıkmıştır. *Kâhinler*, bu tür varlıklarla iletişimi sağlar ve bunun için çeşitli ayinler düzenlerlerdi. Aynı zamanda ilham ve bazı işaretler yoluyla gizli bilgileri bilir ve gaipen haber verebilirlerdi.⁶⁸

Çöl şartlarında yol bulmak, bir yerden başka bir yere gitmek her zaman zorlu ve riskliydi. Yol bulma konusunda *yıldızların* konumu kullanılmaktaydı. Bir kabile diğer bir kabile ile savaşağı veyahut kişi, uzun bir yolculuğa çıkacağı zaman kâhinlere *fal okları* çektirirdi. Bu sayede gidecekleri yolun ya da başlatılacak savaşın onlara uğurlu gelip gelmeyeceğini öğrenirlerdi. Bu fal oklarından çıkan sonuçlar, Tanrı'nın onlara bir işareti olarak kabul edilirdi.⁶⁹ Kısacası kâhinler, çöl tabiatı içerisinde bilinmez bir yaşamla mücadele eden insanların başvurduğu önemli bilgi kaynaklarından birini temsil etmekteydi.⁷⁰

Arrafların da çölü dolduran ruhlar aracılığıyla çeşitli haberler aldıklarına inanılırdı. Arraflar, kaybolan çeşitli eşyanın ve devenin yerini bulabilmekte, hırsızları, katilleri tespit edebilmekteydiler. Hasta olan insanlara çeşitli efsunlar yaparlar; rüya tabiri de yaparak gelecek hakkında insanları yönlendirirlerdi.⁷¹

İslam öncesi dönem Araplarında pasif bir Tanrı algısı bulunmaktaydı. Buna göre Tanrı kendilerini yaratmakta fakat yaşamlarına müdahale etmemekteydi. Hayatları ve kaderleri büyük ölçüde kendilerinin ve tabiatın elindeydi. Hayat, tıpkı tabiat gibi büyüme ve çürüme kanunlarıyla ilerlemekteydi.⁷² Pasif Tanrı algısında, Arapların yaşadığı tabiatın güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Çölde yaşayan birey mücadele ederek yaşamaktaydı ve mücadeleyi kestiği anda tabiatın yok ediciliğiyle karşı karşıya kalırdı. Kendi kaderini çölde verdiği mücadele ile inşa etmekteydi.

Çöl tabiatı ile şekillenen farklı bir anlayış ise *ahiret inancı*ydı. İslam öncesi dönem insanı, başlangıcına ve sonrasındaki hayata ilişkin düşünce biçiminden ziyade an ve son odaklı bir düşünce sistemi içerisindeydi. Varlık anlayışları soyut ve derin bir anlamsallıktan ziyade somut bir ilkelliğe yönelikti.⁷³ Varoluşa ilişkin düşünce biçimi geliştirecek veya bunu anlamlandırabilecek koşulları yoktu. Çöl tabiatına karşı verdikleri ölüm-kalım mücadeleleri, varlık-zaman algılarının son odaklı olmasına yol açmıştı. Ölüm sonrası hayat, soyut bir dünyayı temsil ettiği için ahiret hayatlarına odaklı inanç sistemleri oldukça zayıftı.

Araplar, *ölen* kişinin mezarının başına kıyafet ve yiyecek gibi bir takım şeyler koymaktaydı. Bu davranış, öteki bir âlem olabileceği gibi ölen kişinin yeniden dünyaya geri

⁶⁸ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Baskı, 2013), 32; Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", 106-139; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 149-152.

⁶⁹ Feyza Betül Köse, *Kahin* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 64-70.

⁷⁰ Ayten Yıldız, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehanet* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7.

⁷¹ M. Hanefi Palabıyık, *Siyer'in 200'ü* (Ankara: Otto Yayınevi 2017), 168; Azimli, *Cahiliye Döneminde Dini Hayat*, 126; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 152.

⁷² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 9-10; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 153-156.

