

EskiYeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 56 (2025)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
Tuncer Namlı
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>
publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
nihatck@gmail.com

Editör/ Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryem72>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hümeysra Hacıbrahimoğlu
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryem72>
h.haciibrahimoglu@aybu.edu.tr

Dr. Arş. Gör. Firdevs Yıldız
<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>
Adıyaman Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/02s4gkg68>
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir
<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04v302n28>
ozdemirkubra@kafkas.edu.tr

Yayın Editörü / Publication Editor

Tevfik Aksoy
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
tevfik_aksoy@hotmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Cüneyt Yaşar

Sosyal Medya / Social Media

Betül Kalender

Tasarım / Design

Dilek Özcan
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayım / Electronic Publication

25 Mart / March 2024
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE
Tel: +90 312.311 88 00
eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü / Univ., GERMANY
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Fac of Islamic Studies, SERBIA
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan İlahiyat Ens.
Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancı
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. İsmail Çalıışkan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu
Ankara Sosyal Bilimler Ü/Social Sciences Univ.
of Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Prof. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Prof. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Alan Editörleri / Section Editors

İngilizce / English

Prof. Dr. Mehmet Ata Az
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

Prof. Dr. Mehmet Murat Karakaya
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,
TÜRKİYE
<https://ror.org/028k5qw24>
musayanik52@gmail.com

Mantık / Logic

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
mmcelik@ankara.edu.tr

Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/0468j1635>
emresamlioglu53@gmail.com

Dr. Serkan Sayar

<https://orcid.org/0000-0003-2716-1966>
Millî Eğitim Bakanlığı / Ministry of E., TÜRKİYE
<https://ror.org/00jga9g46>
serkansayar@hotmail.com

Sosyoloji / Sociology

Dr. Fatmanur Dikmen
<https://orcid.org/000-0001-9399-8831>
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00q74jp45>
fnur227@gmail.com

Arş. Gör. Hakan Tafran
<https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>
Erciyes Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/047g8vk19>
tafran@erciyes.edu.tr

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>
Hitit Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01x8m3269>
fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin
<https://orci.org/000-0002-3850-5691>
Eskişehir Osmangazi Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01dzjez04>
ishaktekin05@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Aslihan Kuşcuoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>
Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,
TÜRKİYE
<https://ror.org/01rpe9k96>
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar
<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>
Amasya Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00sbx0y13>
ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>
Atatürk Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/03je5c526>
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Doç. Dr. Ayşe Uzun
<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryem72>
a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Esra Erdoğan Şamlioğlu
<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>
Erciyes Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/047g8vk19>
tugba.d.gul@gmail.com

Dr. Alime Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01wntqw50>
alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
sumeyyeshhide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan
<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>
İstanbul Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/03a5qrr21>
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam / Islamic Theology

Dr. Ömer Fidanboy
<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>
Mustafa Kemal Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/056hcg41>
omerfarukfidanboy@gmail.com

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı

<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>

Ondokuz Mayıs Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/028k5qw24>

yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam

<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>

Kırklareli Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01wntqw50>

gcam@klu.edu.tr

Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayınlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

busrabetulpinar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

tosyevi@mynet.com

Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the CC BY-NC.

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 56 (Mart/March 2025)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Hakemli Dergi Yayıncılığında Sürekli Yayın Modeli

Continuous Publication Model in Peer-reviewed Journal Publishing

Abdullah Demir----- 1-8

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Avrupamerkezciliği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi

Questioning Eurocentrism: Anti-Colonialism, Postcolonialism and Colonial Discourse Theory

Fırat Mollaer----- 9-36

Eudokia'daki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı Geleneğinde Ötekilerin İzleri

Traces of Others in the Tradition of the Monastery of Saint Joachim-Saint Anne in Eudokia

Ayça Elalmış----- 37-66

Damga ve Sürekli Yabancılık: Almanya Türk Toplumu Örneği

Stigma and Permenant Foreignness: The Example of the Turkish Community in Germany

Irmak Baran-----67-101

Kurt Adamlıktan İkonluğa Giden Yol: Estetiğin Yaygınlaşması ve Anlamlandırılmasında Toplumsal Müdahale

From Werewolf to Icon: Social Intervention in the Dissemination and Meaning of Aesthetics

Ziyaeddin Kirboğa - Tahir Dağcı----- 103-124

1947 Yılında Hac İbadeti ve Türk Basınında Yansımaları

Hajj In 1947 and Its's Reflections In the Turkish Press

Ömer Faruk Kırmıt----- 125-154

Farklılıkların Gölgesinde: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma ve Entegrasyon Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma

In the Shadow of Differences: A Qualitative Study of the Experiences of Social Exclusion and Integration of Students in the Faculty of Theology

Ahmet Özalp----- 155-188

Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma: Güncel Araştırma Eğilimleri, Ortak Noktalar ve Farklı Yaklaşımlar (2012-2022)

Current Trends, Changeables and Constants in Hadith-Related Studies in the West -A Research on Academic Periodicals (2012-2022)

Fatma Betül Altıntaş----- 189-218

Colored Qur'ānic Manuscripts and Their Impact on Mastering the Science of Qur'ānic Recitations (Qirā'āt)

Renkli Mushaf lar ve Kırâatin Muhkem Hale Getirilmesindeki Etkisi

İsraa Mahmood Eid -----219-236

Eski Mezopotamya'da Öteki Dünya Algısının Yeraltı Tanrıçası Ereškigal Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of the Perception of the Other World in Ancient Mesopotamia in the Context of the Goddess of the Underworld Ereškigal

Yeşim Dilek----- 237-259

Said Nursi'nin Delâilü'n-Nübüvve Anlayışı

Said Nursi's Understanding of Dalâ'il al-Nubuwwa

Yasin Yılmaz - Muhsin Düğeroğlu----- 261-284

Kuvve-Fil İlişkisi Bağlamında İbn Sînâ'da Hareketin Temellendirilmesi

The Theorisation of Motion in Ibn Sînâ in the Context of the Relation Between Potentiality-Actuality

İzzet Gülaçar -----285-308

Müfessirlerin 'Allah Her Gün Bir İştedir' Âyetiyle İlgili Yorumlarının Deizm Bağlamında Analizi

Analysis of Commentators' Interpretations of the Verse 'Allah is at Work Every Day' in the Context of Deism

Selami Yalçın-----309-335

Ziraî Ürünlerin Emanete Bırakılması Uygulamasının İslam Hukuku Açısından

The Legitimacy of the Practice of Depositing Agricultural Products in Trust in terms of Islamic Law

Ahmet Ekşi ----- 337-358

Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkında Yaptıkları Çalışmalara ve Yaklaşım Tarzlarına Genel Bakış

A General Overview of the Studies and Approaches of Turkish Jurists in the Republican Era on Islamic Law

Kenan Yıldız-----359-392

Namazda Ellerin Kaldırılması (Ref'ü'l-Yedeyn) Konusunda Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Bir Rivayetinin Köken Problemi

The Origin Problem of a Narration Attributed to Abû Hanîfa on the Issue of Raising Hands in Prayer (Raf' al-Yadayn)

Adem Çiftci -----393-415

İlahi Mahiyet ve Metafizik Zorunluluk Savunusu: Kripke'nin Referans Teorisi Bağlamında İlahiyatın İmkânı

Defending Divine Essence and Metaphysical Necessity: Theology via Kripke's Theory of Reference

Kayhan Özyakal-----417-443

Şer'u Men Kablenâ Hakkında Bir Değerlendirme

An Evaluation of Shar' Man Qablanâ (The Laws Preceding Islam)

Hasan Kılıç ----- 445-467

Akademik Yazmada İletişimsel Yapay Zekânın Kullanımına Dair Bir İnceleme

A Review on Conversational AI as a Tool in Academic Writing

Hakan Demiröz ----- 469-496

Avrupamerkezciliği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi

Fırat Mollaer

0000-0002-5415-5281

Bursa Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07
firatmollaer@uludag.edu.tr

Öz

Bu çalışmanın amacı, günümüzde Filistin sorununun süregiden yakıcı önemi nedeniyle yeniden tartışma konusu haline gelen sömürgecilik ve Avrupamerkezciliği sorgulama çabasına düşünsel katkı yapmaktır. Çalışmanın önerisi, eleştirel düşüncenin bu konuda başlıca üç hattı izleyip aralarındaki ilişkileri çözümlemesi gerektiğidir. Bunlardan ilki, 1950'lerde küresel bir devrimci dalgaya dönüşen sömürgecilik karşıtı (antikolonyalist) düşüncenin iki öncüsü Aime Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'i ve Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitaplarıyla öne çıkan "antikolonyalizm kuramı"; ikincisi 1978'de Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabının yayımlanmasıyla başlayan ve Gayatri Spivak ile Homi Bhabha'nın çalışmalarıyla gelişen "postkolonyal kuram"; üçüncüsü bu okulların esinlediği, genellikle postkolonyal kuram ile aynı anlamda kullanılan ve sömürgecilği söylemsel açıdan çözümleyen "sömürge söylemi kuramı"dır. Çalışma, bu üç hat arasında bağlantı kurarak, ortak noktaları olduğu gibi düşünsel süreksizlikleri de göstermeyi amaçlıyor. Çalışmanın iddialarından biri, antikolonyalizm kuramının sömürgecilği çözümlerken Hegelci Marksist düşünceden hareketle ortaya koyduğu özne yıkımı izleğinin aşamalı olarak değişim geçirdiği ve postkolonyal kuramın son temsilcilerinde büsbütün ortadan kalktığıdır. Bu aynı zamanda sömürgeciliğin maddi ya da altyapısal çözümlemesinin yerini söylemsel çözümlemeye bıraktığı bir süreçtir. Çalışma buradan hareketle şöyle bir dizgeyi takip ediyor: İlk olarak, Avrupa düşüncesinin iki üstadında Avrupamerkezciliğin nasıl yerleşik bir sorun olduğunu gösterip Avrupamerkezciliği sorgulamanın gerekliliğini temellendirmeye çalışıyoruz. İkincisi, sömürgeciliğin modernliğini ayırt ediyor, yaklaşık beş yüzyıldır bir modern makine olarak tanımlandığını, modern Leviathan'ın ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini ortaya koyuyoruz. Son olarak, sömürgeci söylemleri ele alıyor ve antikolonyalizmin özne yıkımı izleğinden postkolonyal kuramdaki öznellik ve belirsizlik bağlamına doğru gerçekleşen kuramsal farklılaşmayı çözümlüyoruz. Çalışmanın ulaştığı sonuç, Avrupamerkezcilik eleştirisinin postkolonyal kuramdan hem yararlanması hem de onun ötesine geçmesi gerektiğidir. Kapsamlı ve etkili bir Avrupamerkezcilik eleştirisi, postkolonyal kuramın kültürelci çerçevesini aşan bir maddi çözümleme çerçevesini temel almalıdır.

Anahtar Kelimeler

Siyaset Kuramı; Postkolonyal Kuram; Sömürgecilik Karşıtlığı (Antikolonyalizm); Sömürge Söylemi; Avrupamerkezcilik; Sömürgecilik; Özne; Söylem; Temsil

Öne Çıkanlar

- Sömürgecilik, fiziksel şiddete eşlik eden bir ideoloji ya da söylemler ağının yarattığı epistemik şiddetle yapılandırılır.
- Modern Avrupa sömürgeciliği Avrupamerkezci düşünce biçimine dayanır.
- Antikolonyalist düşünce sömürgecilikle yaşıt olsa bile 1950'lerin Üçüncü Dünyacı ve sömürgeleşme (dekolonizasyon) hareketleri içinde söylemsel ve ideolojik açıdan daha fazla güçlenmiştir.
- Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha üçlüsüyle anılan postkolonyal eleştiri, maddi ve söylemsel pratik olarak sömürgecilik-emperyalizmin kültür, toplum ve siyaset üzerindeki etkilerini ve sömürgeci söylemi eleştirel biçimde çözümleyen bir inceleme alanı ve düşünce akımıdır.
- Sömürge söylemi kuramı, sömürgeciliğin söylemlerini çözümleyen, sömürgeciliğin etkisini öznenin yıkımı izleğinden öznenin belirsizliğine dek farklı biçimlerde ele alan bir düşünce okuludur ve öznellik, evrensellik eleştirisi, söylem, metin, temsil, bilgi-iktidar gibi kavramsal araçlarla çalışır.

Atıf Bilgisi

Mollaer, Fırat. "Avrupamerkezçiliği Sorgulamak: Antikolonyalizm, Postkolonyalizm ve Sömürge Söylemi Kuramının Birikimi". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 9-36.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565756>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	12 Ekim 2024
Kabul Tarihi	07 Mart 2025
Yayın Tarihi	25 Mart 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	10 Eşitsizliklerin Azaltılması 16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0



Questioning Eurocentrism: Anti-Colonialism, Postcolonialism and Colonial Discourse Theory

Firat Mollaer

0000-0002-5415-5281

Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration, Bursa, Türkiye

ror.org/03tg3eb07

firatmollaer@uludag.edu.tr

Abstract

The objective of this study is to make an intellectual contribution to the ongoing discourse surrounding the subjects of colonialism and Eurocentrism. These issues have resurfaced as a result of the continued significance the Palestinian question. The paper proposes that critical thought should follow three main lines and analyze their interrelations. The first is “anticolonialism theory”, which emerged with the works of Aime Césaire’s *Discourse on Colonialism* and Frantz Fanon’s *The Damned of the Earth*, two pioneering works in the field of anticolonialist thought that contributed to a global revolutionary wave in the 1950s; the second is “postcolonial theory”, which began with the publication of Edward Said’s *Orientalism* in 1978 and developed further with the works of Gayatri Spivak and Homi Bhabha; the third is “colonial discourse theory”, which draws inspiration from these schools, is often used interchangeably with postcolonial theory and analyzes colonialism from a discursive perspective. The present study to demonstrate both the commonalities and the discontinuities between these three strands. A central assertion of the the study is that the subject destruction theme of anticolonialism which draws upon Hegelian Marxist thought while analyzing colonialism, has undergone a gradual shift and a complet dissolution in the latest exponents of postcolonial theory. This transformation can be understood as a shift from a material or infrastructural analysis of colonialism towards a discourse-based approach. The study structured as follows: Firstly, it is demonstrated how Eurocentrism is an established problem in two masters of European thought and the necessity of questioning Eurocentrism is justified. Secondly, we distinguish the modernity of colonialism, demonstrating that it has been defined as a modern machine for nearly five centuries and should be seen as an integral part of the modern Leviathan. Finally, we address colonial discourses and analyze the theoretical divergence from anticolonialism's trajectory of subject destruction to the context of subjectivity and ambiguity in postcolonial theory. The study concludes that a critique of Eurocentrism should both draw on and go beyond postcolonial theory. A comprehensive and effective critique of Eurocentrism should be based on a framework of material analysis that transcends the culturalist framework of postcolonial theory.

Keywords

Political Theory; Postcolonial Theory; Anticolonialism; Colonial Discourse; Eurocentrism; Colonialism; Discourse; Subject; Representation

Highlights

- Colonialism is characterised by a structural element of epistemic violence which is defined created by a network of ideologies or discourses that accompany physical violence.
- Modern European colonialism is predicted on Eurocentric thinking.
- Although anticolonialist thought can be traced back to the emergence of colonialism, itself, it became discursively and ideologically more powerful within the Third Worldist and decolonization movements of the 1950s.
- Postcolonial criticism, which is theorized by Edward Said, Gayatri Spivak and Homi Bhabha, is both a field of study and a movement of thought that critically analyzes the effects of colonialism-imperialism on culture, society and politics as a material and discursive practice and colonial discourse.
- The theory of colonial discourse is a school of thought that analyzes the discourses of colonialism, and deals with the impact of colonialism in different ways, from the destruction of the subject to the ambiguity of the subject, and works with conceptual tools such as subjectivity, critique of universality, discourse, text, representation and knowledge-power.

Citation

Mollaer, Firat. "Questioning Eurocentrism: Anti-Colonialism, Postcolonialism and Colonial Discourse Theory". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 09-36.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565756>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	07 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	10 Reducing Inequalities 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İsrail'in 7 Ekim 2023'den itibaren Filistin'i yeniden işgal etmesinin yarattığı insani yıkım bir dönüm noktası olarak kabul edilmeli. İsrail şiddetinin uluslararası hukuk açısından nasıl tanımlanacağı konusunda insan hakları mücadeleleri sürerken kuramsal çalışmaya düşen etik-politik görev, bir etnik temizliğin modern Batının kurucu söylemlerinden yararlanarak nasıl gerçekleştirilebildiğini tarihsel ve düşünsel bir temelde açıklamak olmalıdır.

Bu sorgulamanın anahtar kavramı olan Siyonizm, modern Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin bir uzantısıdır (Said, 2023, 151-201). Siyonizmin etkinliği modern Avrupa tarihini derinden biçimlendiren sömürgecilik-emperyalizmin¹ henüz sona ermediği anlamına gelir. Kuramsal açıdan bakıldığında, can alıcı nokta, sömürgeci-emperyalist egemen ideolojinin kültürcü boyutunu oluşturan Avrupamerkezcilik aracılığıyla modern Avrupa düşüncesinde düğümlenmektedir. Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın sömürgeci-emperyalist yayılmasında etkili olan kültürel üstünlük söylemi ve ideolojisidir (Amin, 1993, 98; Said, 2016, 285). O halde yıkımı açıklamaya çalışan eleştirel kuramsal sorgulama, sömürgecilik-emperyalizmin ideolojik ve söylemsel kaynaklarından işe başlamalıdır.