⁷³ William Montgomery Watt, *Hız. Muhammet Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986) 131-132; Doğan, "Toplumbilimsel Açından"1094; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 156-158.

döneceğine ilişkin inançtan kaynaklanabilirdi.⁷⁴ Somut ve pratik zihin dünyaları sebebiyle ölümden sonraki hayatı şekillendirme biçimlerinin, somut bir dünya anlayışı üzerine kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.7. Mitler/İnançlar ve Diğer Bazı İnanç Unsurları

Arap mitolojisindeki genel folklorik kurgu çöl tabiatı ekseninde şekillenmiştir.⁷⁵ İslam öncesi dönem *mitolojisi*, yapı itibarıyla *vahşi hayvanlar ve doğaüstü karakter* anlatılarıyla doludur. Çöl tabiatının çevre şartları göz önüne alındığı zaman bu tarz mitoloji kurgusu oldukça tabii bir durumdur.⁷⁶

Ruh ve cin inancının önemli bir etkisinin bulunduğu İslam öncesi toplumunda bu varlıkların gizli bir âlemde yaşadığına inanılırdı.⁷⁷ Arap mitolojisinin en önemli unsuru olarak karşımıza çıkan cinlerden korkarlar ve ellerindeki çeşitli güçlerle onları alt etmeye çalışırlardı.⁷⁸ Cinlerin, mezarlıklar, terk edilmiş mekânlar, karanlık ve insan hayatından uzak olan yerlerde yaşadığına inanılırdı. Cinler, çölün çeşitli uzak ve ulaşılmayan bölgeleriyle beraber mağaralar, oyuklar, gökyüzü, dağlar, vadiler ve denizler gibi tabiatın çeşitli bölgelerinde yaşamaktaydılar. Cinlerin varlığı tabiat içerisinde insanlardan daha fazla yer kaplamaktaydı.⁷⁹ İslam öncesi dönem insanının cinlere olan hisleri ve hayatlarında konumlandıkları yer, onları büyük bir kabullenişe götürmüştür. Dolayısıyla cinler, çöl tabiatında büyük bir güce sahip olmuş ve insan hayatında etkin bir rol oynamıştır. Arapların inandıkları cin veyahut çeşitli çöl yaratıkları, çöl hayatının sunmuş olduğu psikolojik şartlarla yakından alakalıdır. Çölün ıssız tabiatının insanlarda hissettirdiği yalnızlık, korku ve kaygı gibi duygular, zihinlerinde bu varlıkların farklı yansımalarını ortaya çıkarmıştır.⁸⁰ İnsanın ulaşabildiği alanlar, tanrılara; bilinmeyen ve insanın ulaşamadığı vahşi, ıssız bölgeler ise cinlere ayrılmıştı. Cinler, çöl tabiatı içerisinde insanların hükmü altına girmemiş ve düşman kalmış alt ilahları temsil ediyordu.⁸¹

Araplar, doğanın gizemlerini veyahut kutsal olanı anlama ve yorumlama hususunda kutsal kitaplardan ve felsefî bilgilerden ziyade anonim ve sözlü anlatım geleneğine dayalı bir mitoloji anlayışına yönelmişlerdir.⁸² Sözlü geleneğin en önemli kahramanları ise *şairler*dir. İslam öncesi dönemde cinlerin, kendini konuşturabileceği bir insan seçip onu konuşturabildiğine inanılmaktaydı. Cin, seçmiş olduğu kişinin üzerine atılır, göğsüne çıkararak kendi sözcüsü yapardı. Bu olay Arap toplumunda şiir seremonisinin başlangıcını temsil etmekteydi. Cinlerle bu şekilde irtibatı olan kişiye, *şair* denilirdi. Her şairin kendisine ilham veren bir cini bulunmaktaydı.⁸³ Şairler, çölün gizemli dünyasıyla bağ kurdukları için, önemli bir mevkideydi. Cinler ise bilinmeyen dünyadan şairlere bilgi ulaştırmaktaydılar.

⁷⁴ Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha* 49 (2019), 101.

⁷⁵ İzzet Marangozoğlu, "İslam Öncesi Arap Edebiyatında Mitolojik Anlatı", *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu* (Ardahan, 2019), 514.

⁷⁶ İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 172; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 159-161.

⁷⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/705; Hüseyin Çelik, "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnançları", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (2011), 315-316.

⁷⁸ Mehmet Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı, 2020), 171-172.

⁷⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/718-725; Usta, *Arap Mitolojisi*, 161-164; Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 58; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 162-166.

⁸⁰ Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebiyyi'l-'Arabiyyi, el-'asru'l-cahiliyye'* (Kahire: Daru'l- Me'arif, 10. Baskı, t.y.), 78.

⁸¹ Saadettin Merdin, *Geleneksel İslam İnançında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında İnceleme* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 80-81.