Tartışmalı bir kavram olan postkolonyalizm işte bu noktada devreye girer.² Başlangıç düzeyindeki çözümlemede, postkolonyal sözcüğünü, en geniş anlamıyla, antikolonializmden sömürge söylemi kuramına sömürgeci düşüncüyü açığa çıkarmaya çalışan eleştirel bir akım olarak kullanıyoruz. Postkolonyal, bu anlamıyla, sömürgecilik ve emperyalizmin “bıraktığı mirasın hem içinde hem de aleyhine” işleyen söylem ve pratikleri çözümlediğinden eleştirel sözdağarcığının anahtar kelimelerinden biri haline gelmiştir (Parker, 2018, 244).

Postkolonyal eleştiri, modern dönemde Kant'tan Marx ve Frankfurt Okulu'na tanımlanmış bir eleştiri anlayışından farklı, kendine özgü bir eleştiri çizgisidir. Postkolonyal eleştiri, (i) sömürgecilik ve emperyalizmin sonucunda ortaya çıkan, (ii) klasik modern toplum, modernlik, kapitalizm eleştirilerinden farklılaşan, (iii) modern Batı toplumunu çözümleyen kavramsal araçlarla bütünüyle açıklanamayacak bir sömürge toplumu gerçekliğini ileri süren, (iv) sömüren-sömürülen arasındaki ilişkileri, sömürgeciliğin sömürülenin öznelliğini nasıl biçimlendirdiğini, sömürülenin sömürgecilik tarafından nasıl içerildiğini ve sömürgecilik söyleminin sömürüleni indirgeyerek nasıl kurduğunu sorgulayan ve bu bağlamda sömürge söylemi kuramı ile kesişen bir eleştirel birikimdir.

Postkolonyal eleştirmenler, Avrupamerkezci düşüncenin bir silaha (“epistemik şiddet”)e nasıl dönüştüğünü, evrensel özne, bilinç, insanlık ve uygarlıktan söz ederken

¹ Bu iki kavramı bir arada kullanmamızın nedeni pratikte çoğu zaman iç içe geçmiş olmalarıdır. Fakat yine de iki kavram arasında kuramsal bir ayrım da söz konusudur: Emperyalizm, “uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları”; sömürgecilik ise “uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulması” anlamına gelir (Said, 2016, 40).

² Postkolonyalizm terimiyle ilgili en temel sorun “post” ön ekinin sömürgeciliğin bittiği bir dönemi ima ediyor olmasıdır. Bir akım olarak postkolonyalizmin sorunu ise sömürgeciliğin açıklanmasını söylemsel çözümlenmeye indirgeyen güçlü bir kuramsal eğilim tarafından biçimlendirilmiş olmasıdır. Bu nedenle kuramın öncüsü kabul edilen Edward Said bile postkolonyalizm teriminden ve akımından hoşnutsuzluğunu ifade etmiştir (Ibish, 2002).

aslında nasıl tikel kaldığını ortaya koyup Avrupa *ideasının* “taşralı” yapısına işaret ederler (Chakrabarty, 2012, 25). Dolayısıyla postkolonyal eleştirinin biçimini ya da üslubunu göstermek üzere Avrupa düşüncesinin iki kurucu filozofunu ve bir edebiyatçısını ele alarak başlayalım. Hegel, Husserl ve Conrad hem Avrupa fikri ve düzeninin kuruluşu açısından belirleyici olan iki yüzyıla ışık tutmaları hem de Şarkiyatçı düşüncenin felsefi gücünü yansıtan Alman düşünce geleneğinin öncüleri olmaları anlamında temsil edici örnekler sunarlar.

1. Avrupamerkezciliğin Eleştirisine Doğru

Hegel (1770-1831) *Tinin Görüngübilimi* kitabını 1807’de Napolyon orduları Avrupa içlerine doğru yürürken bitirir. Bilincin deneyimini konu edinen bu kitap, görüngübilim (fenomenoloji) yazınının kaynak yapıtlarından biridir. Hegel tarih kavramını felsefesinin merkezine yerleştiren bir filozof olarak kitabın önsözünde “çağımız” der, “bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı”dır (Hegel, 2011, 13). Ana fikir, modernliğin şafağında yeni bir hakikat kavramına ulaşmaktır. Bunun için, doğuş çağında modern olanın düşünsel haritası çıkarılmalı, yeniden yapılandırmaya özne ve bilinçten başlanmalıdır. Başka bir deyişle, metafiziğin töz kavramı özne olarak ele alınacak ve bilincin deneyiminin bilimi ortaya konulacaktır. Hegel’e göre, töz, kendinde taşıdığı bir iç zorunluluk nedeniyle, kendi oluş sürecini özne olarak belirler ve öz bilinçli Tin olarak kendi kendini bütünler (Hegel, 2011, 88). Çünkü “Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi açınımlı yoluyla kendini tamamlayan özdür” (Hegel, 2011, 18). Bilinç, hakikatin bütününe varmaya, kendini bütün aracılığıyla ve bütün olarak tanımayı arzulayan açınımlı yoluyla kendini tamamlamaya girer. Bu yolculukta, yalın ve kendisi hakkında farkındalık taşımayan bilinç aşamalarından öz bilince doğru ilerler; öz bilince ilerledikçe özündeki özgürlüğü ortaya çıkarır ve baştaki soyut evrensel konumunu aşarak somut evrensellik kazanır. Dolayısıyla Hegel’in felsefi anlatısı, özgürlüğü somut olarak gerekçelendirmeye yönelir.

Buraya kadar, Hegel’in liberal düşmanlarının yorumunun aksine bir özgürlük filozofu olduğu anlaşılmıştır. Fakat 1950’lerdeki öncüleriyle birlikte geniş anlamıyla tanımladığımız postkolonyal eleştiri şu tür sorulardan hareket eder: Hangi bilinç, hangi evrensellik, hangi özgürlük? Hegel Fransız Devrimi sonrasında özgürlük bilincine yönelik ilerleyiş üzerine yazarken köleler ayaklanmış ve bir cumhuriyet kurmuşlardı. Konu bilinç ise Haiti Devrimi Hegel’in ele aldığı kölelikten özgürlüğe doğru giden bir bilinci, özgürlükse kölelikten kurtuluşu ve etkin insanlar haline gelmeyi, evrensellik ise insanlığın ortak siyasal birikimine kaydedilmesi gereken somut evrensellik sağlanmış ya da yaratmıştı. Bu nedenle, sonraki yüzyılda Aimé Césaire gibi sömürgecilik eleştirmenleri, Haiti Devrimi’ni kölelikten özgürlüğe ilerleyişin başat örneği olarak görecektlerdi. Oysa Hegel bütün bunlara kayıtsız kaldı. Hegel’in meşhur Evrensel tarihinde Haiti yer almadığından postkolonyal eleştiri filozofun suskunluğunu soruşturur: “Okuryazar Avrupalılar’ın hepsi gibi Hegel’in de Haiti hakkında bir şeyler bildiği su götürmez bir gerçekse, metinlerinde niçin daha açık bir tartışma yok?.. Haiti Devrimi’nin fiilen susturulmasından Hegel’in kendisi ne ölçüde sorumludur?” (Buck-Morss, 2012, 28). Dahası bu bağlamda Avrupa sömürgeciliği ile Avrupa düşüncesi arasında bir suç ortaklığından söz edebilir miyiz? 1790 yılında Haiti Devrimi ile sonuçlanacak ayaklanmalar başladığında Fransız sömürgeci La Barre yazdığı mektupta “Özgürlük,

zencilerin akıllarının alamayacağı bir rüya” diyordu (Trouillot, 2015, 99). Hegel’in kitabı ile Fransız sömürgecinin mektubu arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?

İkinci felsefi bağlam, Edmund Husserl ve ünlü kriz kavramı. Husserl (1859-1938) kıta Avrupası’nın en önemli düşünsel geleneklerinden biri olan fenomenolojiyi bilgi eleştirisi açısından yeniden kurmaya çalışır. Bu konudaki ilk çalışmalarından biri olan *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*’te (1907) temel amacı, “şeylerin kendisine ulaşan bir bilginin olanaklılığına ilişkin refleksiyonun içine düştüğü sıkıntılar”dır. Bu sorunlar ortadan kaldırıldığında “kendinde şeyler”i düzenleyen kurallar, “bizim düşünüşümüzün yasaları” olarak belirlenebilecektir (Husserl, 2017, 1). Husserl, fenomenolojik düşüncenin temellerini attığı diğer çalışması olan *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*’nin (1911) son bölümünde *belle époque* olarak adlandırılan ve Fransa-Prusya Savaşı’ndan Birinci Dünya Savaşı’na (1871-1914) kadar süren tarihsel dönemden, yani Avrupalı aydının iyimser bilinciyle yazmaktadır: “Çağımızın bir çöküntü çağı olduğu söyleniyor. Ben bu taşlamayı doğru bulmuyorum. Tarihte, bu kadar çok sayıda çalışan güçleri harekete getiren ve işlerinde bu kadar başarı kazanan bir çağla karşılaşmıyoruz... Benim kanım şudur ki, bizim çağımız kendine düşen ödev bakımından büyük bir çağdır” (Husserl, 2020: 86).

Husserl’in *belle époque* dünyasının, sömürgeci yayılmanın Avrupa’ya “güzel günler” getiren bir tarihsel dönem anlamına geldiğini öğrenmek için 1950’lerin sömürgecilik eleştirmenlerini beklemeye bile gerek yok. Çağdaş Stefan Zweig’a göre *belle époque* “liberal ülkücülük”le (idealizmle) tükenmiş bir “güvenlik çağı”dır: “Çünkü aşırı iyimserliklerimiz, savaş sorununu ve moral alanda getireceklerini görmemize engeldi” (Zweig, 1971, 227). Gerçekten sömürgelerde soykırıma varan Avrupalı katliamlar *belle époque*’un huzurlu burjuva dünyasını tam ortasından parçalayan bir hayalet gibi oradaydı.³ 1800 yılında dünyanın % 35’i, 1878’de % 67’si 1914’te % 85’i Avrupa yayılmacılığının alanı haline gelmiştir (Magdoff, 1978, 29, 35). Sömürgeci Britanya’nın 1870’lere kadar fazla değişmeden kalan ve 1887’de 32 milyon sterlin olan askeri harcamaları 1914’te 77 milyona çıkmıştı (Hobsbawm, 2020, 331). Bu gidişat, bir sömürgeci imparatorluklar çağı olan *belle époque*’un dünya savaşıyla bitmesine neden olacaktır.

1910’ların Husserl’ine göreyse çağın temel sorunu “kuşkucu olumsuzluk”tur: Felsefenin kesinliğini kurup onu gerçeklik düzeyine yükseltecek bir köktencilik bu olumsuzluğun panzehiri olacaktır. Köktencilüğün anlamı asıl kaynağa dönüşür: “Felsefe, özü gereği, hakiki başlangıçların, kaynakların ‘*rizomata panton*’un (her şeyin kökü) bir bilimdir” (Husserl, 2020, 86-87). Bu yeni başlangıç, Husserl düşüncesinin son dönemlerinde “kriz” olarak yeniden ortaya çıkar. Kriz, Yunanca kök anlamı (krinein) açısından bakıldığında, yeni yargıların oluşturulması aracılığıyla yeni başlangıçları ifade eden bir sözcüktür. Kritik, bu anlamıyla, bir kriz dönemine ve “karar”ı işaret eder (Starobinski, 2010, 13). Fakat krizde olan kimdir, kim karar verip hakiki başlangıçlarla yola koyulmalıdır, sözü edilen bilinç kimin bilincidir?

Bu soruların cevapları, Husserl fenomenolojisinde bir dönüşüm olarak anlaşılan son dönem çalışmasında açıklık kazanır. Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*’de (1935)

³ Bu dönemden alınacak iki tarihsel kesit bile bunu gösterebilir: Sadece Belçika sömürgeciliğinin Kongo’daki katliamları 10 milyondan fazla insanın ölümüne neden olmuş; İngiliz sömürgeciliğinin Güney Afrika’daki Boer Savaşları sonucunda on binlerce insan işgalci İngiliz ordusuna karşı savunmada ya da İngilizler tarafından kurulan toplama kamplarında ölmüştür.

Hegel'in başlangıç düşüncesini farklı koşullarda yeniden ele alır. Hegel modernliğin şafağında bir modernlik bilinciyle yazarken, Husserl yaklaşık bir yüzyıl sonra bu kez kasvetli bir bunalım döneminde konuşur. *Tinin Görüngübilimi* "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı"nda kaleme alınmışken, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden kısa bir süre önce Avrupa "kriz"ini değerlendirir. Husserl'in son dönem çalışmasında kültür sorunu "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramıyla girer. Dolayısıyla "hakiki başlangıçlar"ı yapacak olan öznenin niteliği açıklığa kavuşur: Avrupa.

Bir dünya savaşıyla ekonomik krize tanıklık eden, faşizmin tırmandığını gören Avrupalı aydınının önceki iyimserliği bir kenara bırakılmıştır. Husserl doludizgin faşizme koşan Avrupa'nın ortasında "Avrupa'nın hastalanması"nda (Avrupa'nın) kendisinin de suçlu olduğunu teslim ederek başlar (Husserl, 1994, 32). Fakat yapılması gereken şey, Avrupa'nın "tinsel Gestalt"ını belirlemektir. Bir tinsel Avrupa özünü köktenci biçimde yeniden bulursak sorun çözülür. Konuyu soyut(lamacı) bir bakış açısından ele alırsak Husserl'in felsefi tasarısı ile postkolonyal eleştiri arasındaki bağlantıyı bütün açıklığıyla kuramayız. Tasarı, Avrupa "öz"ünün bir dışlama ilkesi ile yaşama geçtiği aşamada somutlaşmaya başlayacaktır. Husserl, Hegel gibi, "evrensel insanlığın bakış açısından yeni bir insanlık çağı"na geçişten bahseder. Ne var ki, metnin bir yerinde, yeni ("hakiki") başlangıç ve "Avrupa'nın tinsel Gestalt"ının oluşturulmasının Avrupalı-olmayan aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu tüm çıplaklığıyla kavrayacak bir bakış açısına kavuşuruz: "Şu soruyu soralım: Avrupa'nın tinsel Gestalt'ı nasıl belirlenmektedir?.. İngiliz sömürgeleri, Amerika Birleşik Devletleri vb. tinsel anlamda besbelli Avrupa'ya aittir, ama Eskimolar ya da yıllık canlı hayvan pazarındaki Kızılderililer ya da durmadan Avrupa'da oradan oraya göçen çingeneler değil" (Husserl, 1994, 35-36). Avrupa derken, bundan böyle, "tinsel bir yaşam, eylem, yaratma" kastedilmektedir. Bu noktada, 17. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinde Kuzey Amerika'nın sömürgeleştirilmesine destek veren İngiliz liberali John Locke'un ruhu, yüzyıllar sonra Avrupa'yı kurtarmaya çalışan Yahudi bir filozofta yeniden vücut bulmuş gibidir (Losurdo, 2017, 37-44). Ayrıca konu yaratıcılık olduğunda ve Avrupa'nın -yaratıcılık temelindeki- "doğuştan ereklilik"i anlaşılacak istendiğinde, adres, Avrupamerkezciliğin ayrılmaz parçasına dönüşen eski Yunan "kökü"dür (Amin, 1993, 98-108): Avrupa kendi köklerinden yükselmek için "tinsel Avrupa'nın doğum yeri" olan eski Yunan'dan yeniden başlamalıdır (Husserl, 1994, 40-41).

Doğrusu, Husserl'in "yaşlı" Avrupa'nın krizine aradığı çözüm sömürgeci söylem içinde çoktan bulunmuştu. "Yunan mucizesi" söylemi "Avrupa mucizesi"ni güçlendirmek için birkaç yüzyıl önce icad edilmiştir. Konuya Martin Bernal'in modern Avrupamerkezciliğin kuruluşunu eski Yunan söylemi üzerinden gösterdiği yapıtı *Kara Atena'nın* (1987) mercaklerinden bakarsak, Husserlci tinsel öz saptaması bambaşka bir eleştirel ışık altında görünmeye başlar. Bernal, eski Yunan'ı Avrupa uygarlığının özü olarak icad eden Helenizm'in Avrupamerkezciliğin kurucu ögesi haline geldiği modern süreci çözümler. *Kara Atena'nın* bakış açısından, Husserl'in 1930'ların ortalarındaki kriz çözümünün alt yapısı, eski Yunan'ın Doğulu kaynaklarının silinerek Batılaştırıldığı, Yunan kültürüne dair "Eskiçağ Modeli"nin terkedilip yerini "Ari model"e bıraktığı bir süreç içinde, üstün Avrupalı ırk özü olarak 18. yüzyıl sonundan itibaren yaratılmıştır (Bernal, 2016, 85). Husserl, yüzyıllardır siyasal bir aciliyetle inşa edilen Avrupamerkezci ve Şarkiyatçı söylemin ağları içinde konuşmaktadır (Said, 2013, 61).

Şüphesiz Hegel ve Husserl evrensel düşüncenin üstadları olarak felsefenin *pantheon*'una dahil edilmiştir ama Joseph Conrad (1857-1924) Belçika ve İngiliz sömürgeciliğinin gölgesinde yazılmış *Karanlığın Yüreği*'nde “uygarlık misyonu”ndan söz ettiğinde sorun çok daha çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar. Edebiyat eleştirisinin parlak kalemi Terry Eagleton *Eleştiri ve İdeoloji*'de bunu keskin biçimde ifade eder: “Conrad'ın metinlerinde (bu) ideolojik konjonktür, son kertede hizmet ettiği İngiliz kapitalizminin emperyalist niteliği tarafından belirlenir” (Eagleton, 1985, 173). Avrupamerkezciliğin başat söylemi olan “uygarlık”ın yüzyıllara dayanan mirası, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmini “ilkel”lere (ya da “barbar”lara) ahlaki görevi gereği uygarlık götüren Avrupa imajının desteklenip pekiştirilmesinde bugüne kadar etkili olmuştur. Conrad'ın romanındaki “beyaz adamın yükü” söylemi, sömürgeci suçları ahlaki bir kılıfa sokmakta filozoflarımızdan çok daha fütürsuzdur. Buna göre, sömürgecilik, salt fiziksel gücün yıkımı olarak anlaşılmamalıdır, onun ancak belli bir kısmı fiziksel güçle ilgilidir: Sömürgeciliğin temelinde yer alan “ahlaki ve entelektüel unsurlar söz konusudur. Bu unsurlar, bilim, erdem, ahlak ve genel bir felsefeden devşirilen argümanlarla birlikte, güç kullanımını... hızlandırır” (Said, 2023, 169).