⁸² Selman Yeşil, "Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ 24 (Haziran 2020), 375.

⁸³ Necati Kanter, "Vahiy Risalet ve Şiir", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 234; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 166-168.

3.2.8. Dil ve Edebiyat

Toplumda bir dilin oluşumunda çeşitli faktörler bulunmaktadır. O toplumun geçmiş dönemde yaşadığı olay ve olgular, çevresel faktörler ve çeşitli deneyimleri o toplumun zihninde bir düşünce ve kavram evreni oluşturmakta etkili olmaktadır. Başka bir anlamda dil, toplumların kendine ait dünyasının bilgisini içerisinde barındırmaktadır. Her dilin kendine ait bir evreni bulunmaktadır. Dolayısıyla çölün Arap dilinde önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. İslam öncesi dönem insanının dil evrenini çöl ortamı, içerisindeki tecrübeleri ve çölde deneyimlediği olgular şekillendirmektedir. Bu bireyin dil literatüründe kuma, sıcağa vb. olgulara karşı daha fazla kavram bulunmaktadır.⁸⁴

Çölün sunmuş olduğu dağınık yaşam biçimi nedeniyle Arapların dili tek bir dil ekseninde toplanmamıştır. İslam öncesi dönem Arap toplumu içerisinde çeşitli lehçeler bulunmaktaydı ve burada yaşayan bazı kavimler, kendi lehçelerini muhafaza etmekteydiler. Birçok toplulukta olduğu gibi uzak köy ve kırsal kesimlere ait alt lehçeler bulunmaktaydı. Her kabile kendine ait lehçeyi kullanmaktaydı.⁸⁵ Bununla beraber Arapça kendi içinde "Güney Arapçası" ve "Kuzey Arapçası" olmak üzere iki gruba ayrılır. Özellikle Kuzey Arapçası İslamiyet'in yayılışından itibaren temel Arapça olma niteliği olup Arap edebiyatının ve şiirinin ürünler çıkardığı bir dildir. Kuzey Arapları, ıssız bir çölün içerisinde göçebe ve çadırda yaşayan, dış etkenlerden etkilenmekten uzak, en katıksız ve saf kalabilen kabilelerden meydana gelmekteydi. Dolayısıyla Çöl yaşamının tekdüzeliğinin bu dile yansıdığını söyleyebiliriz. Kuzey Arapçasından günümüze çeşitli yazılar gelmiştir.⁸⁶

İslam öncesi dönemde Mekke gibi şehir topraklarının yabancı medeniyetlerle sürekli irtibat halinde olması, bu bölgede dilsel saflığı bozmuştur. Çöller ise bu yabancı etkileşimden uzak olduğu için kültürel ve dilsel saflığın korunmasında oldukça etkilidir. Dolayısıyla Kureyşliler saf dil öğrenimi için çöldeki Araplara başvurmaktaydılar. Daha sonraki dönemlerde de İslam âlimleri, Arap dilini orijinal saflığıyla öğrenmek için çöllere yolculuklar yapmışlardır.⁸⁷

Son olarak çöl tabiatı içerisinde göçebe bir şekilde yaşayan, kendilerinin ve hayvanlarının yaşamı için vahalar arayarak geçiren Arap insanı, sürekli mücadele halinde olduğu için diğer topluluklar gibi yazılı bir kültür geliştirememiştir. Yazılı bir kültürün olmayışı Arap toplumunda sözlü bir kültür gelişmesine katkı sağlamıştır. Araplar için şiir, sözlü kültürün en öne çıkan önemli bir unsurudur. Okuma ve yazma faaliyetlerinin sınırlı ve göçebe yaşamın temel olduğu coğrafya Araplarda ezber kültürünün gelişmesinin nedenidir.⁸⁸

3.2.9. Örfler-Adetler-Alışkanlıklar

Kabilelerin, çöl hayatına yakınlık ve uzaklık durumuna, kabilelerin hayat koşulları ve birbiriyle olan ilişkilerine göre *örf*, *adet* ve *gelenek*lerinde değişiklikler meydana gelirdi. Her

⁸⁴ Muhammed Âbid El Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 105-108; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 168, 169.

⁸⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I/185; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 169

⁸⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 12, 13; H.A.R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 19, 20; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 169, 170.

⁸⁷ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2012), 679; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 1/168-179.

⁸⁸ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb* I/28, 29; Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 20; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 170.

kabilenin kendine ait gelenekleri bulunurdu. Hangi kabile daha güçlüyse o kabilenin hukuku, örf ve adetleri çöle hâkim olurdu.⁸⁹

Çölün etki ettiği gelenek ve görenekler, özellikle evlilikte kendini göstermiştir. Kabilevî hayat tarzı dolayısıyla kabile içi evlilikler yaygındı.⁹⁰ Bunun nedeni kabilenin bütünlüğünü korumaktı. Birçok toplumda olduğu gibi İslam öncesi dönemde çok kadınla evlilik modeli bulunsada yaygın olan evlilik biçimi *tek eşlilik*ti. *Çok eşlilik* modeli, fertlerin siyasî, iktisadi ve beşerî durumuyla yakından ilişkiliydi. Çok eşlilik modeli yaşça büyük ve zengin erkeklerde yaygındı. Çok eşliliğin nedenlerinden biri, kabile ilişkilerinin geliştirilmesi ve kabileler arasındaki sorunların giderilmesi idi. Soylu bir kadınla evlenerek kabilenin saygınlığı ve otoritesi arttırılmaktaydı.⁹¹

Kabile savaşlarıyla eşini kaybeden çok kadın vardı ve bu kadınların sosyo-ekonomik güvenceleri çok eşli evliliklerle sağlanıyordu. Sosyal ve hukuksal organizasyonların yokluğu, kadınları bu tarz evliliklere yönlendirmekteydi ve bu durum normal karşılanırdı.⁹² Çok eşliliğin nedenlerinden biri de daha fazla erkek çocuğa sahip olma arzusu idi.⁹³ Çöl tabiatının zorlu şartlarında erkeklere duyulan ihtiyaç daha fazlaydı. Erkek nüfusu beraberinde kabilenin gücünü ve savaşma olanağını temsil ediyordu.

Çölün şekillendirdiği yaygın geleneklerden birisi de *sütannelik*ti. Sütannelik, biyolojik ihtiyaçlarla beraber ekonomik ve kültürel ihtiyaçları da kapsamaktadır.⁹⁴ Şehirlerde yaşayanlar, yeni doğmuş çocuklarını emzirmesi için bedevî sütannelere verirlerdi. Böylece çocuklar ilk çocukluk dönemlerini kırsal alanlarda geçirirlerdi. Kırsal alanların havası şehirlerden daha temiz, sağlık açısından daha elverişliydi.⁹⁵ Erkek çocuklarının güçlü birey olarak yetişmeleri amacıyla sütanneye verilmesi çok önemliydi. Hastalıklı ve cılız erkek çocukların gelişimi için çöllerdeki sütanneler, bulunmaz bir fırsattı. Erkek çocuklar, burada mücadele etmeyi öğrenerek daha güçlü ve cesur bireyler olarak yetişirlerdi. Mekke'deki ticarî faaliyetler nedeniyle buraya gelen yabancılar, çeşitli salgın hastalıkları getirirlerdi. Küçük çocukların, bu hastalıklardan etkilenmemeleri için sütanneye verilir di.⁹⁶

İslam öncesi dönemde çöl tabiatının zorlu koşulları sebebiyle insanlar, temel ihtiyaçlarını temin etmekte güçlük çekmekteydiler. Bu kısıtlılık nedeniyle bazı *yeme içme alışkanlıkları* meydana gelmiştir. Birçok inançta yenilmesi hoş karşılanmayan *ölü hayvanların eti* yenilebiliyor veya hayvanın *kamı* akıtılarak içilebiliyordu.⁹⁷

⁸⁹ Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul, 2011), 236-237; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 188.

⁹⁰ el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/3; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4/638; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", 238.

⁹¹ Adnan Demircan, "Câhiliye Döneminde ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem Dergisi* 1/2 (2003), 17; Ali Bardakoğlu, "Toplum Hukuk İlişkisi Açısında Cahiliye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa 1990), 95-96.

⁹² Palabıyık, *Gündelik Hayat*, 77-78.

⁹³ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 330; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslam'a Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 58; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 188-190; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 190, 191.

⁹⁴ Nihal Şahin Utku, "Antik ve Orta Çağ'da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik, Ekonomik ve Kültürel Kodları", *Kadem Kadın Araştırmaları* 6/1 (2020), 54-60.

⁹⁵ Mehmet Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, 108.