Dikkat çekici olan, bu ahlaki sorumluluk söyleminin sömürgeci bir amentüye dönüşmüş olmasıdır: “Beyaz adamın yükü”, Rudyard Kipling'in Conrad'ın romanıyla aynı yıl, üstelik aynı başlıkla yayımlanan ve ABD emperyalizmini desteklediği şiirinde de yer almıştır. Aynı dönemde -sonradan verilecek adıyla- Britanya Kraliyet Antropoloji Enstitüsü bu söylemi sorgulamadan kabul etmiştir (Feuchtwang, 2008, 90). Dahası, bu söylem sadece İngiliz sömürgeciliği tarafından değil, Hollanda sömürgeciliği tarafından da sahiplenilmiştir. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında sömürgeci Hollanda Devleti adına çalışmış olan Şarkiyatçı Snouck Hurgronje sömürgeci tahakkümü meşrulaştıracak biçimde “yerlileri daha yüksek bir uygarlık düzeyine çıkartarak haklı çıkmak”tan bahseder (Aktaran: Asad, 2008, 138).

Son olarak, bu söylemi, 1910'lara doğru emperyalist siyasetçilerin dilinde görürüz. Arthur Balfour, Birleşik Krallık Muhafazakâr Partisi'nin başkanyken sömürgeler üzerine yaptığı bir konuşmada, sömürgeciliğin görünüşte “aşâğılık” fakat iyi düşünüldüğünde hem sömürenin hem de sömürülenin yararına olan bir görev olduğunu “beyaz adamın yükü” söyleminin kalıpları içinde dile getirir (Magdoff, 1997, 139-140). Bilindiği gibi, Balfour, dış işleri bakanlığı görevi sırasında (1917), İsrail'in Filistin topraklarında işgalci bir güç olarak kurulmasına giden yoldaki taşları döşeyen Balfour Deklerasyonu'nun mimarıdır. Bu söylem, Siyonizmin savunucuları tarafından, Ortadoğunun büyük modernleştiricisi İsrail'in ilerici uygarlık yükü söylemiyle birleştirilecektir (Said, 2023, 151-201). Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünce ve söylemlerin sorgulanmasının teorik ve pratik gerekçeleri ortadan kalkmamıştır. Avrupamerkezciliği temel alan sömürgecilik ve emperyalizm uluslararası sistemin geçirdiği bütün değişikliklere rağmen kan emici yaşamına devam etmektedir.

2. Sömürgeci Leviathan: Sömürgeci/Emperyalist Makinenin Modernliği

Modern Avrupa sömürgeciliğinin ortaya çıkışında Portekiz ve İspanya'nın Afrika ve Amerika kıtalarındaki yayılması bir dönüm noktası olarak kabul edilir (Hall, 1995, 281; Fisher, 2007, 19). Tarihsel başlangıç noktasından daha önemli olan, Avrupa

sömürgeciliğinin kökleri 17. yüzyıla giden ve yayılcılık olarak tanımlanan modern bir dünya modelini temel almasıdır. 19. yüzyılda bir bilimsel kurama dönüştürülen yayılcılık, “iki parçalı bir dünya kavrayış”ı ile “İçeri ve Dışarı (ya da Merkez ve Çevre) arasındaki yayılcı ayırım”a dayanır. Yayılcılığın ideolojik anlamına göre, insanlığın büyük çoğunluğu özgünlük ve yaratıcılıktan uzaktır; yalnızca birkaç insan topluluğu ya da kültür yaratıcıdır ve ilerleme merkezden çevreye doğru gerçekleşir (Blaut, 2012, 75).

Modern Avrupa sömürgeciliği, yapısal sömürü ve tahakküm pratiklerinin derinleşerek iç içe geçtiği, yıkıcı ve kurucu bir egemenlik rejimidir. Modern egemenlik sömürgecilikle tarihsel-kuramsal olarak kesişir. Kuşkusuz sömürgeci egemenlik, modern egemenliğe tanımını veren 17. yüzyıl İngiliz siyaset filozofu Thomas Hobbes’un bir toplum sözleşmesine ve yurttaşların ya da çokluğun rızasına dayanan meşru egemenliğinden epey farklıdır. Sömürge toplumunun kuruluşunun bir toplum sözleşmesiyle açıklanamayacağına yönelik öngörü, Frantz Fanon’dan itibaren antikolonializmin -sömürge toplumunun özgünlüğüne yönelik- savlarının bir parçası olmuştur (Mollaer, 2021, 140). Yine de sömürgeci egemenlik için *Leviathan*’daki soyut tanım geçerlidir: Egemenlik (sömürgeci) devlet makinesinin ruhudur ve bu ruh bedenden ayrılamaz (Hobbes, 2024, 222). Hobbes *Leviathan*’ın girişinde devleti eski yapay ya da modern bir makine olarak tanımlarken sömürgecilikle özdeşleşecek bir imgeyi de haber vermiş oluyordu. Sömürgecilik, neredeyse ortaya çıktığı yüzyıldan bu yana, ruhsuz, insanları ezen ve dizgesel işleyen modern bir makine imgesiyle ilişkilendirilmiştir. Sözümlü ettiğimiz ilişki salt soyut-kuramsal düzlemle sınırlı değildir. Hobbes *Leviathan*’ın modern ekonomi anlayışına adanmış bölümünde, geleneksel yağmacı ticaretin tasfiyesiyle paranın dolaşımına dayanan yeni ekonomi çerçevesinde “devletlerin hareket etmesi ve kollarını gerektiğinde yabancı ülkelere uzatması”ndan bahsettikten hemen sonra “sömürgeler” ve “plantasyonlar”ı ele alır (Hobbes, 2024, 255). Hobbes’un 1640’larda yayımlanan *De Cive* kitabının özenle belirlediği kapağında, Amerikan yerlilerine ilişkin İngiltere’de sömürgeciliğin başarılarından itibaren kullanılan “ilkel” ya da “barbar” yerli tasvirlerinin bulunması bu açıdan şaşırtıcı sayılmaz (Skinner, 2018, 114). İngiliz siyaset filozofu, sömürge söylemi kuramında sıkça atıf yapılan ve sömürgeci karşılaşmanın ilk söylemsel örneğini verdiği düşünülen William Shakespeare’in *Fırtına* (1611) oyununun çağdaşdır (Hulme, 1986, 89-134).⁴ Hobbes’un kitaplarını kaleme aldığı tarihlerde Britanya sömürgeciliğinin öncü gücü Britanya Doğu Hindistan Şirketi (meşhur British East India Company) örgüte ticaret tekeli veren imtiyaz anlaşmasıyla çoktan kurulmuş (1600), hatta İngiliz, Portekiz, İspanya ve Hollanda sömürgeci devletleri arasındaki rekabet kızışmaya, bazense sömürgeci çıkar ortaklıkları kurulmaya başlamıştı (Hill, 2015, 108). Modern devlet ve egemenlik kavramlarının mucidi olarak tanınan Hobbes yazı hayatına başlarken ekonominin ve artık ondan ayrılamaz olan sömürgelerin durumu buydu.

⁴ Fransız psikanalist Octavio Mannoni’nin sömürgeciliği “bağımlılık kompleksi”yle açıkladığı *Sömürgeleştirmenin Psikolojisi* (1950) kitabı Shakespeare’in oyunundaki Prospero ve Caliban figürlerinin psikanalistik bir yorumuna dayanır. Bu kitap antikolonializmin iki büyük öncüsü olan Césaire (*Sömürgecilik Üzerine Söylev*) ve Fanon (*Siyah Deri Beyaz Maskeler*) tarafından sömürgeciliği sömürülenin bağımlılık psikolojisine indirgediği ve bağımlılık psikolojisini -bir tarihsel olgu olarak sömürgeciliğin bağımsız olarak sömürülenin doğasına atfettiği için eleştirilmiştir (Mollaer, 2021, 119).

Modern sömürgeciliğin yıkıcı yeniliği, İspanyol sömürgeciliğinin tanıdığı Bartolomé de las Casas'ın 16. yüzyılın ortasında tarihlenen *Yerlilerin Gözyaşları* kitabından itibaren gözlemlenmiştir (Bartolomé de las Casas, 2011, 23; Akal, 1997, 104-151). İspanyol Dominiken papazı, İspanya'ya aktarılan zenginliğin “acımasızca yürütülen bir kölelik”, “mülkiyet hırsızlığı” ve “mezar soygunculuğu”na dayandığını söyler ve modern sömürgeciliğin acımasız yeniliğini ortaya koymaya çalışan bir tutumla yazar (Bartolomé de las Casas, 2011, 15). *Yerlilerin Gözyaşları*'nın bu ifadeleri, yakın dönemde, sömürgeciliğin köleci üretim düzenini, hammadde arayışını ve devlet zoruyla güç birliği yapmış tekeli sermayeyi temel aldığını anlatmak için yeni terimlerle dile getirilecektir. Fakat Bartolomé de las Casas'ın (1484-1566) gözlemleri, bundan önce, çağdaşı Michel de Montaigne (1533-1592) tarafından da desteklenir. *Denemeler*'in (1580) “bize benzemiyorlar diye barbar diyemeyiz onlara; çünkü barbarlıktan yana onları her bakımdan aşmaktayız” diye yazdığı “Yamyamlar Üzerine” başlıklı bölümü iyi bilinir (Montaigne, 2021, 148). Montaigne, kitabının Amerika'nın sömürgeleştirilmesiyle ilgili bir bölümünde “Aşağılık makine zaferleri bunlar!” diye yazar: “Hiçbir zaman kazanç tutkusu, haksız sömürü insanları böylesi korkunç bir kinle birbirine düşürmemiş, bu kadar yürek acısı kıyımlara yol açmamıştır” (Montaigne, 2021, 71). *Yerlilerin Gözyaşları*'ndan (1542) *Denemeler*'e (1580), 16. yüzyılda sömürgeciliğin modernliğine yönelik bilinç gelişim halindedir. Söz konusu “makine” bundan böyle modern bir makinedir ve eski sömürgecilik ile modern sömürgecilik arasındaki fark, eski makineler ile modern makineler arasındaki farklılıkla karşılaştırılabilir.

Modern sömürü ve tahakküm düzeneklerinin farklılığı savı, *belle époque* sonlarına doğru gelişen emperyalizm çalışmalarında kuramsal olarak daha fazla derinleştirilmiştir. John Atkinson Hobson'un *Emperyalizm* (1902) incelemesi, “yeni emperyalizm”e yönelik iktisadi açıklamanın ya da “iktisadi emperyalizm” savının ilk örneklerinden biridir. Hobson, “kapitalist sınıfın mali (finansal) çıkarlarının ‘emperyal makine’nin yöneticisi” olduğunu iddia eder. Hobson’a göre, emperyalizm kapitalist üretim biçimini sürdürürken yapılacak toplumsal düzeltimlerle iyileştirilebilir (Magdoff, 1978, 39-40). Lenin ise, Marksist emperyalizm incelemelerinde bir klasik haline gelen kitabında (1916) bu reformist savı karşısına alır. Lenin, 1916’da yazdığı *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* kitabında, yalın bir biçimde, kapitalist ekonomik temel var oldukça emperyalist savaşların kaçınılmaz olduğunu söyler (Lenin, 1969, 12, 15); Rudolf Hilferding’in alt başlığı “kapitalist gelişmenin son aşaması üzerine bir inceleme” olan *Mali Sermaye* (Das Finanzkapital) adlı çalışmasından yola çıkarak “kapitalist emperyalizm çağı” savını geliştirir (Lenin, 1969, 106). Lenin’in küçük kitabı, *belle époque* çağındaki Avrupa gönencinin sömürge politikalarına nasıl organik olarak bağlı olduğunu ve bu çağa son veren I. Dünya Savaşı'nın dünya kapitalist ekonomisinin uluslararası ilişkileri tablosu içinde kavranması gereken emperyalist bir savaş olduğunu ortaya koyan öncü bir çalışmadır. Bununla birlikte, Lenin, kapitalizmin yeni aşaması olan kapitalist emperyalizmin özelliğini tekellecilik ve sermaye ihracı olarak belirlerken, tartışmalı bir biçimde, eski kapitalizmin serbest rekabetin ve emtia ihracının hüküm sürdüğü bir aşamaya ait olduğunu iddia eder (Lenin, 1969, 77).

Lenin'in yarattığı kuramsal-politik devrim bir yana, sorun buradaki karşılaştırmanın tarihsel açıklayıcılığındadır. Hem sonraki sömürgecilik çalışmalarından hem de kapitalizmin gelişimiyle ilgili yeni kuramlardan biliyoruz ki, modern sömürgeciliğin

kapitalizmle ortak yaşamı çok daha önce ortaya çıkmıştır. Modern sömürgecilik, modernlik ile kapitalizmin doğuşundan yalıtılarak ele alınması son derece güç bir tarihsel olgudur. Sömürgeci İngiltere'nin siyasal ve ekonomik devrimleri üzerine yazan Christopher Hill şuna dikkat çeker: “Sanayi Devrimi için ön koşul, büyük ve istikrarlı tekelci sömürge pazarlarıydı” (Hill, 2015, 278). Bunun anlamı, tekelci kapitalizm-sömürgecilik ilişkisinin modernliğin ilk aşamalarına gittiğidir. Keza “modernlik/kolonyallik” (sömürge durumu) üzerine çalışmalarıyla tanınan Walter Mignolo'ya göre, “kolonyallik” (coloniality), 16. yüzyılda tarihlenen, “modernliğin mümkün koşulu ve saklı (karanlık) yüzüdür” (Mignolo, 2011, 1-26). Modernlik ve kapitalizmin kökenine yönelik tüm Avrupamerkezci mitlere karşın, sömürgeciliğin Avrupa'yı kuran bu iki olgunun gelişiminde göz ardı edilemez bir işlev gördüğü, Lenin sonrası sömürgecilik eleştirmenlerinden postkolonyal eleştiriye kadar çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir (Williams, 2020; Bhabra, 2015, 137-158).

3. Sömürgeci Söylemleri Çözümlemek

3.1. Sömürgeciliğin Kuruluşu: Boş Toprak, Dünyalaştırma ve Epistemik Şiddet

Postkolonyal eleştirisinin gün yüzüne çıkardığı, sömürgeciliğin kurucu enerjisinin kaynağını oluşturan bir söylemle devam edelim. Sömürgecilik, söylemsel doğuşunu *terra incognita* (bilinmeyen/boş toprak) ve “dünyalaştırma”ya borçludur. Bunun anlamı, sömürgeciliğin -haritacıların haritada bilinmeyen bölgeleri *terra incognita* olarak işaretlemesinde olduğu gibi- işgal ettiği toprağı daha önce hiçbir yerli halkın bulunmadığı bilinmeyen bölge olarak işaretlemesi ya da “yazması”dır.

Modern haritacılıkla yapılan karşılaştırma sömürgecilik tarihini de açıklar: Sömürgecilik, Avrupa yayılmasıyla koşut bir biçimde yükselen, emperyal imgelem genişlemesine eşlik eden ve bir haritada somutlaşan yeni bir dünya kavramını şart koşar. *Karanlığın Yüreği*'nin kahramanı Marlow'un sömürgeleri “emperyal haritaya yerleştirme” ihtiyacının tarihsel nedeni de budur. Marlow, ahlaki uygarlaştırma görevinden söz ettikten hemen sonra bu görevin emperyal alanını çizercesine anlatmaya başlar: “Çocukluğumda haritalara bayılırdım. Güney Amerika'ya, Afrika'ya ya da Avusturalya'ya saatlerce bakıp *yeni yerler keşfetmenin görkeminde* yiter giderdim. Birçok boş yer vardı dünyada o sıralar... Ama bir yer vardı tutkun olduğum - *bilinmeyenlerin en büyüğü*, denebilirse en boşu” (Conrad, 2011, 16).

Sömürgeciliğin ahlaki misyonu ile haritalardaki boş yerler arasında bir bağlantı olmalı: Haritadaki boş yerlere yönelik, sömürgeci yayılmayla birlikte şişen emperyal imgelem ve arzu, ahlaki görev söylemindekine benzer bir işlev edinir. Emperyalizm kavramını ekonomik belirlenimcilikten kurtarmak ve emperyalizmin bir iradeye dayandığını göstermek isteyen Said bunu Albert Hirschmann'ın *Tutkular ve Çıkarlar* kitabına göndermeyle biraz açar (Said, 2016, 244). Said'e göre, Hobson, Rosa Luxemburg ve Lenin gibi emperyalizm kuramcıları, emperyalizmi büyük ölçüde iktisadi süreçlere atfederler. Said'in *Kültür ve Emperyalizm* kitabının başlığı burada daha anlaşılır hale gelir: “Benim bu kitapta öne sürdüğüm kuram, kültürün çok önemli, gerçekten vazgeçilmez bir rol oynadığıdır” (Said, 2016, 285).