⁹⁶ Hatice Nur Ertürk, *Cahiliyeden Hz. Peygamber Dönemine Süt Annelik Geleneği, Etkileri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 62-69; Palabıyık, *Gündelik Hayat*, 130-131; Utku, "Sütannelik", 89-94.

⁹⁷ Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, 468-471; Palabıyık, *Gündelik Hayat*, 27; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 191, 192.

3.2.10. Eğitim ve Sanat

Çöl tabiatının baskın etkisi İslam öncesi dönem eğitim ve sanat faaliyetlerine de etki etmiştir. Çölde yaşayan bedeviler, bebekliklerinden bu yana yerleşik büyük bir toplum ve farklı insanlarla etkileşimden uzak, sessiz ve yalnız bir tabiatın içerisinde yaşadıkları için zihin ve duyguları üzerinde tabiatın tesiri oldukça fazlaydı.⁹⁸ Çölde verilen hayat mücadelesi ve hareketli bir hayat sistematik eğitim faaliyetinin önüne geçmiştir.⁹⁹ Temel amacı hayatta kalmak ve karnını doyurmak olan bedevi için zihinsel çaba isteyen faaliyetler, ikinci plandaydı. Bilgiyi esas alarak medeniyet inşa etme amacı olmayan bedevi için hayatını kolaylaştırabilecek basit bilgiler, daha önemliydi. Bedevi, hayvancılığı, avlanmayı, çadırını kurmayı ve savaşmayı bilirdi ve çocuklarına bunları öğretirdi. Şiir ve edebiyatın ön plana çıktığı Arap toplumunda *dil öğrenimi*, bebeklikten itibaren üstüne titredikleri bir unsurdu. Fasih bir Arapçanın öğrenileceği en önemli alanlar ise çöllerdirdi. Şehirde yaşayanlar, yeni doğan çocuklarını dil öğrenimi için bedevi ailelerin yanına bırakırlardı. Dış etkenlerden uzak bir şekilde daha düzgün ve *fasih bir dil* öğrenen bireyler daha iyi şair olabilmekteydiler. Buradan yetişen bireyler, korunmuş kültür ve gelenekleri de öğrenmekteydiler. Dil, kültür ve gelenek eğitiminin beraberinde *ok atma, koşu, avlanma, yüzme ve güreş* gibi fizikî aktiviteler de çölde, öğrenimin bir parçasını oluşturmaktaydı.¹⁰⁰

Sonuç

Sonuç olarak bir medeniyetin oluşumunda en önemli etkenlerden birisi coğrafyadır. Coğrafi özellikler, biz fark etmesek de hayatımızı şekillendiren ve yönlendiren önemli faktörlerdendir. Hiçbir toplum yaşadığı coğrafyadan bağımsız düşünülemez. Toplumları ve insanlarını tanımanın en önemli yollarından birisi de onların yaşadığı coğrafyanın bilinmesinden geçmektedir.

Çöl iklimi gibi insan hayatını derinden etkileyen iklimler diğer coğrafi etmenlere göre insanı ve toplumu şekillendirmede daha baskın bir etkiye sahiptir. Çöl tabiatı, İslam inancının zuhur ettiği Arap toplumunun inşa ettiği kültürün ve medeniyetin en etkili faktörlerinden biridir. Arap toplumunun ekonomik yaşantısı, siyasî anlayışı, toplumsal yaşam biçimleri, giyim ve kuşamları, zihniyet yapısı, duygu ve düşünceleri, dinî algıları ve gelenekleri gibi pek çok olgu, önemli ölçüde çöl ile şekillenmiştir.

Çölde yaşayan insanlar, gördükleri ve gözlemedikleri şartlar içerisinde çeşitli anlatılar ve eserler ortaya çıkarmış ve beraberinde yaşadıkları çevreye göre öğretiler ve uygulamalar gerçekleştirmişlerdir. Çölün tabiatı, bir anlamda "Arap ruhu"nun ayırt edici özü olarak görülür. Bu durum ise çöl, Arap insanının düşünce ve estetik yönelimlerinin özünü tanımlar. Ayrıca çölün etki ettiği çok çeşitli gelenek ve görenekler de vardı. Çölün getirdiği merkezi otorite eksikliği, sosyo-kültürel anlamda bir bütünleşmeyi engellese de çöl yaşantısı, burada yaşayanlar için belli başlı karakteristik kültürel izler bırakmıştır.

Dolayısıyla İslamiyet'in zuhur ettiği coğrafyanın ve İslam'ın ilk muhatapları olan Arap toplumunun; yaşadığı çevre bağlamından yola çıkarak daha yakından tanınması ve anlaşılması,

⁹⁸ José Miguel Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus* (Boston: Brill, 1997), 30-138; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 179-182.

⁹⁹ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 1/559; Nesim Sönmez, *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslam Döneminde Hitabet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 40.

¹⁰⁰ Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, 55; Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), 67; Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2012), 36-37; Bastem, *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, 182- 188.

bizler için büyük bir önem teşkil etmektedir. Çünkü Kur'an'ın Siyer'in daha iyi anlaşılması, o dönemin tüm koşullarının daha iyi bilinmesiyle doğru orantılıdır.

Kaynakça

- Acar, Cafer. *Cahiliyede ve Risalet Döneminde Savaş Dönemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Akarsu, Murat. *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Akay Ertürk, Selma. *Kültürel Coğrafya: İnsan-Kültür-Mekân*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2017.
- Algül, Hüseyin. "Haram Aylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altuntaş, Hacı Mehmet. *Cahiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kan Davası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab* thk. M. Behçet el-Eserî. 1.Cilt Basra; Mektebetü'l Ehliyet, 2. Baskı, 1924.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Baskı, 2019.
- Apak, Adem. *Cahiliye Döneminde Ekonomik Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Apak, Adem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Arafe, Muhammed. *el-Arab kable'l İslam*. Kahire: Mektebetü'l İskenderiyye, 1995.
- Ateş, Ahmet. "Asabiyet". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1942.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliye Döneminde Dini Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyeyi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı, 2020.
- Baltacı, Burhan. "Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Yeri -Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme-". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (2011), 109-118.
- Bardakoğlu, Ali. "Toplum Hukuk İlişkisi Açısında Cahiliye Hukuku Örneği". *Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa, 1990), 93-104.
- Bastem, Emine Ülkü. *İslam Öncesi Dönemde Çöl*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Berger, Peter L.-Thomas Luckman. *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri Araçlarında Din Anlayışı". *Nüşa* 49 (2019), 97-120.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayınları, 1989.
- Brockelman, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi* 1. çev: Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Baskı, 1964.
- Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/252-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Câbiri, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* 1-10, Bağdat: 1993.
- Çağıl, Necdet. "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (2011), 199-224.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.

- Çelik, Hüseyin. "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu* (2011), 315-332.
- Çelikkol, Yaşar. *Cahiliye Döneminde Mekke (M.400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fizikî, Etnik, Dinî ve İdari Yapısı)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebiyi'l- 'Arabiyyi, el- 'asru'l-cahiliyye'*. Kahire: Daru'l- Me'arif, 10. Baskı, t.y.
- Demircan, Adnan. *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye Döneminde ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem Dergisi* 1/2 (2003), 9-32.
- Dindi, Emrah. *Arap Coğrafyası ve Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Dindi, Emrah. *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Doğan, Metin. "Toplumbilimsel Açından Cahiliye Paganizmin Karakteristik Özellikleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 1086-1120.
- Dokgöz, Halil İbrahim. "Cahiliye Araplarında Totemizm". *Cahiliye Dönemi, F. Betül Köse (ed.)*, Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Duman, M. Fatih. *Kureyş Kabilesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî. *Ahsenü't-tekasim fi marifeti'l-ekalim*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2002.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdrisî. *Kadim Dünya Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.
- Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb el-Hemdânî. *Sıfatü cezâreti'l-Arab*. thk. Muhammed B. Ali. Sa'na: Mektebetül İrşad, 1990.
- Emin, Ahmet. *Fecrü'l İslam*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Fayda, Mustafa, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/311-317, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gibb, H.A.R. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Glennie, K.W. "The Desert of Southeast Arabia: A Product of Quaternary Climatic Change". *Quaternary Deserts and Climatic Change*, Rotterdam: 1998.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları* 1-2. çev. Cihad Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Gökhan, Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Görcelioğlu, Ertuğrul. "Çöl Kavramı, Çölleşme Olgusu ve Türkiye". *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 42/3-4 (1992), 1-20. doi: 10.17099/jffiu.66116.
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Haykal, Muhammad Husayn *The Life of Muhammad*. Translated by Isma'il Razi A. al-Faruqi. American Trust Publications, 1976.
- Hemdânî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb. *Sıfatü cezâreti'l-Arab*. thk. Muhammed B. Ali. Sa'na: Mektebetül İrşad, 1990.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hoyland, Robert G. *Arabia and Arabs (From The Bronze Age To The Coming Of İslam)*. London: Roudledge, 2001.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