Ekonomik belirlenimciliğe bilinçli bir muhalefeti anlatan sav şu şekilde de ifade edilebilir: Sömürgecilik salt maddi çıkar ve rasyonellikle açıklanamayacak, yayımla

palazlanan imgelem ve tutkuların alanıdır. Böylece ekonomiye indirgenemeyecek tahakküm arzularının ya da güç-iktidar boyutunun altı kalınca çizilmiş olur (Arendt, 1998, 35). Hannah Arendt'in *Emperyalizm* kitabına epigraf olarak aldığı İngiliz emperyalist politikacı Cecil Rhodes'in "elimde olsa gezegenleri ilhak ederdim" sözü bahsedilen boyutu kalbinden yakalar. Emperyalizm, belli bir noktadan sonra "yayıma uğruna yayılma hareketi"dir (Arendt, 1998, 24). "Boş" haritada "yeni yerler keşfetmenin görkemi"ne dönersek, sömürgeci, eylemini, dünya egemenliği arzularını evrensel (tarafsız) bir sıfır noktasına yerleştiren yenilik söylemiyle gerçekleştirir. Bu söylem, yerli halkın varlığının göz ardı edilmesine, yeni yerleşimcilerle yerli halk arasındaki sömürü -tahakküm ilişkilerinin üzerinin örtülmesine ve sömürgecilik sözcüğünün işaret ettiği baskı düzenlerinin görünmez kılınmasına yol açar.

Boş toprak söylemi, en çarpıcı sonuçlarına sömürgecilik-emperyalizmin söylem ve pratiklerini devralan Siyonizmde ulaşır. Said, *Şarkiyatçılık*'ın ardından kaleme aldığı "Kurbanlarının Bakış Açısından Siyonizm" çalışmasında (1979) Filistinlilerin varlığının boş arazi yaklaşımıyla nasıl yok sayıldığını göstermiştir: "Siyonizm, Filistin'i -tıpkı- Avrupalı emperyalistler gibi- çelişkili biçimde, soysuz ve gözden çıkarılabilir yerlilerle 'dolu', boş bir toprak parçası olarak gördü... Siyonizmin tüm kurucu enerjisi, Filistin'deki 'yerli halk'ın dışlanmış mevcudiyetinden, bir başka deyişle, işlevsel yokluğundan kaynağını alıyordu" (Said, 2023, 172-173). Said'e göre, Püriten sömürgecilerin Amerika'nın boş toprak olduğunu iddia eden görüşüyle benzerlikler taşıyan bu söylem, Siyonizm'in farklı ("Gentile ve Yahudi") yorumlarını birleştiren bir sömürgeci ana fikirdir (Said, 2023, 160, 163). Said Philip Curtin'in *Afrika İmgesi* kitabına atıfla, Afrika'nın sömürgeci paylaşımı sırasında Avrupalıların Afrika'yı boş bir yer olarak göstermelerinden de söz eder (Said, 2016, 272).

Bu "boş"luk emperyalizmin haritalaması ve anlatısı için yaratılmıştır. Emperyalizm toprak sorunu üzerinde düğümlenir ama bunu akla uygun ve haklı bir dizge içinde sunacak bir anlatıya da ihtiyaç duyar. Ekonomik belirlenimciliğe mesafesini bildiğimiz Said, bu noktada, emperyalizmi özel bir ideolojik güçle tanımlar: Emperyalizm anlatıyı tekeline alma gücü ya da iktidarındır (Said, 2016, 58). Boş toprak söylemi ise, bu iki öğeyi (toprak ve anlatı) birbirine bağlar ve akla uygun kılar. Marlow, sömürgeleri haritaya yerleştirirken bir yandan da onları anlaşılabilir kılan bir öykünün "zamansallığı" içinde kaydeder (Said, 2016, 218). İsrail başbakanı Golda Meir 1969'da "Filistinli yoktur" dediğinde ve "yerli" sözcüğü suç ve terörizmle özdeşleştirildiğinde bu söylem maddi dünyada işlemekteydi (Said, 2000, 21, 59).

Said, *Kültür ve Emperyalizm*'den (1993) itibaren söz konusu söylemi çözümlemek adına bir kuramsal dönüşümün gerekliliğini vurgulamaya başlamıştır. Said'e göre, bu bağlamda, Marksizm'in Hegelci ve zaman merkezli düşünce geleneğini takip eden György Lukács (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) ile politik mekânı göz önünde tutan Antonio Gramsci (*Hapishane Defterleri*) arasında kritik bir kuramsal yol ayrımı bulunmaktadır. İlkinin Hegelci zamansallığına karşılık, ikincisi arazi-alan, ülke toprakları, (tarihsel) bloklar ve bölge gibi sözcüklerle çalışır. Gramsci'nin hegemonya kavramı, "toplumsal tarih ve gerçekliklerin coğrafi çerçevede kavrandığı" bir coğrafi-mekânsal çerçeve içinde yer almaktadır (Said, 2016, 85). Aynı zamanda *Başlangıçlar* adlı bir kitabın yazarı olan Said'in anlatmaya çalıştığı şey, sömürgecilik çözümlemesinin kurma, yaratma ve boş bir yeryüzünde başlangıç

söylemlerini kavramayı mümkün kılacak bir kuramsal değişime ihtiyaç duyduğudur. Çözümleme bir coğrafi duyuyu göz önünde tutmalıdır: “Emperyalizm ve emperyalizmle ortaklık içindeki kültür, hem coğrafyanın önceliğini hem de toprağın denetim altında tutulmasına ilişkin ideolojileri onaylar” (Said, 2016, 120). Emperyalizm, bu nedenle, dünyanın “keşfedilmesi”, haritalandırılması ve böylece kontrol altına alınmasına dayalı bir “coğrafi şiddet edimi”dir (Said, 2016, 289).

Gayatri Spivak’ın Martin Heidgger’in *Sanat Eserinin Kökeni* çalışmasından yola çıkarak geliştirdiği “dünyalaştırma” (worlding) kavramı ele aldığımız sömürgeci söylemi bir başka felsefi hamleyle açma denemesidir: Toprağın denetlenmesi, “boş toprak”ın dünyalaştırılmasıyla “başlar.” Bu kavram, “tanımlanmamış” ya da (yazılı olarak) kayıt altına alınmamış yeryüzünde bir dünyanın “dünyalaşması”dır (Spivak, 1985, 253). Spivak, Hediegger felsefesinde yeryüzü ile dünya aralığının emperyalist tasarımı çözümlenmek için işlevsel olduğunu düşünür. Spivak’ın kavramı, *terra incognita*’nın kartografideki ve modern haritacılıktaki anlamını akla getirir. Çünkü dünyalaştırma “kartografik bir dönüşüm”ü gerektirir: “Bu tür bir yazı yoluyla kayıt altına almanın en çok haritalama gibi faaliyetlerle gerçekleştirildiği açıktır. Sömürgeyi dünya haritası üzerinde ve kendi içinde haritalandırarak onu adlandırabilir, adlandırarak onu tanıyabilir ve dolayısıyla onu kontrol edebilirsiniz” (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 226). Spivak bu çalışmasında sonradan epey yankı uyandıran “epistemik şiddet” kavramını da kullanır. Dünyalaştırma, yeryüzü-dünya aralığında bir çekip çıkarma hareketi olduğundan kendi başına şiddettir. Sömürgecinin varlığı ve yok sayılan yerli halk ikiliği bir şiddet aracılığıyla mümkündür. “Emperyal söylemin sömürgeleştirilmiş ‘alan’ (ya da mekân) üzerine yazılması” olarak da tanımlanabilecek (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 226) bu hareket, sömürgeciliğin epistemik kuruluşunu anlatan özel bir şiddet türünü gösterir.

3.2. Özne Yıkımı: Antikolonyalizmin Kaynakları

Postkolonyal eleştiriyi çevreleyen temel izlek özne kavramı olmuştur. Postkolonyal eleştiri, emperyal modern felsefenin muktedir öznesinin soyut bir varlık değil beyaz sömürgeci (özne) olduğunu ileri sürerek evrensellik iddiası taşıyan Avrupalı öznenin somut tikelliğini (“taşrah”lığı) ifşa etmeye çalışır. Buradaki düşünsel kaynak antikolonyalizmdir. Postkolonyal eleştirinin öncüllerini belirleyen antikolonyalizm, sömürgeciliğin şiddetini yerli halkın özne olarak varlığının tahrir edilmesi açısından çözümler. Dolayısıyla özne sorunsalını kavramak için, postkolonyal eleştiriyi de etkileyen antikolonyalizme, Aimé Césaire’nin ve sömürgecilik-karşıtı düşüncenin (Asya, Amerika ve Afrika olmak üzere) üç kıtada birden geliştiği 1950’lerin dünyasına yönelmeliyiz.

Césaire’nin öncü yapıtı *Sömürgecilik Üzerine Söylev* (1950) sömürgeciliğe karşı direnişlerin yükseldiği, yeni bir siyasal gerçeklik olarak Üçüncü Dünya’nın ortaya çıktığı koşullarda kaleme alınmıştır. Kitabın ana fikri, sömürgelelerdeki özne yıkımıdır. Césaire, sömürgelesizleşme hareketleriyle siyasal özneye dönüşen ama varlığı yüzyıllardır yadsınmış olan bir topluluğu temsil etmek üzere söz alır: “Ben kurnazlıkla içlerine korkunun aşılandığı, kendilerine aşağılık kompleksine sahip olmanın, korkuyla titremenin, diz çökmenin, umutsuzluğa kapılmanın, dalkavukça davranmanın öğretildiği milyonlarca insandan bahsediyorum” (Césaire, 2005, 78).

Sömürgecilik Üzerine Söylev’in çözümleyici bir metinden çok imgeleri devrimci biçimde kullanan bir ozanın yapıtı olduğunu belirtmeliyiz (Mollaer, 2021, 51-52). Yapıtı kuşatan

imge, ilk sömürgecilik eleştirilerinden emperyalizm kuramlarına kadar sürekli gündeme getirilmiş *makine* imgesidir: “Makine, evet, onu hiç gördünüz mü? İnsanları ezmek, öğütmek ve aşağılamak için yapılmış o makineyi gördünüz mü?” (Césaire, 2005, 117). Makinenin adı sömürgeciliktir. Césaire’nin makine imgesi, Marx’ın kapitalizme atfettiği Gotik imgelerinden biri olan vampiri andıran canavar imgesiyle anlaşılabilir. Ortaya çıkan şey, sömürgeleştirilenin özneliğini yok eden canavar sömürge makinesidir.

Sömürgeci makineyi açıklamak için Hegel’e başvurmak ilk bakışta çelişkili görünebilir. Hegel’in antikolonyalizmin manifestosu sayılan Haiti Devrimi’ne kayıtsız kaldığını biliyoruz. Fakat yabancılaşmayla ilgili deneyimleri ifade eden *Tinin Görüngübilimi* antikolonyalizm öncülerini tarafından büyük bir ilgiyle okunmuştur. Césaire, sömürgecilik karşıtı çevrelerde etkili olan Hegel’in felsefesinden esinlenir. Marx aracılığıyla kavranmış Hegel felsefesi sömürgeciliğin nasıl bir toplumsal ilişki olduğunu açıklama imkânı verir (Mollaer, 2021, 19-22). Césaire düşüncesinde sömürgecilik, özne-nesne ilişkisi bağlamında bir yabancılaşma olarak açıklanır. Hegelciliğin öznenin nesneye indirgenmesi, kendi varlığına yabancılaşması, kendi bütünlüğünü kuramaması ve kendi kendisiyle uzlaşmaması sonucunda yaşadığı yabancılaşma gibi felsefi önermeleri sömürge durumundaki toplumsal ilişkileri açıklamaya sevk edilir.

Sömürgecilik Üzerine Söylev’de yabancılaşmayla ilişkili temel kavram “şeyleşme”dir. Césaire, Lukacs’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) kitabının “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” bölümünde Hegel-Marx’tan yola çıkarak geliştirdiği ve kişinin (öznenin) şeye (nesneye) dönüştürüldüğü iktisadi süreci ifade eden şeyleşme kavramını sömürge durumuna uyarlar. Césaire’ye göre sömürgecilik “şeyleşme”dir (Césaire, 2005, 77). Bu kavram, Marx’ın Hegel felsefesinden türettiği “yabancılaşmış emek” ve “meta fetişizmi” kavramlarına uzanır (Marx, 2013, 81-92; Marx, 2003, 73-89). Marx, kapitalist üretim tarzında emeğin yabancılaşmasını ve toplumsal ilişkilerin meta karakteri kazandığını anlatır. Césaire ise, Hegelci-Marksizmin izinde, sömürge toplumunu kapitalizmin eşitsizliklerinin en aşırı sonuçlarının uç verdiği bir şeyleşme durumu olarak ele alır. Sömürgecilik temel olarak “sömürgeci kapitalizm”in ürünüdür (Césaire, 2005, 93). Césaire’nin bakış açısından, sömürgecilik, tıpkı kapitalizm gibi, insanlar arasındaki ilişkileri nesnelere arasındaki ilişkilere dönüştüren bir şeyleşme yapısıdır. Şeyleşme insanın bir nesneye indirgenip insanlığından çıkarılmasıdır ve sömürgecilik bunun çarpıcı bir örneğini verir. Césaire’in yapıtının en çarpıcı bölümleri sömürgeciliğin insanlıktan çıkarıcı etkilerini konu edinir. Sömürgecilik yalnızca ekonomik sömürü anlamını taşımaz; sömürülenin bir özne olarak insanlığını elinden alır. Tahakküm ilişkisi sömürü ilişkisine eklendiğinde sömürgecilik mutlak yıkım sonucuna varır: “Sömürgeci ve sömürge arasında... hiçbir insani ilişki yoktur... yerli bir üretim aracına dönüştüren hakimiyet ve itaat ilişkisi vardır” (Césaire, 2005, 77).

Antikolonyalizm düşüncesi, insani ilişkilerin ya da öznelarasılığın iptal edildiği sömürgeci egemenlik ilişkisini ırkçılığın ilk örneği (prototipi) olarak işaretler. Albert Memmi, antikolonyalizmin öncü metinlerinden biri olan *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi* (1957) kitabında bu savı etkili biçimde ifade eder: “İrkçılığın dünyanın her yanında sömürgeciliğin bir parçası olması önemli bir olgudur ve hiç de rastlantı değildir. *İrkçılık, kolonyalistle sömürge insanını birbirine bağlayan temel ilişkiyi özetler ve simgeler...* sömürgeciliğin aynı özden gelen parçası olarak ortaya çıkar” (Memmi, 2021,

103, 106). Irkçılığın yapısallığına yönelik kavrayış antikolonyalizm düşünürlerine ırkçılık çözümlemelerinde sonradan etkili olacak bir yapısal şiddet ve kurumsal ırkçılık sezgisini geliştirme olanağı da sağlamıştır: “Irkçılığı, psikolojik bir kusur, zihinsel bir tuhafılık olarak düşünme alışkanlığı terk edilmelidir” (Fanon, 2017, 72). Gerçekten Du Bois’dan Césaire, Memmi ve Fanon’a sömürgeciliğin suçlarını ifşa eden düşünürlerin nazarında, ırkçılık, Hitler’den çok daha önce sömürgelerde uygulanmış, fakat ancak Avrupa’da sonradan patlak verdiğinde bir skandal olarak kabul görmeye başlamıştır (Césaire, 2005, 70-71, 74; Kelly, 2005, 153). Sömürgecilik, toplama kamplarından kimyasal silahların kullanımına ve nüfusun eşitsiz etnik kategorilere bölünüp ayrılaştırılmasına, bütün yapısal ve “epistemik” şiddet araçlarıyla ırkçılığın modelini oluşturur.

Bu açıklama, sömürge toplumunun modern Batı toplumundan farklılığı varsayımını da aydınlatır. Modern kapitalist toplumdaki “sınıf ırkçılığı”ndan söz eden kuramcılar vardır (Balibar ve Wallerstein, 2023) ama antikolonyalizmin “sömürgeci ırkçılık” kavramı bundan farklıdır. Césaire’nin sonraki çalışmalarında sömürge ilişkilerinin özgülüğü görüşüne vardığı nokta burasıdır. Her ne kadar sömürgeci durum Batı’daki işçi sınıfının koşullarıyla açıklanması zor görünse de, *Sömürgecilik Üzerine Söylev*, işçi sınıfının deneyimleriyle sömürgeleştirilen insanların deneyimleri arasında bir denge tutturmak ister gibidir. Fakat gerek süregiden sömürgecilik karşıtı mücadeleleri gerekse Fransız Komünist Partisi’nin sömürge gerçekliğini kendi özgülüğü içinde değerlendirmeye isteksiz tutumu dengenin sürdürülemez olduğunu ortaya koymuştur. Fransız Komünist Partisi’nin Avrupamerkezci tutumunu eleştirerek istifa ettiğini belgeleyen “Maurice Thorez’e Mektubu”nda (1956) bu geçiş açık biçimde kendisini gösterir. Buradaki yol ayrımı, sömürge durumunun işçi sınıfının bağlı olduğu resmi Marksist öğretisi içinde açıklanıp açıklanamayacağı noktasında belirir. Césaire, bundan böyle, sömürge deneyiminin başka deneyimlere indirgenerek ya da onların bir uzantısı olarak ele alınamayacağı konusunda çok daha kesin konuşur: “Her durumda, açıkça ortaya çıkmıştır ki, bize uygulanan sömürgecilik, siyah insanların ırkçılığa karşı mücadelesi, Fransız işçilerinin Fransız kapitalizmine karşı mücadelesine nazaran çok daha karmaşıktır ve elbette, bütünüyle farklı bir tabiata sahiptir ve hiç bir durumda bu mücadelenin bir parçası, tamamlayıcı bir kısmı olarak ele alınamaz” (Césaire, 2005, 123-124). Başka bir deyişle, antikolonyalizm Hegel’den yola çıksa bile şu gerçeği keşfetmekte gecikmemiştir: Hegel’in modern Batı toplumunu açıklayan özne-nesne ya da efendi-köle ilişkilerindeki karşılıklılık ile sömürgeci ortaya çıkan “bütün bu enkaz, bütün bu harabe, bir monologa indirgenmiş insanlık” (Césaire, 2005, 113) durumundaki bakışsızlık arasında göz ardı edilmesi zor bir farklılık bulunmaktadır.

Frantz Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, bu düşünceleri kuramsal olarak geliştirip keskinleştirmesiyle antikolonyalizm yazınında haklı bir üne kavuşmuştur. Césaire’nin lise öğretmenliği sırasında öğrencisi olan Fanon, hocası gibi Fransa’ya bağlı Antiller’den Martinikli bir düşünürdür. Fanon, Césaire’nin sömürgeci özne yıkımı izleğini sürdürür. Fanon’un *Sömürgecilik Üzerine Söylev*’inin ilk baskısından iki sene sonra yayımlanan *Siyah Deri Beyaz Maskeler* (1952) kitabı sömürgeci yabancılaşma sorunu üzerinedir. Çok daha fazla yankı uyandıran ve bir “Üçüncü Dünya Manifestosu” olarak kabul gören *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) ise, özne yıkımı konusunu son derece etkili bir üslup ve çarpıcı imgelerle yeniden gündeme getirir. Bu kitapta, Césaire’nin “içlerine

korkunun aşılandığı, aşağılık kompleksinin öğretildiği (sömürge) insanlar”ı, “yeryüzünün lanetlileri” imgesine dönüşür.

Fanon, sömürgeciliğin insanı nesneye (“lanetliler”e) indirgemesine karşı, psikiyatri, felsefe ve siyasal eylemlilik boyutları bulunan, bilimi, kuramı ve eylemi birleştiren çok yönlü bir mücadeleye girer. Söz konusu mücadele, bir sorun olarak öznenin yıkımı ya da sömürge halkının “kolektif kişiliksizleştirilme”sine odaklanır (Fanon, 2007, 287). Fanon, Césaire ve Memmi’yle sömürge durumunun özgüllüğü varsayımını paylaşır: Sömürge ilişkileri, Batıdaki sınıf ilişkileri temel ölçüt alınarak doğru bir biçimde çözümlenemez. Sömürge “yönetici sınıf” da Marksizmin ekonomik belirlenimci yorumlarıyla açıklanamaz (Fanon, 2007, 46). Sömürge toplumunda sömürü tahakkümle birleşir. Bu çözümlenme, Fanon’un sömürge durumunda Marksizmin devrimci gücü olarak düşünülen işçi sınıfına değil lümpen proletaryaya radikal devrimci güç rolü biçmesine yol açmıştır (Fanon, 2007, 131). Sömürge ilişkileri sadece iktisadi sömürü ilişkileri değil aynı zamanda kültürel-siyasal egemenlik ilişkileridir. Fanon’un kitabının duygusal-siyasal (psikopolitik) çerçevesini oluşturan kavramlardan biri, doğrudan doğruya bütünlüklü bir özneye işaret eden “onur”dur. Fanon, “onurlarının ve egemenliklerinin birbirine eşdeğer olduğunu hemen kavrayan”, özgür ve egemen bir “halk”tan söz eder (Fanon, 2007, 194). Bu nedenle, sömürsüzleşme ekonomik bir programın yanı sıra toplumsal ilişkilerle ilgili bir politikayı da içermelidir (Fanon, 2007, 199).

Fanon’un sömürge durumunun modern Batı toplumunun deneyim ve kategorilerine indirgenemezliği yönündeki ısrarı, sömürgecinin gerçekliğini keskin bir biçimde betimlemesini sağlamıştır. Sömürgeciliğin -Memmi’nin deyişiyle- “aynı özden gelen parçası” olan ve öznenin mutlak yıkımın ifade eden ırkçılık, Fanon düşüncesinde hümanizm kılıfına bürünmüş “Batı burjuvazisinin ırkçılığı” olarak gündemin baş maddesi olmayı sürdürmektedir (Fanon, 2007, 163). Sömürge dünyasının düzenlenişi, ırkçı mantığı temel alan ayrımcılığı ve *Apartheid*’ı yansıtır (Fanon, 2007, 57). Césaire’de sömürgeciliği anlatan başat imge makine ise, Fanon’da “heykel”dir. Fanon bu imgeyi birkaç yerde kullanmıştır ve bununla aynı zamanda sömürgecilerin heykellerini de kastetmiştir. Yine de *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni okuyan bir kişi, sömürge dünyasını, donmuş ve kast düzeninin katılığına ulaşmış bir heykeller dünyası olarak yorumlar. Heykel imgesi, somut ve canlı insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin buharlaştığı, insanların sömürgeci-sömürülen biçiminde toplumsal-siyasal konumlarına acımasızca indirgendiği bir dünyanın resmini sunar: “Bölümlere ayrılmış, hareketsiz, Manici bir dünya, heykeller dünyası” (Fanon, 2007, 57).

Fanon’a göre, toplumsal ilişki kavramının doğasındaki karşılıklılıktan yoksun sömürge dünyası, kendi doğal evrimi içinde ve kısmi düzeltimlerle aşılamaz. Fanoncu düşüncede kolektif şiddet, daima özne yıkımıyla sonuçlanan özne-nesne ilişkilerinin çıkmazının üstesinden gelmenin bir yöntemi olarak anlaşılır. Fanon, sömürsüzleştirmenin bir (sömürülen) varlık biçiminden başka bir (egemen halk) biçime geçiş olduğunu düşündüğünden, siyasal-varoluşsal düzeyde kavranan geniş anlamda bir şiddetten de bahseder. Sömürsüzleştirme, bu anlamıyla, “insanlığın bir ‘tür’ünün yerini bir başkasının almasıdır” (Fanon, 2007, 41). Bununla birlikte, Fanon, sömürsüzleştirmeyi “kökünü kazıma” olarak tanımlarken, bir ulusal kurtuluş mücadelesine dönüşerek sömürsüzleşmeyi başaracak kolektif ve örgütlü şiddetten de söz eder (Fanon, 2007, 41,

63). Fanon'a göre, sömürü ve tahakkümün eşitsizlik, baskı ve ayrımcılığı keskinleştirdiği bu Manici çıplak şiddet dünyasına ancak örgütlü bir şiddetle karşılık verilebilir. Bu noktada sömürgeci makine imgesi bir başka şekilde geri döner: "Sömürgecilik ne düşünen bir makine ne de muhakeme yeteneği olan bir bedendir. Sömürgecilik çıplak şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğer" (Fanon, 2007, 66). Öte yandan, Fanon, sömürgeci ırkçılığa ek olarak sömürülenin ırkçılığını da ele alır ve eleştirel bir tutumla çözümler. "ırkçılık-karşıtı ırkçılık" uygun bir strateji olamaz (Fanon, 2007, 140). Bu uyarı, Fanon'un sömürgeci özne yıkımını yeni bir hümanizm ve evrenselcilikle olumlu biçimde aşma tasarısıyla uyumludur: Nefretten kaynaklanan ırkçılık-karşıtı ırkçılık, sömürgecilik karşıtı mücadeleyi (sadece) başlatabilir. Ancak sömürgecileştirilmenin yapısal siyasal tasarısı ("yeni bir insan tarihini başlatmak" ve "daha ileri bir insanlığı kurma" görevleri) salt olumsuz duyguları temel alamaz; başka bir dünya yaratmanın olumlu içeriklerini sahiplenerek amacına ulaşabilir (Fanon, 2007, 307; Mollaer, 2018, 139-143).

3.3. Kuramsal Dönüşüm? Düşünsel Köprü Olarak Fanon

3. Dünyacı devrimciliğin siyasi ufkunu temsil eden ilk kuşak eleştirmenlere göre, sömürgeciliğin özü, yerli halk açısından özne yıkımına neden olmasıdır. Bu nedenle, sömürü ve tahakküm yapısı olarak sömürgecilik, nesneleşme, yabancılaşma ve şeyleşme gibi, özne-nesne ilişkilerindeki sapmaları anlatan kavramlar aracılığıyla incelenmelidir. Antikolonializm düşünürleri, dönemin Hegelci Marksist ve -insan özne kavramını esas alan- hümanist ruhunu sömürgeciliği açıklamak için seferber ederler. Bu bağlamda, postkolonyalizm (ya da sömürge söylemi kuramı) ile antikolonializm arasında kesin bir süreksizlik olduğu görüşü sıklıkla ifade edilmiştir (Lomba, 2000). Robert Young ise, iki hat arasındaki ortak noktaları arar (Young, 2016, 2). Young, üç kıtaya yayılmış postkolonyal ya da antikolonyal mücadeleleri, hem Üçüncü Dünyacılık terimini kullanmaktan kaçınarak hem de Afrika, Asya ve Latin Amerika Halklarıyla Dayanışma Örgütü'nün 1966 yılında Havana'da düzenlediği ilk konferansın ruhuna atıfla Üç Kıtacılık (Tricontinentalism) olarak ele alır. Buna karşılık, belli bir açıdan bakıldığında postkolonyal kuramın eleştirmenlerinin altını çizdiği süreksizlik vurgusu hiç de yanlış sayılmaz. Postkolonyal kuramın felsefi dayanak noktalarında bir değişikliğin gerçekleştiği yeterince açıktır. 1980'lerden itibaren, temel sorunsal *öznenen özneliliğin inşa edilmesine* doğru bir değişim geçirir. Koşut olarak, Hegelci Marksizm ve hümanizm yerini postyapıcalılık ve anti-hümanizmin başta söylem ve temsil gibi kavramsal araçlarının kullanımına bırakır.

Fakat başkalaşım yadsımaya varan açık bir kuramsal hesaplaşma biçimini almamıştır. Fanon düşüncesi burada iki hat üzerinde bir köprü kurar (ya da kuracak biçimde yorumlanmıştır). Fanon'da bir yandan ilk kuşağın özne yıkımı izleği kendi zirvesine ulaşır, diğer yandansa özneliliğin nasıl inşa edildiği sorunu uç verir. Césaire "barbar zenci fikri bir Avrupa icadıdır" diye aktarıyordu (Césaire, 2005, 88). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'in yazarı, bununla sömürgeciliğin salt maddi sömürü aygıtı değil aynı zamanda sömürgeleştirilen özneler üzerinde tahakküm edici bir söylem olduğu sorunsalını da açar. Fanon bu kapıdan girerek "Zenci" özneliliğinin nasıl inşa edildiğini inceler. Fanon'da özne yıkımının yanı sıra sömürgeciliğin bir Zenci özneliliğini nasıl inşa ettiği de incelenir.

Sömürgecilik bir sömürü çarkı olduğu gibi sömürgeleştirilen öznellikleri de yaratır. O halde, yalnızca ekonomik sömürü aygıtları değil aynı zamanda öznellik, temsil ve kültürel boyutları da çözümlenmelidir. Zira sömürge söylemi, sömürgeleştirilen özneye ilişkin, imgeler, klişeler, kalıpyargılar ve genel olarak bilgi-iktidar üretimini içerir. Dolayısıyla sömürge söylemi kuramı temellerini Fanon düşüncesinde bulur. Fanon'a göre, maddi Avrupa "Üçüncü Dünya'nın yarattığı" bir şeydir (Fanon, 2007, 105-106) deyip sorunu hammaddelerine el konulmuş ülkelerdeki ekonomik sömürüyle sınırlandırmak mücadeleyi tek ayaklı bırakır; "Zenci"nin ya da "Zencilik"nin -söylemsel olarak- beyaz adam tarafından yaratıldığını da çözümlenmeye dahil etmek gerekir (Fanon, 1965, 47). Fanon'un başlıca kaygısı, mücadele içinde sömürgeciden "ödün alınmış bir dil"nin kullanımına karşı uyanık kalmaktır (Fanon, 2007, 207). Antikolonializm kendi üzerinde eleştirel düşünme yeteneğini kazanamazsa, milliyetçilik, ırkçılık ya da Zencilik gibi sömürgeci kalıbı aşamayan tutumlar içinde siyasi etkinliğini baltalamış olur. Bu tür görünüşte karşıt tutumlar, aslında sömürgeciliğin temellendiği kurucu ikilikleri sorumsuzca yeniden üretirler: "Zencici şairlerin hepsi Avrupa düşüncesine karşı genç Afrika'yı, donuk mantığa karşı şiiri ve bozucu mantığa karşı taşkın Doğa'yı çıkarır; bir yanda kaskatılık, tören, protokol ve kuşkuculuk dururken öte yanda saflık, canlılık, özgürlük ve gerçekten de lüks vardı. Ama aynı zamanda da sorumsuzluk vardı" (Fanon, 2007, 207-208). Said bu uyarıyı milliyetçiliğin tuzakları açısından yorumlamıştır (Said, 2016, 337). Fanon'un müdahalesi, (fili) sömürgeciliğin kapıdan kovulup bacadan (söylemsel olarak) girmesine yönelik eleştirel bir teyakkuz hali olarak da yorumlanabilir.

Fanon, söz konusu tuzaklara dikkat çekerken sömürgeci söylemin eleştirel incelemesi için meşru bir temel öngörmüş ve sömürge söylemi kuramını bir siyasal görev olarak ortaya koymuştur. Sömürge söylemi kuramı, sömürgeciliği "yazı ve imge türlerini iç içe geçiren bir söylem" ve "dilbilimsel temelli pratikler topluluğu" olarak çözümler ve dili imparatorluğun başat aracı olarak alır (Hulme, 1986, 2). Sömürge söylemi, Fanon'un belirttiği (rasyonel düşünce-şiir, zihin-doğa, formel mantık-canlılık gibi) ikici dilsel pratiklerle çalışır (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 18-21). Bu kuramsal yaklaşımda sömürgecilik bir "imparatorluk söylemi" ve "imparatorluğun metinselliği" olarak düşünülür: "Sömürgecilik (muadili ırkçılık gibi) bir söylem hareketidir ve bir söylem hareketi olarak sömürge öznelere bir temsil sistemine çağırıp dahil ederek muhatap alır. Onlar her zaman zaten bu temsil sistemi tarafından yazılmıştır" (Tiffin ve Lawson, 2002, 3).

3.4. Emperyalist Öznellik-Üretimi: Söylem, Temsil, Metinsellik

Sömürgeciliğin bir söylem kuramı bağlamında incelenmesinin başlangıç noktasının *Şarkiyatçılık* (1978) olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz edilebilir (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 36-37). Edward Said'in sömürge söylemini açığa çıkardığı başta kuramın diğer temsilcileri tarafından kabul görmüştür (Bhabha, 2016, 151). Said *Şarkiyatçılık'ta* Doğu-Batı ikiliğinin nasıl inşa edildiğini çözümlerken eleştirel bir sömürge söylemi kuramının ana hatlarını çizer ve yüzyıllar boyunca yerleşmiş sömürgeci makine yorumunu *Şarkiyatçılığa* sevk eder: Bir makine (ve mit-sistemi) olarak *Şarkiyatçılık* "tarihsel ve kurumsal olarak antropolojik emperyalizmin bir biçimi olarak incelenebilir" (Said, 2005, 36).

Şarkiyatçılık'ın kurucu önermesi, "Şark'ın neredeyse tümünden Avrupa'ya özgü bir buluş" olduğudur (Said, 2013, 11). *Şarkiyatçılık*, Şark'ı "bir karşıt imgesi" biçiminde inşa

ederek Batı kolektif kimliğini yaratır (Said, 2013, 13, 11). Said burada Fanon tarafından temelleri atılan sömürge söylemi incelemesini devralır. Tıpkı “Zenci”nin sömürgecinin yaratımı olması gibi, Şark da Avrupa’nın ya da Batı’nın yaratımıdır. Bu önerme, özne yıkımı izleğinden öznenin inşa edilmesi izleğine geçiş açısından bir dönüm noktasıdır. Keza kuramın diğer öncülerinden Gayatri Spivak, Said’in kitabının ana fikrini -özne yıkımı izleğindeki- marjinalite değil inceleme ve denetim altına amacıyla gerçekleştirilen bir inşa olarak belirler (Spivak, 1993, 62). Kitabın başlıca sorusu şudur: Şark -kitabın alt başlığındaki gibi- “Batının Şark anlayışları”nda ve söylemlerinde bir bilgi-iktidar nesnesi olarak nasıl üretilmiştir? Said, Şark’ın üretimini bir egemenlik ve iktidar ilişkisi olduğu varsayımından hareket eder. Şark, özerk imgelemde üretilmiş, çıkarılardan bağımsız bir yaratım değildir. Şark-Garp ilişkisinin anlaşılması için “Şarklaştırma”nın bir egemenlik ve iktidar ilişkisi içinde nasıl gerçekleştiğinin incelenmesi gerekir (Said, 2013, 15).

Said, bu incelemenin bir düzeyinde hegemonya kavramına başvurur. Bu kavram, Şarkiyatçılığı Batı’nın Doğu üzerindeki *coğrafi* “konum üstünlüğü” ve “Şark üzerindeki Avrupa-Atlantik iktidarının bir göstergesi” olarak kavramanın yolunu açar. Avrupa’nın kültürel üstünlüğüne dair “jeopolitik bilince” işaret eden hegemonya, Şarkiyatçılığa “kaliciliğini, gücünü kazandıran” şeydir (Said, 2013, 16-17, 21). Ayrıca hegemonya, Şarkiyatçılığın bir söylem ve kurumlar dizgesi olarak yerleştiği, iç içe geçmiş sivil-siyasal alanı belirleme amacını taşır. Said’in hegemonya kavramı için yararlandığı İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci, özgün bir sivil toplum-siyasal toplum çözümlemesi içinde, hegemonyanın alanını rızaya dayanan toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği sivil toplum olarak belirler ve bu alanı devlet zoruna dayanan siyasal toplumdaki farklı bir düzeyde konumlandırır. Şarkiyatçılık da sivil toplumun gücü değil iktidarı önceleyen ideolojik-söylemsel kültür kurumlarında iş görür. Gelgelelim *Hapishane Defterleri*’nde olduğu gibi, Şarkiyatçı hegemonya çözümlemesinde de sivil toplum-siyasal toplum ayrımı organik değil yöntemsel-analitik bir ayrımdır. Başka bir deyişle, “somut tarihsel yaşamda” böyle bir ayrım bulunmaz (Gramsci, 2012, 201). Örneğin, Batılı devletler (siyasal toplumlar) emperyalist çıkarları söz konusu olduğunda kendi sivil toplumlarını hızla “siyasal”laştırırlar; böylece somut tarihsel yaşam açısından, sivil toplum-siyasal toplum ayrımı ortadan kalkar (Said, 2013, 24, 20).