- İbn Al-Kalbi. *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. çev. Adem Apak-İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn İshak Muhammed. *Hz. Peygamberin Hayatı ve Gazveleri*, İstanbul: İlkharrif Yayınevi, 2013.
- Kafes, Mahmut. "Cahiliye Şiirinde Deve". *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/10 (1994-1995), 93-100.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kanter, Necati, "Vahiy Risalet ve Şiir", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 233-247.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Karataş, Atilla. *Coğrafya: Geçmiş-Kavramlar-Coğrafyacılar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2017.
- Kaya, Serap. *Hz. Muhammed Döneminde Putperestlik*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kazıcı, Ziya. *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Kılıç, Ünal. "Dinî İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Humus". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 75-91.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Koçyiğit, Tahsin. *Hurma Deri Deve*. İstanbul: Hikmetevi Yayınevi, 2016.
- Köse, Feyza Betül. *Kahin*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Lapidus, Ira Marvin. *İslâm Toplumları Tarihi 1*. çev. Yasin Aktay. İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2005.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, 2009.
- Lorenz Ralph D. - James R. Zimbelman. *Dune Worlds How Windblown Sand Shapes Planetary Landscapes*. Heidelberg: Springer Praxis Books, 2014.
- Marangozoğlu, İzzet. "İslam Öncesi Arap Edebiyatında Mitolojik Anlatı". *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu* (Ardahan 2019), 514-526.
- Merdin, Saadettin. *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında İnceleme*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Montagne, Robert. *Çöl Medeniyeti*. çev. Avni Yakalıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- Önkal, Ahmet-Nebi Bozkurt. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. IX/226-227, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdulkerim. "Beliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. V/419, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özgel, İshak. *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslam'a Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *İlahi Hitabın Tefsiri-1*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku" *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu* (İstanbul 2011), 229-272.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2013.

- Öztürk, Mustafa-Hadiye Ünsal. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Palabıyık, M. Hanefi. *Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat*. Ankara Fecr Yayınları, 2022.
- Palabıyık, M. Hanefi. "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı". *Cahiliye Araçlarının Ulûhiyet Anlayışı*, Mahfuz, (ed.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Palabıyık, M. Hanefi. *Siyer'in 200'ü*. Ankara. Otto Yayınevi, 2017.
- Polat, Serkan -Semra Aktaş Polat. "Bedevi Ümrandan Hazeri Ümrana Geçiş; Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış". *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 572-583.
- Sönmez, Nesim. *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslam Dönemine Hitabet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târihü'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârün Nefâis, 2009.
- Tekin, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2009), 102-114.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Utku, Nihal Şahin. "Antik ve Orta Çağ'da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik, Ekonomik ve Kültürel Kodları". *Kadem Kadın Araştırmaları* 6/1 (2020), 51-112. doi.org/10.21798/kadem.2020162323
- Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz Çöl Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı 2017.
- Şahin, Cemalettin-Rauf Belge. "İbn Haldun'da Coğrafi Determinizm". *Akademik Bakış Dergisi* 57 (Eylül - Ekim 2016), 439-467.
- Watt, William Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Williams, Martin. *Climate Change In Deserts Past, Present and Future*. New York, Cambridge University Press, 2014.
- Vılchez, José Miguel Puerta. *Aesthetics in Arabic Thought From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*. Translated from Spanish by Consuelo López-Morillas. Boston: Brill -1997.
- Yeşil, Selman. "Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran, 2020), 368-392. doi.org/10.35415/sirnakifd.693513.
- Yıldız, Ayten. *İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehanet*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yılmaz, Durdane. *Cahiliyeden İslam'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Toplumsal Zihniyet Değişimi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi 1*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Zeydan, Corci. *Kadîm Araçların Nesepleri*. çev. Hakan Temir. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.



Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannualy: June & December).



Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly stated reasons. Submissions which are not accepted for publication is not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 400, en fazla 850 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic if the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 400, up to 850 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivatives 4.0.



Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

Makale Kabul

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

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.