O halde, hegemonya, Şarkiyatçılığın özgül etki alanını kavramaya yönelik bir başlangıç varsayımı sağlar. Said’de Şarkiyatçılık incelemesinin farklı bir düzeyinde yer alan kavramlar ise söylem ve temsil kavramlarıdır. Hegemonya bir başlangıç varsayımı sağlıyorsa, söylem ve temsil, Şarkiyatçılığın karmaşık işleyişini açıklayacaktır. Birbirinden farklı felsefi kaynaklardan türetilmiş bu iki kavram düzeyinin Said düşüncesindeki konumu çok tartışılmıştır (Mollaer, 2019, 280-290). İkinci kavramsal düzeyin ortaya çıkışını öznenin inşası açısından düşünebiliriz. Söylem ve temsil, felsefi kaynakları göz önünde tutulursa, hegemonik ilişkiler içinde öznenin alt konuma düşürülüp yabancılaştırılmasından farklı olarak öznenin inşasını açıklarlar.

Said bunun için Hegel karşıtı düşüncenin tanınmış temsilcilerinden Michel Foucault’ya başvurur. Foucault’nun bilgi-iktidar kuramı, her şeyden önce, Şarkiyat bilgisinin aşkın bir bilme istencinden çok Şark üzerinde iktidar kurma istenci taşıdığını anlatmaya yarar. Said’in kitabını sömürge söylemi kuramının öncüsü haline getiren bağlam budur: Şarkiyatçılık, ilk olarak, “ ‘Şarklı’yı yaratan ve bir bakıma -insan olarak-

silip yok eden bilgi-iktidar bağıntılar”ıyla edimselleşir (Said, 2013, 36). Şarkiyat bilgisi, “Şark üzerindeki iktidar istencinin bir sonucu, bir işareti”dir (Said, 2013, 105).

Söylem kavramı, kolektif kimliği tözsel bir kökene başvurmadan açıklamaya olanak verir: “Söylem öncesi ilahi güç yoktur” (Foucault, 1993, 28). Foucault’ya göre, bir söylem, üretimindeki “denetim ilkesi” olan “disiplin” aracılığıyla, neyin konuşulup neyin konuşulamayacağını belirler ve bir kimliğin sınırlarını inşa eder (Foucault, 1993, 21). Foucault’nun söylem öncesi ilahi güç olmadığına yönelik belirlemesi, Said’in Şark’ın Şarkiyatçı söylem öncesinde “hiçbir zaman var olmadığı”nı ifade etmesini mümkün kılar (Said, 2013: 32). Ayrıca Foucault (1993), söylemi, “söyleme imkânı veren bütün bir kurumlar şebekesi”yle de ilişkilendirir. Söylemin kurumsal ağı savı, Şarkiyatçılığın sivil ve siyasal toplumlar arasında salınan (akademik kurumlardan bürokratik kurumlara ve sivil toplum kurumlarına geniş bir alanda) işleyişinde söylemin “kenetleyici bir güç” olduğunu kavramak açısından son derece işlevseldir (Said, 2013, 16). Böylece Şark bilgisinin ya da Şarkiyatçılığın bir bilgi-iktidar düzeneğine nasıl dönüştürüldüğü sorusu cevabını bulmuş olur: Şarkiyatçılık, bir söylemin kurumsal şebekesi içinde, “inceltici, şebekeleştirici, yeniden kurucu işlem”lerden geçirilip karmaşık bir işleyişe kavuştuğunda büyük bir bilgi-iktidar düzeneği haline gelir (Said, 2013, 304).

Said’in özgün katkılarından biri, Şarkiyatçılığı, kurumsallık boyutunun yanı sıra, “Şark’ ile ‘Garp’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemi” olarak tanımlamasıdır (Said, 2013, 12). Bir düşünme biçemi olarak Şarkiyatçılık “militan bir ayırtılma”ya dayanır (Said, 2003, 57) ve bir temsil düzenini esas alır. Bu aşamada, Şarkiyatçılığın kuruluşunda birbirini tamamlayan iki belirleyici âni ayırt edebiliriz: Şark ile Garp arasındaki ontolojik-epistemolojik ayırım / Şark’ın Garplı tarafından temsil edilme zorunluluğu. Şarkiyatçılık, Şarklılar’ın kendilerini temsil edemeyecekleri varsayımıyla Şark’ı “dile getirir ve temsil eder” (Said, 2013, 12, 30). Şarkiyatçı, Şark adına konuşurken “Şark”ı mevcudiyet kazandırır ya da önceki kavramlarımızdan biriyle söylersek dünyalaştırır. Said, temsil bağlamında, söylem kavramına içkin bir varsayımı takip eder: Nasıl Şarkiyatçı söylem öncesi bir Şark özü ve tözsel kimliği yoksa, temsil öncesinde hazır bekleyen bir Şark da yoktur: “En azından yazılı dilde, hiçbir durumda, mevcut bir varlık yoktur, *yeniden var olma* ya da temsil edilme vardır. Dolayısıyla Şark’a ilişkin bir ifadenin değeri, işe yararlılığı, gücü, görünüşteki gerçeğe uygunluğu, Şark’ın kendisiyle pek az ilintilidir... Şarkiyatçılık, taşıdığı anlamı, doğrudan doğruya, Batı’nın -Şark’ı görülür, açık, ilgili söylemde ‘orada bulunur’ kılantırlı temsil tekniklerine borçludur (Said, 2013, 31). Dolayısıyla Şarkiyatçının yaptığı, varolan bir Şark özünü kendiliğinden mevcudiyete getirmek değil, Şark’ı belli bir söylem içinde temsil etmek ve “Batı’ya sunmak”tır (Said, 2013, 233). Başka bir anlatımla, söylem, Şark’ı çerçeveyip konuşmanın sınırlarını kenetleyici bir güçle belirlerken, temsil Şark’ı mevcudiyete getirir ve bunu Şark’ın fiziksel gerçekliğiymiş gibi sunar. Oysa olup biten, Şark’ın “doğal” betimlemeleri değil” bir yeniden var olma (re-presentation) dizgesi içindeki “temsiller”dir (Said, 2013, 30).

Bu Şark temsili, birbirlerine gönderme yapan Şarkiyatçı metinler topluluğunun oluşturduğu birlikle inşa edilir: “Şarkiyatçılık, önünde sonunda bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir” (Said, 2013, 32). Şarkiyatçılık incelemesinde bu bağlamda ortaya çıkan kavram metinselliklerdir. Metinsellik, söylem ve temsile benzer bir işleve sahip, fakat

özneliğin inşasını yaratıcılık üzerinden açıklayan bir kavramsal araçtır: Yazmaya sıfır noktadan başlayan bir (yazar) özne yoktur. Metinler; uzlaşımlar, bağlamlar ve önceki metinler ile varolur. Yaratıcı özne olduğu düşünülen yazar, aslında “retorik biçemlerin baskısının yaratıcılığı sınırlandırdığı” bir metinlerarasılık düzleminde iş görür (Said, 2013, 22). Bu nedenle, Şarkiyatçı, Şark’ı “kuşaktan kuşağa aktarılan bir nesnelere mecellesi” olarak üretir (Said, 2013, 140). Etkili bir metinler topluluğunun (mecellenin ya da kanonun) yetkesine dayanan “metinsel tutum”, (irrasyonel Şark versus rasyonel Garp vs.) “şematikleştirme”yi sağlar ve Şark’ı emperyal tasarımlar için kolay erişilen bir “basmakalıp (sabit) fikir”e (idée reçue) dönüştürür (Said, 2013, 103-104, 201).

Özneliğin inşası sorunu, kendi politik tutumunu “emperyalist özne-üretimi üzerindeki ısrar” biçiminde tanımlayan Gayatri Spivak tarafından tartışmanın gündemine yeniden getirilmiştir (Spivak, 2020, 82). Erken çalışma döneminde Jacques Derrida’nın *Gramatoloji* kitabını İngilizce’ye çevirmiş olan Spivak, sömürge söylemi çözümlemesine yapısöküm kavramını dahil eder ama kendi kuramsal çerçevemiz içinde düşünürsek şunu belirtmeliyiz: Bu kavramın ikici metafizik yapılaraya yönelik “söküm”ü Fanon’un eleştirel düşüncesinde tohum olarak bulunmaktadır. Spivak’ın sorunsalı, bu yüzden, “Zenci ve Psikopatoloji”deki (1952) Fanoncu soruyu yankılar: “Zenci”, sömürgeciliğin icad ettiği “Zenci miti” imgesini “sadık bir şekilde yeniden üretmekte” ise sömürgecilik karşıtı ve sonrası düşüncenin tutumu ne olmalıdır? (Fanon, 2017, 150). Fanon’un önerisi, sömürgeci ikilikleri sorgusuz devralmak yerine kuruluş mantıklarını sorgulayacak erken bir yapısöküm politikasının işe koşulmasıdır (Mollaer, 2018, 144). Spivak, bu göreve sadık kalır ama büyük olasılıkla Fanon isminin çağrıştırdığı 3. Dünya milliyetçiliğini “küreselleşmiş postkolonyal durum”da kuşkuyla karşılayan bir tutumla (Spivak, 2009, 188) atıf kaynaklarını değiştirir.

Marksist feminist Spivak’ın *Madun Konuşabilir mi?* (1988) kitabındaki “madun”u, Said’in Şarklı’sından farklıdır. Spivak’ın madunu ataerkillik ve emperyalizm tarafından konuşma ya da söylem koşulları belirlenmiş, Avrupalı-olmayan, yoksul ve kadın “özne”dir. Klasik Marksist sınıf kavramından farklı bir topluluğa atıf yapan Spivak, bu kavramı temellendirmek üzere Gramsci düşüncesine yönelir: “Gramsci’nin klasik tanımında madun, toplumsal bir gruptur, tekil değildir. İkinci olarak, madun, toplumsal hareketlilik yapılarına erişimi engellenmiş kişidir” (Spivak, 2020, 13). Madun, Gramsci’nin hegemonya mücadelesinin bilinen anlamıyla sınıf oluşumuna dayandırılmayacağını belirtmek ve toplumun köylüler gibi temel ast sınıflarını da işçi sınıfının yanında mücadeleye katmak amacıyla kullandığı bir kavramdır (Gramsci, 2024, 92, 101). Gramsci, yeni bir hegemonya yaratacak komünist “modern prens”in ulusal önderliği ekonomizmin işçilik anlayışıyla değil madun sınıfları eklemlenmesi ve temsil etmesiyle ele geçirebileceğini düşünür. Dolayısıyla Spivak’ın eyleme dönük siyasi amaçları, Gramscici madun kavramından hareketle, madun’u, direniş mücadelesini ve temsil kavramını yeniden değerlendirme tasarısında toplandır.

Madun Konuşabilir mi?’nin diğer başat kavramı, Aristoteles’ten itibaren etkin bir yurttaş-insan olmanın koşulu olarak görülmüş, modern dönemde ise özgür ve özerk öznenin yargı gücüyle özdeşleşmiş “konuşma”dır. Spivak, Marksizm’den devraldığı özgür faillik eleştirisi ve yapısal koşulların belirleyiciliği anlayışıyla yapısöküm kavramının sahici (otantik) özneye yönelik sorgulamalarını birleştirir. Buradaki temel kaygı,

madunun bir özne olarak özgürce konuşabileceği konusunda Marksist ve yapısökümcü bir kuşkuculuğu sürdürmektedir.

Spivak bunu yaparken, ilk olarak, Batı'nın uluslararası çıkarlarıyla birçok bakımdan suç ortaklığı içinde olduğunu iddia ettiği Batı'daki entelektüel üretimle, özel olarak da kapitalizmin yeni uluslararası işbölümünü ve emperyalizmi görmezlikten gelen postyapısalcı felsefenin iki öncüsü olan Michel Foucault ve Gilles Deleuze'le hesaplaşır (Spivak, 2020, 16, 19). Spivak'a göre, bu düşünürlerin temsil ve özcülük karşıtlığı, yeni direnişleri açıklarken tuhaf bir biçimde "özne özcülüğünün el altından yeniden ortaya sürülmesi"ne dönüşür (Spivak, 2020, 37). Temsilin köktenci eleştirisi, "arzunun (Deleuze'ün) ve iktidarın (Foucault'nun) öznesi"nin herhangi bir siyasal temsil olmaksızın kendisi adına bilip konuşabileceğini varsaymaya götürür (Spivak, 2020, 38). Gramsci'nin anarşist sendikalizmin doğrudan eylem anlayışının siyasal önderliği boşa çıkarmasına yönelttiği eleştirinin Spivak tarafından postyapısalcı anarşizme çevrildiğini söyleyebiliriz. Gramsci, anarşist sendikalizmin, madun sınıfların bir siyasal önderlik, temsil ve ulusal hegemonya çerçevesinde eklemlemelerine engel olduğunu düşünüyordu (Gramsci, 2024). Spivak ise, postyapısalcılığın tarihsel, toplumsal, iktisadi bağlamından yalıtılmış, kapitalizm ve emperyalizmden soyutlanmış sahte bir konuşan özne anlayışına yol açtığını iddia eder: "(Oysa) toplumsallaşmış sermayenin getirdiği uluslararası işbölümünün öbür yakasında, emperyalist hukuk ve eğitimin, daha önceki bir metne eklenen epistemik şiddet devresinin içinde ve dışında, *madun konuşabilir mi?*" (Spivak, 2020, 48).

Spivak'ın sömürgeleştirilmiş madun özne incelemesi, Madun Çalışmaları (Subaltern Studies) grubuyla bir hesaplaşmayı da içerir. Ranajit Guha'nın öncülük ettiği bu entelektüeller topluluğu, Hindistan tarihyazımını sömürgeci tarihyazımıyla Hindistan'ın seçkinci milliyetçiliğinden kurtararak madun sınıfların ve özellikle de köylü sınıfların eylemliliklerinin bakış açısından yeniden ele almayı öneren kapsamlı bir tasarımın sahibidir. Oysa bu grubun her şeyden önce şu soruyla işe başlaması gerekir(di): "Madun konuşabilir mi?" (Spivak, 2020, 49). Madun Çalışmaları'nın sorunu, postyapısalcılıkla benzerlik gösterir: Homojen, kararlı, zinde ve özerk bir madun özne varsayımı (Spivak, 2020, 50-51). Spivak bu noktada önceki çalışmalarında dünyalaştırma kavramı açısından ele aldığı "epistemik şiddet"e geri döner: "Emperyalizmin epistemik, toplumsal ve disiplinler düzeylerdeki kaydının (inscription) şiddeti" der Spivak, "madun bilincini imtiyazlı kılacak bu tür onaylara izin vermez" (Spivak, 2020, 53, 51). Dolayısıyla bir yandan Hegelci özneyi gereğinden fazla bilinçli ve bütünlüklü bulan postyapısalcı kuram, diğer yandan -kendisi de bir Hegel felsefesi eleştirmeni olan- Guha'nın halk tanımıdaki (Hegelci) efendi-köle diyalektiği benzer sonuçlar üretirler: Arzunun ve iktidarın öznesi ile türdeş tarihsel özne "gizlice 'bilincin saf biçimi'nin yerini doldurur" (Spivak, 2020, 55): "(Buna karşılık) kendisi bilebilen ve konuşabilen, temsile ihtiyaç duymayan bir madun özne mevcut değildir; entelektüelin çözümü de temsilden kaçınmak değildir" (Spivak, 2020, 54). Diğer bir deyişle, postyapısalcılığın günah keçisine dönüştürdüğü temsile yeniden hayat vermenin yolu, madunun konuşma koşullarını eleştirel bir biçimde çözümlemektir.

Spivak'ın sözünü ettiğimiz tutumlara karşı çözümü iki yönlüdür. Spivak, ilk olarak, Marx'ın temsile yönelik düşüncesini yorumlar (Spivak, 2020, 27): Temsilin "adına konuşma" anlamındaki siyasal anlamı (representation) ile sanat ve felsefedeki "yeniden-sunma" (ya da mevcudiyete getirme) (re-presentation) anlamı birbirinden farklı

olduğundan siyasal temsil mümkün görülmelidir. İkincisi, Spivak, siyasal temsil aracılığıyla madun özne kavramını ele aldıktan sonra, Derrida'nın yapısöküm kuramını siyasileştirmeye çalışır. Derrida'nın “kayıp (ve sahici) kökene yönelik hiçbir nostaljiye yer vermeyen” yapısöküm girişimi, metafizik tözcülüğün eleştirisi açısından olduğu gibi siyaset kuramı açısından da kullanışlıdır (Spivak, 2020, 112). Spivak böylece iki sonuca varır: Madunun kendiliğinden konuşabileceğini iddia eden ve temsil kavramını tarihin çöplüğüne atan sorumsuz anlayışlara karşı temsilin siyasal gerekliliğinin vurgulanması ve madun öznenin kaydedildiği epistemik şiddet koşullarını bir köken nostaljisiyle görünmez kılacak gizli özne anlayışlarının bertaraf edilmesi.

3.5. Melezlik ve Öznelliğin Direnişi

Homi Bhabha, Edward Said ve Gayatri Spivak'tan farklı bir öznellik anlayışıyla çıkış yapar. Said anti-Hegelci felsefi kaynaklardan yararlı olsa bile, Hegelci yabancılaşmış varlık kavramı *Şarkiyatçılık*'ta Şarklıyı açıklamaya devam eder (Said, 2013, 107). Şarklı, Şarkiyatçı söylemin sınırları içinde kendisine biçilen edilgenlik rolünü oynar (Said, 2013, 323). Spivak içinse madun “özne”, -epistemik şiddet koşulları göz önünde tutulursa- “konuşamaz” (Spivak, 2020, 113). Bhabha'nın yazılarına gelindiğinde, Hegel karşıtı ton çok daha egemen bir biçimde görünmeye başlar. Bhabha, öznelliğin belirsizliğini vurgulayan köktenci bir postyapısalcılığa demir atmıştır. Bu yaklaşım, sömürgeleştirilmiş halkların -Said'in deyişiyle- kendi anlatılarını kurma “izni”ni ve tarihlerini geri kazanma haklarını tanıyarak ama tarihi türdeşleştiren geçmiş romantizmiyle kimlik fetişizmi tehlikesine karşı uyanık kalma konusunda son derece ısrarcıdır (Bhabha, 2016, 54; Said, 2023, 274-296).

Bhabha'nın sömürge söylemi kuramındaki köktenci yeniliği Fanon yorumundan itibaren takip edilebilir. Bhabha'nın Lacancı psikanaliz ve postyapısalcılığa atıflarla değerlendirdiği Fanon, sömürge sonrası durumda özdeşlik-kimliği sorgulayan ve kimliğin belirsizliklerini açığa çıkaran bir düşündürüdür. Bhabha, Fanon'un düşüncesinde Lacancı psikanalizin “öteki”sinin sömürge koşullarını köle-efendi ilişkisinin Marksist okumasından çok daha iyi açıkladığı biçiminde tartışmalı bir iddiayı bile ileri sürer. Burada Spivak'ın postyapısalcılığa karşı çıkışından hatırladığımız arzu kavramı sömürgeci devreye girmiştir: “(Fanon'da) sömürge arzusunun stratejisi... kimlik oyununu sahnelemektir” (Bhabha, 2016, 138). Bhabha'nın 1980'li yıllarda postkolonyal kuram gelişirken kaleme aldığı yazısındaki Fanon, eski “Üçüncü Dünya'nın Marx'ı” Fanon imgesinden epey farklıdır. Said tarafından eleştirel bir milliyetçilik kuramcısı olarak yorumlanan Fanon, Bhabha tarafından postmodern ve küresel postkolonyal duruma doğru çekilir. Bhabha, Fanon okumanın yer, zaman ve kişi algılarını bozan bir “dezoryantasyon” süreci olduğunu yazar. Fanon, sömürgeci-sömürgeleştirilen ya da efendi-köle diyalektiği gibi ikicilikleri yerinden eden, “kimlik ve otorite kaymasına sebep olan bir sorgulama ucu açan” bir düşündürüdür (Bhabha, 2016, 140).

Bhabha aynı dönemde (1989) Üçüncü Dünya Sineması konulu bir derleme çalışmada “kurama bağlılık”ı tanımlarken, (efendi-köle gibi) karşıtlıklara dayanan eski eleştiri dilinin etkisizliğinden söz eder. Bhabha'ya göre, bunun nedeni, bu dilin bir “melezlik alanı” açma konusundaki başarısızlığıdır. Bhabha, diyalektikle bağını koparmış söylemsel bir “kararsızlık”ın siyasi olanı mümkün kıldığını söylediğinde, tüm kuramsal melezliğine rağmen Filistin davasına ve onun karar anına adanmış Saidci siyasetten kopup kendi yolunu açmış gibi görünür (Bhabha, 2016, 80-81). Zaten Bhabha'nın nazarında, Said,

Şarkiyatçılık'ta savlarını denetim altına almak için koyduğu “ikicilik” (binarism) ile kitabının tüm yeniliğine karşı eski mantığı sürdürmüştür (Bhabha, 2016, 152).

Bhabha'nın tasarısı, Derridacı *différance* kavramı aracılığıyla, diyalektik karşıtlıklarla açıklanamayacak bir “söylemsel farklılaşım”ın altını çizmeyi ve sabit kimliklerin ikiciliğini sorgulayıp “üçüncü alan”ın ufkunu göstermeyi hedefler (Bhabha, 2016, 82, 100). Bu bağlamda, karşıtlığın içine sığmayan, ne o ne de bu olan üçüncü alanın ufkunu göstermenin sömürge sonrası kimlikler açısından direnişe katkı sağlayacağını varsayan bir dizi kavramla gelişir: Melezlik (hybridity), kararsızlık ve müphemlik (ambivalence), taklit (mimicry). Postyapısalcı “fark” ve Lacancı psikanalizin “öteki”siyle ilişkili bu kavramlar, “sömürge söyleminin içkin kırılğanlığı”nı göstermeye odaklanır. Bhabha'ya göre, kararsızlık başta olmak üzere bütün bu kavramlar, sömürgeci-sömürgeleştirilen arasındaki “basit ilişkiler”i rahatsız ederek sömürgeci yetkeyi yerinden oynatır (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2007, 37, 10). Sonuç olarak, sömürge söylemi kuramında ikiciliğin amansız eleştirmeni olarak tanınan Bhabha'nın bakış açısından, bütünsel özne ve yabancılaşma kavramlarına dayanan, öznelikteki belirsizliği ve bunun yarattığı direniş gücünü göz ardı eden karşıt ikicilikler tablosu dikkatli bir sorgulamadan geçirilmelidir.

Sonuç

1950'lerde Césaire, Fanon ve Memmi'nin yapıtlarıyla gelişen antikolonializmden 1980'lerde Said, Spivak ve Bhabha'nın çalışmalarına doğru sömürgecilik-emperyalizm çözümlemesinde kuramsal bir farklılaşma yaşanmıştır. 1980'ler ve 1990'larda değişen dünya düzeniyle birlikte postkolonyal kuram ve sömürge söylemi kuramı söylemsel çözümlemeye doğru baskın bir doğrultu izlemiştir.

Bunu kategorik olarak bir sapma olarak adlandırmak yararsızdır. Yazı boyunca değindiğimiz gibi, sömürgecilik-emperyalizmin söylemlerinin ortaya çıkarılması kritik bir önem taşımaktadır. Emperyalizmi maddi sömürü açısından çözümleyen Leninci çerçevenin ötesine geçmek kuşkusuz belli kuramsal kazanımlar sağlar. Böylece kapitalist emperyalizm kavramı içinde kavranması güç kültürel söylemleri çözümleyebiliriz. Ne var ki, Leninci anlayışın keskin biçimde belirlediği maddi ve tarihsel açıklama çerçevesini bütünüyle bir kenara bırakmanın bedelleri de vardır.

Postkolonyal eleştiri, sömürgecilik tarihinden çok sömürge söyleminin oluşumuna odaklanır. Bu nedenle, sömürgeciliğin bir tarihsel olgu olarak gerçekliği ile sömürgeciliğin metinlerde ve söylemde nasıl dile geldiği sorunu arasında bir gerilimden sıklıkla söz edilmiş, postkolonyal kurama yönelik eleştirilerde söylemsellik ve metinselliğin tarihsel olguların maddi dünyasından kopukluğu sıkça vurgulanmıştır (Janmohamed, 1985; Parry, 1987; Dirlik, 2005).

Bunu Filistin örneğinde görmek mümkündür. Filistinliler'in İsrail-Batı ittifakının söylemsel baskısına maruz kaldıkları doğrudur ama en az bunun kadar doğru olan Filistinli yaşamını kuşatan ekonomik yoksunluk ve sömürü gerçekleridir (Hickel, 2023, 55). Dolayısıyla sömürgecilik-emperyalizm çözümlemesi sorunun maddi boyutuyla söylemsel cephesi arasında diyalektik bir ilişki kurabilmelidir. Aksi halde, maddi boyutu güçlü ama söylemsel boyutu zayıf çözümler ya da söylemsel olarak parlak ama maddi ve tarihsel zemini çürük analizler gelgitinde sömürgecilik-emperyalizm doğru bir biçimde çözümlenemez.

Kaynakça | References

- Akal, Cemal Bali. *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları, 2, Emperyalizm*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Asad, Talal. “Avrupalı-Olmayan Yönetimin İki İmgesi”. çev. Ayşe Karınca. *Antropoloji ve Sömürgecilik*, ed. Talal Asad. 119-140. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth ve Tiffin, Helen. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Londra ve New York: Routledge, The Second Edition, 2007.
- Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel. *İrk Ulus Sınıf*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Bartolomé de las Casas. *Yerlilerin Gözyaşları*. çev. Oktay Etiman. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Bernal, Martin. *Kara Atena*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.
- Bhambra, Gurinder. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. çev. Özlem İlyas. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bhabha, Homi. *Kültürel Konumlanış*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Blaut, J. M. *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*. çev. Serbun Behçet. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti ve Evrensellik*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Césaire, Aime. *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2011.
- Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa’yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. çev. İlker Cörüt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Conrad, Joseph. *Karanlığın Yüreği*. çev. Sinan Fişek. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Baskı, 2011.
- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Eagleton, Terry. *Eleştiri ve İdeoloji*. çev. Esen Tarım ve Serhat Öztobbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 1965.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Fanon, Frantz. “İrkçilik ve Kültür”. çev. Utku Özmakas. *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, ed. Azzedine Haddour. 63-79. Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.
- Fanon, Frantz. “Zenci ve Psikopatoloji”. çev. Utku Özmakas. *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, ed. Azzedine Haddour. 124-189. Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.
- Feuchtwang, Stephan. “Britanya Sosyal Antropolojisinin Sömürgeci Oluşumu”. çev. Ayşe Karınca. *Antropoloji ve Sömürgecilik*, ed. Talal Asad. 77-118. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.
- Fisher, Andrew B. “African Slavery in the Americas”. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, ed. Thomas Benjamin. 19-25. New York: Thomson Gale.
- Foucault, Michel. *Ders Özetleri*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 1993.

- Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri, Cilt 2*. çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Modern Prens*. çev. Betül Parlak. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2024.
- Hall, Stuart. "The West and The Rest: Discourse and Power". *Formations of Modernity*, ed. Stuart Hall ve Bram Gieben. 275-332. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Hegel. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Hickel, Jason. *Bizi Ayıran Uçurum: Küresel Eşitsizliğe ve Çözümlerine Dair Kısa Bir Kılavuz*. çev. Deniz Keskin. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.
- Hill, Christopher. *İngiliz Devrimler Çağı*. çev. Lale Akalın. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Can Yayınları, 2024.
- Hobsbawm, Eric. *İmparatorluk Çağı (1875-1914)*. çev. Vedat Aslan. Ankara: Dost Kitabevi, 2020.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters*. Londra ve New York: Methuen.
- Husserl, Edmund. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. çev. Ayşe Sabuncuoğlu ve Önay Sözer. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1994.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev. Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 4. Baskı, 2017.
- Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2020.
- Ibış, Hussein. "Nationalism, Secularism, Postcoloniality: An Interview with Edward Said". *Cultural Dynamics* 14 (2002), 97-105.
<https://doi.org/10.1177/0921374002014001080>
- Janmohamed, A. R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Differance in Colonialist Literature". *Critical Inquiry* (12), 59-87, 1985.
<https://doi.org/10.1086/448321>
- Kelly, Robin D. G. "Anti-Sömürgeciliğin Poetikası". çev. Güneş Ayas. *Sömürgecilik Üzerine Söylev*, ed. Güneş Ayas. 135-163. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2005.
- Lenin. *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*. çev. Cemal Süreya. Ankara: Sol Yayınları, 1969.
- Loomba, Ania. *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Losurdo, Domenico. *Liberalizmin Karşı Tarihi*. Çev. Uğur Gezen. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Magdoff, Harry. *Imperialism*. New York: Monthly Review Press, 1978.
- Magdoff, Harry. *Emperyalizm Çağı*. çev. Doğan Şafak. Ankara: Sosyalist Yayınlar, 2. Baskı, 1997.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- Marx, Karl. *Kapital, 1. Cilt*. çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Memmi, Albert. *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*. çev. Şen Süer. İstanbul: Telemak Yayınları, 2021.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham&London: Duke University Press, 2011.
- Mollaer, Fırat. "Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupamerkezcilik ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma". *Fanon'un Hayaletleri*, ed. Fırat Mollaer. 109-146. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Mollaer, Fırat. *Anti-Kolonyalizm Söylemi*. Bursa: Dora Yayınları, 2021.
- Montaigne. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 42. Baskı, 2021.
- Parker, Ian. *Yeni Bir Sol İçin Devrimci Anahtar Kelimeler*. çev. Göksu Göçhan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". *Oxford Literary Review* (9), 27-58, 1987. <https://doi.org/10.3366/olr.1987.002>
- Said, Edward. *Kış Ruhü*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Said, Edward. *Power, Politics and Culture*. Londra: Bloomsbury, 2005.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Baskı, 2013.
- Said, Edward. *Kültür ve Emperyalizm*. çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Hil Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Said, Edward. *Edward Said Seçme Eserler*. çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Skinner, Quentin. *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018.
- Spivak, Gayatri. "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". *History and Theory*, 24 (1985), 247-272. <https://doi.org/10.2307/2505169>
- Spivak, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine*. Londra ve New York: Routledge, 1993.
- Spivak, Gayatri. *Madun Konuşabilir mi?* çev. Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Starobinski, Jean. *Eleştirel İlişki*. çev. Gülnihal Sönmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Tiffin, Chris ve Lawson, Alan. "Introduction: The Textuality of Empire". *De-scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, ed. Chris Tiffin ve Alan Lawson. 1-14. Londra ve New York: Routledge, 2002.
- Trouillot, Michel Rolph. *Geçmişin Susturmak: Tarihin Üretilmesi ve İktidar*. çev. Ozan Zeybek. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Williams, Eric. *Kapitalizm ve Kölelik*. çev. Anıl Tarar. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Young, Robert. *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*. çev. Burcu Toksabay Köprülü ve Sertaç Şen. İstanbul: Matbu Yayınları, 2016.
- Zweig, Stefan. *Dünün Dünyası*. çev. Burhan Arpad. İstanbul: Milliyet Yayınları.

Eudokia'daki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı Geleneğinde Ötekilerin İzleri

Ayça Elalmış

0000-0001-9147-2967

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Tokat, Türkiye

ror.org/01rpe9k96

ayca.elalmis@gop.edu.tr

Öz

Osmanlı Dönemi'nde Ermeni Apostolik Kilisesi hiyerarşisinde Eparkhia Eudokia'nın merkezi olan Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın geleneğine göre manastırın kurucuları Surp Tateos, Surp Partoğimeos ve Surp Antreas adlı havarilerdir. Manastırın Surp Antreas tarafından kurulmuş olması, onun öncesinde bir Rum (Yunan) kuruluşu olma ihtimalini akla getirmektedir, çünkü Ermenilerde Surp Tateos ve Surp Partoğimeos'un sahip olduğu vasıf ile Rumlarda Surp Antreas'ın sahip olduğu vasıf aynıdır. Bu makalenin konusu, Ermeni manastırının geleneğinde manastırın kuruluşuna dair anlatının neden öteki toplum olan Rumlardan izler taşıdığıdır. Makalenin amacı ise gerçek gerçeklikten izler taşıyan tasarlanmış gerçeklik olarak ele alınacak kuruluş anlatısında neden böyle bir bağ olduğu sorusunu analiz etmektir. Eudokia'daki bu manastırın kuruluş anlatılarında söz edilen etnik grupların kimlik unsurlarının analizinde Max Weber, Everett Cherrington Hughes ve Fredrik Barth'in etnik grup tanımları temel alınmakta; bu tanımlara ek olarak kolektif siyasal eylem sonucu ortaya çıkan etnik grubun ötekini tanımlayıp kendi tanımının sınırlarını oluşturduktan sonra etnik kimlik unsurlarının bir kısmını doğrudan kendisini oluşturan gruplardan aldığı, bir kısmının ise tasarlandığı kuramı ortaya atılmaktadır. Eudokia'daki grupları daha iyi tanımlayabilmek için Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın bulunduğu bölgenin antik dönemden bu yana idari ve dini sınırları incelenmiş; özellikle Rum Ortodoks Kilisesi ve Ermeni Apostolik Kilisesi'nin kent hiyerarşilerindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Manastır geleneğinin ötekiden izler taşıyabilmesi için kimlik unsurlarından en az birinin ortak olması gerektiği tezinden hareketle, bu sınırlar içerisindeki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın kuruluş anlatısında, etnik kökenini ve dini inancını Rum Ortodokslardan, dilini ise öteki olarak tanımladığı Ermenilerden alan Hay-Horomlar olarak adlandırılan grubun önemli bir rol oynamış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu görüşün en önemli kanıtı, bu manastırın muhtemelen eskiden bağlı olduğu Rum manastırının bulunduğu Geksi'de Ermenilerin yaşadığının belirtilmesidir. Anlatı tasarlanırken ortak atalar inancı da etkili olmuştur. Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın Rumlardan ve Ermeniler arasında el değiştirmesiyle ilgili olarak Arşag Alboyacıyan, bunun en erken XI. veya XII. yüzyılda, Dânişmend veya Selçuklu Sultanı'nın izniyle gerçekleşmiş olabileceğini öne sürer. Gelenekteki bu anlatıya bakılırsa, Dânişmendliler veya Selçuklular öteki olsa bile, Ermeniler muhtemelen onlarla kendilerini ayıran sınırları net bir şekilde belirlememişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Eudokia; Etnik Kimlik Unsurları; Öteki; Hay-Horomlar; Dânişmendliler

Öne Çıkanlar

- Eudokia'daki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı anlatısındaki etnik gruplar, kimlik unsurlarının bazılarını onu oluşturan gruplardan direkt alırken, bazılarını da tasarlar.
- Geleneğin ötekenden iz taşınması için kimlik unsurlarından en az birinin ötekiyle ortak olması gerekir.
- Manastır geleneğinin iz taşınması, etnik köken ve dini inancını Rum Ortodokslardan, dilini ise öteki olarak tanımladıkları Ermenilerden alan Hay-Horomların varlığı ile de açıklanabilir.
- Manastırın Rumlar ve Ermeniler arasında el değıştirme anlatısı, Ermenilerin öteki olarak tanımladıkları Dânişmendliler ve Selçuklularla ile olan ortak atalar inancının izlerini taşır.
- Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın bulunduğu alan ve çevresi, hem Rum Ortodoks Kilisesi'nin hem de Ermeni Apostolik Kilisesi'nin kent hiyerarşilerinde önemli bir yere sahiptir.

Atıf Bilgisi

Elalmış, Ayça. "Eudokia'daki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı Geleneğinde Ötekilerin İzleri". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 37-66.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565786>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	21 Şubat 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



Traces of Others in the Tradition of the Monastery of Saint Joachim-Saint Anne in Eudokia

Ayça Elalmış

0000-0001-9147-2967

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science and Letters, Department of Art History, Tokat, Türkiye
ror.org/01rpe9k96
ayca.elalmis@gop.edu.tr

Abstract

The tradition of the monastery of Saint Joachim-Saint Anne, which was the centre of Eparkhia Eudokia in the hierarchy of the Armenian Apostolic Church's hierarchy during the Ottoman period, hold that the monastery was founded by the apostles Saint Thaddeus, Saint Bartholomew and Saint Andrew. The hypothesis that the monastery was preceded by a Greek foundation is substantiated by the Armenian attributes of Saint Thaddeus and Saint Bartholomew identical to the Greek attribute of Saint Andrew. The subject of this article is rationale behind the Armenian monastic tradition incorporation of the Greek community's narrative in the monastery's founding. The objective of the study is to analyse the question of why there is such a connection in the founding narrative, which will be treated as a designed reality with traces of real reality. The definitions of ethnic groups by of Max Weber, Everett Cherrington Hughes and Fredrik Barth are taken as the basis for analysing the identity elements of the ethnic groups mentioned in the foundation narratives of this monastery in Eudokia. In addition to these definitions, the theory that the ethnic group that emerges as a result of collective political action, after defining the other and establishing the boundaries of its own definition, takes some of the elements of ethnic identity directly from the groups that constitute it, and some of them are designed is put forward. In order to provide a more precise definition of the groups in Eudokia, the administrative and religious boundaries of the region Monastery of Saint Joachim-Saint Anne is located have been analysed since antiquity; especially the place of the Greek Orthodox Church and the Armenian Apostolic Church in the city hierarchies has been tried to be revealed. the hypothesis the monastic tradition must bear traces of the other, at least in terms of one common element of identity suggests that the group known as Hay-Horoms, who derived their ethnic origin and religious beliefs from the Greek Orthodox and their language from the Armenians, whom they defined as the other, played an important role in the establishment narrative of the monastery of Saint Joachim-Saint Anne within these borders. The most compelling evidence for this assertion is the documented presence of Armenians in Geksi, where the Greek monastery, to which this monastery was probably formerly attached, was located. The shared belief in common ancestors also had a significant influence on the construction of the narrative. Concerning the exchange of the monastery of Saint Joachim-Saint Anne between Greeks and Armenians, Arshag Alboyadjian proposes that this may have occurred in the XIth or XIIth century at the earliest, with the consent of the Dānishmend or Seljuk Sultan. Even if the Dānishmendids or Seljuks were the other, judging by this narrative in the tradition, Armenians probably did not clearly define the boundaries that separated them from them.

Keywords

Sociology of Religion; Eudokia; Elements of Ethnic Identity; The Other; Hay-Horoms; Danishmendids

Highlights

- The ethnic groups in the narrative of the monastery of Saint Joachim-Saint Anne in Eudokia receive some elements of identity directly from their constituent groups, while others are designed.
- For tradition to bear traces of the other, at least one of the elements of identity must be common with the other
- The traces of the monastic tradition can also be explained by the presence of the Hay-Horoms, whose ethnic origin and religious beliefs are derived from the Greek Orthodox and whose language is derived from the Armenians, whom they define as the other.
- The narrative of the monastery changing hands between Greeks and Armenians bears traces of the common ancestral beliefs of Armenians with the Dânishmendans and Seljuks, whom they defined as the other.
- The area where the monasteries of Saint Joachim-Saint Anne and its surroundings have an important place in the urban hierarchies of both the Greek Orthodox Church and the Armenian Apostolic Church.

Citation

Elalmış, Ayça. "Traces of Others in the Tradition of the Monastery of Saint Joachim-Saint Anne in Eudokia". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 37-66.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565786>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	21 February 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı, Osmanlı döneminde Ermeni Apostolik Kilisesi hiyerarşisinde Eparkhia¹ Eudokia'nın merkezidir.² Gelenek Eudokia'daki Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın kurucularının Surp Tateos ve Surp Partoğimeos ile benzer bir biçimde Surp Antreas adlı havariler olduğunu ileri sürer.³ Surp Antreas tarafından kurulmuş olma geleneği, manastırın öncesinde bir Rum (Yunan)⁴ kuruluşu olduğu olasılığını düşündürür; çünkü Ermenilerde Tateos ve Partoğimeos'un sahip olduğu vasıf ile Rumlarda Antreas'ın sahip olduğu vasıf aynıdır.⁵ Ermeni manastırının kuruluş geleneğinin neden öteki toplum olan Rumlardan izler taşıdığı konusu üzerine yoğunlaşan bu araştırmada, gerçek gerçeklikten izler taşıyan tasarlanmış gerçeklik olarak ele alınacak geleneğe niçin böyle bir bağ olduğu sorusunun çözümlenmesi amaçlanmıştır. Eudokia'daki bu manastırın kuruluş anlatılarında söz edilen etnik grupların kimlik unsurlarını göz önünde bulunduran çözümlemede Max Weber, Everett Cherrington Hughes ve Fredrik Barth'in kuramları temel alınmıştır. Etnik grup kavramı ile ilgili en erken ve etkili açıklama Max Weber'in (1864-1920) ilk olarak 1922 yılında yayımlanan *Wirtschaft und Gesellschaft* adlı eserinde yer alır.⁶ Max Weber, etnisite⁷ inancının kolektif siyasal eylemin nedeni değil sonucu olduğunun altını çizer ve fiziksel görünüş, gelenekler veya göç anıları nedeniyle ortak ataları olduğuna dair öznel bir inanca sahip olan insan gruplarını etnik gruplar olarak tanımlar.⁸ Everett Cherrington Hughes'un (1897-1983) ilk basımı 1984 yılına ait *The Sociological Eye: Selected Papers* adlı kitabına göre etnik gruplar başka gruplardan fiziksel özellikler, dil, din, gelenekler ya da kültürel özellikler gibi ölçülebilir veya gözlemlenebilir farklılıkları nedeniyle öyle değildir; hem içindekiler hem de dışındakiler onları ayrı bir grup olarak tanımladıkları için öyledirler.⁹ *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* kitabında Fredrik Barth'a (1928-2016) ait *Introduction* bölümünde ise etnik grubun hem kendi hem de diğerleri tarafından aynı şekilde tanımlanan sosyal bir tasarım olduğundan, ortak kültürün etnik grup oluşumunun

¹ Eparkhia için bk. Alexander Kazhdan, "Eparchia", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York-Oxford: Oxford University Press, 1991), 1/704.

² Matthew (Tokhat), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church*, trans. Solomon Caesar (London-Oxford-Cambridge, MA: Rivingtons, 1868), 53.

³ Համագապ Ոսկյան, *Մերաստիայի, Խարբերդի, Տիրապէքիի եւ Տրայիզոնի նահանքներու վանքերը* (Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1962), 12-13.

⁴ Ermenice metinlerde Rumlar yerine *Յունաց* yani Yunanlılar ifadesi kullanılmıştır. Bu çalışmada da metin içinde Rumlara, alıntılarda ise Yunanlılar ifadesi kullanılacaktır.

⁵ Արշակ Ալաթյան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց, Տեղագրական Պատմական Եւ Ազգագրական Տեղեկութիւններով* (Գահիրե: Տպ. նոր Աստղ, 1952), 735.

⁶ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/48; Richard Jenkins, *Etnisiteyi Yeniden Düşünmek*, çev. Erdoğan Boz (Ankara: Koyusiyah Yayıncılık, 2022), 13.

⁷ Etnisite kavramı için Siniša Malešević'in *Etnik Sosyoloji-The Sociology Of Ethnicity* adlı eserine bk. Siniša Malešević, *Etnik Sosyoloji- The Sociology Of Ethnicity*, trans. Abdurrahim Güler vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 1-183.

⁸ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Ferdinand Kogler (Berkeley: University of California Press, 1978), 389; Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/513; Jenkins, *Etnisiteyi Yeniden Düşünmek*, 13.

⁹ Everett Cherrington Hughes, *The Sociological Eye: Selected Papers* (New Brunswick-London: Transaction Publishers, 1993), 153-154.

bir ürünü olarak ortaya çıktığından ve grubun varlığını devam ettirmesi için aidiyet ile dışlama kavramlarının çok önemli olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰ Bu kuramlara ek olarak kolektif siyasal eylem sonucu ortaya çıkan etnik grup, ötekini¹¹ tanımlayarak kendi tanımının sınırlarını oluşturduktan sonra etnik kimlik unsurlarından bazılarını onu oluşturan gruplardan direkt alırken bazılarını da tasarlar. Ortak köken inancı ve gelenek gibi tasarlanan unsurlar genellikle onları oluşturan grupların izlerini taşır. Manastırın kuruluş geleneğinde adı geçen Eudokia'daki toplulukların kimlikleri, farklı dini inançlar, farklı diller ve farklı ortak köken inancından en az birinin aynı olduğu ya da onları oluşturan topluluklardan izler taşıyan tasarlanmış ortak köken inancı ve gelenek gibi kimlik unsurlarının kombinasyonlarından oluşmuştur. Bu kombinasyonların daha net anlaşılması açısından, ilk olarak Osmanlı Dönemi kaynaklarından yerini net olarak bildiğimiz manastıra yakın ve antik kaynaklarda geçme ihtimali yüksek birkaç yerleşim yeri belirlenmiş; böylece manastır ve çevresinin tarih boyunca hangi idari ve dini sınırlar içinde olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmada hiçbir şekilde değinilmeyen konular ise şöyle sıralanabilir: Yerleşimlerin lokasyonu ile ilgili bir tartışmaya girilmemiştir; bu makale ne Anthony Kaldellis'in eleştirdiği Nicholas Adontz'un tarihte her yerde Ermenileri görme çabasını ne de kendisinin *The Armenian Fallacy* başlıklı yazısında yaptığı gibi birçok önemli tarihi figürün Ermeni olmadığını ispatlama çabasını içermemektedir.¹² Çalışmada manastırın kuruluş anlatısının kapsamlı olarak ele alınması, hiçbir şekilde etnik gruplar arasında el değiştirmiş alan ve yapılar ile ilgili önceki ve sonraki gelenek ve inançlar arasındaki paralellikleri göstererek malûmu ilâm etme amacı taşımamaktadır.

1. Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırının Bulunduğu Alanın Antik Çağdan İtibaren Konumu

Surp Hovagim Anna Manastırından günümüze hiçbir mimari kalıntı kalmamasına rağmen konu ile ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belgelerden ve Ermeni kaynaklarından manastırın Tokat merkeze bağlı Yayladalı ve Aydınca köyleri arasında bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Arşiv kaynaklarına göre Ermenilere ait bu manastır 1827 tarihli Hatt-ı Hümayûn'a göre Tokat şehrine bir saat mesafede Kazabad¹³ kazasına bağlı

¹⁰ Fredrik Barth, "Giriş", çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan, *Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2001), 14-18; Grup üyelerinin kimlik unsurları zaman içinde değişebilir (Anthony David Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Soner Bayramoğlu-Hülya Kendir (Ankara: Dost Kitapevi, 2002), 58; Barth, "Giriş", 17.

¹¹ "...Kendimizdeki ötekini keşfedebilir, homojen bir töz olmadığımızı, biz olmayana kökten yabancı olmadığımızı fark edebiliriz: Rimbaud'un dediği gibi ben ötekidir. Ama ötekiler de bendir: Benim gibi öznelerdir, sadece benim bakış açımdan, ben buralıyım, onların hepsi ise başka yerdendir, oysa onları benden ayıran ve farklılaştıran sadece benim bakış açımdır..." (Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard (New York: Harper & Row, 1984), 3).

¹² bk. Anthony Kaldellis, *Romanland Ethnicity and Empire in Byzantium* (Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2019), 155-195; Anthony Kaldellis, *Bizans: Roma Diyarında Etnisite ve İmparatorluk*, çev. Deniz Türker (İstanbul: Karakarga Yayınları, 2020), 201-247.

¹³ Rum Eyaleti'nin Merkezi Sancağı 1413-1520 yılları arasında bazen Amasya bazen de Tokat oldu, 1520 yılında ise eyalet merkezi Sivas'a taşınması ile beraber Rum beylerbeyleri Sivas'ta oturmaya başladılar ve Tokat şehri, sadece kaza merkezi olarak kaldı. Tokat kazası, 1520'den 1590'lara kadar içinde Kazabad'ın da bulunduğu toplam dokuz nahiyeden oluşmaktaydı (Mehmet Beşirli, "Tokat Voyvodalığı (1774-1842)", *Belleten* 69/254 (Nisan 2005), 161-162; Alpaslan Demir, *XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme*,

Bisgen¹⁴ ve Geksi¹⁵ adlı karyeler arasında ve 1828 tarihli Hatt-ı Hümayûn'a göre ise Tokat ve Kazabad kazaları arasında yer almaktadır.¹⁶ Parunag Bey Feruhan (1824-1868), Hamazasb Osgyan (1895-1968) ve Arşag Alboyacıyan (1879-1962) manastırı Bisgen köyü yakınında yüksek bir yere konumlandırmıştır.¹⁷ Ermeni manastırının hemen doğusunda Geksi'de bir Rum manastırı yer almaktaydı ve Michel Thierry'ye göre Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı muhtemelen öncesinde bu manastıra bağlıydı.¹⁸ Antiokheia Patriği Makarios¹⁹ ve

Nüfus ve Ekonomik Yapı (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 40 dipnot 176; Ali Açık, *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of the District (kaza) of Tokat (1574-1643)* (Manchester: The University of Manchester, Doktora Tezi, 1999), 54-55; Kazabad 1590'lardan Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar geçen zamanda Sivas Sancağı'nın kazalarından biriydi (Ali Açık, "Tanzimat Döneminde Tokat Kazasının İdari ve Nüfus Yapısındaki Değişiklikler (1839-1880)", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (Aralık 2003), 254 dipnot 3-4; Açık, *Changes in Settlement Patterns*, 54-55; Açık, "Tanzimat Döneminde Tokat", 254-255); 1867 yılında Sivas Vilayeti'nin Merkez Sancağı arasında Kazabad yer alıyordu. 1870 yılı salname kayıtlarına göre, içinde Kazabad'ın da bulunduğu üç nahiyenin ilavesiyle Tokat Kazası'nın nahiyeye sayısı altıya çıkarılmıştır (Murat Haniççe, "Osmanlı Devleti'nin Bataklık Kurutma Uygulamalarına Bir Bakış: Tokat Kaz Gölü Örneği (1870-1892)", *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/235 (Temmuz- Ağustos 2018), 53); 1883'te Tokat Sancağı'nın Pazar Nahiyesi olarak anılan nahiyeye 1890-1899 arasında Kazabad, 1908'de ise Pazar adıyla anılmaktadır (Ali Açık, "Tokat Sancağı'nın İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1907)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (Temmuz 2004), 359).

¹⁴ Yayladalı köy Beskin (Sevan Nişanyan, *Adım Unutan Ülke, Türkiye'de Adı Değiştirilen Yerler Sözlüğü* (İstanbul: Everest Yayınları, 2010), 297)

¹⁵ Aydınca köy Geksi (Nişanyan, *Adım Unutan Ülke*, 296).

¹⁶ " ...Medine-i Tokatta bir saat mesafede akreb civar olan kazabad kazasına tabi' Biskin-i ve Geksini nam karyeler beyninde Ermeniyen Milletine mahsus avakim Ana Manastırı demekle ma'ruf kadim kilisenin rahibi Kıyorkim namıyla..." (Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 1025, Gömlek No. 42739 (H 29-12-1242); "...Tokat kazabad meyanına vaki millet-i Ermeniyana mahsus olub Avakim Ana Kilise'yi kadim mürur-u ubur ile" (Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 1025, Gömlek No. 42746 (H 01-03-1243); Ayrıca "Manastır-ı mezkur dahili sancak bulunan Kazabad kazasına tabi' Biskeni karyesinde vaki' ise de/Yalnız karye-i mezkurda bulunan arazisi...Tokad Ermeniyanın olub Venk Manastırının emlakı" (Osmanlı Arşivi (BOA), *Temettuât Kalemi Defterleri [ML. VRD. TMT. d.]*, Gömlek No. 14691 (H 29-12-1261)); Sinan Çakmak tarafından Osmanlıca metinden çevrilmiştir.

¹⁷ Բարունակ Պէ Տէրուհիան, *Ճանապարհորդութիւն ի Բարբերն ընդ Հայաստան յախ տեսքն 1847* (Արւաշ: ի վանս Չ. Ս. Ստուածածնի, 1876), 12; "Hovagim Anna Manastırı, Tokat'tan yürüyerek 1,5 saatlik bir mesafede, oranın doğugüney yönünde bulunan Bisgen köyü yakınında yüksek bir yere konumlanmıştır (Yabancılar orayı Bisgen Manastırı olarak adlandırmışlar); Yaylacık adlı köyde, güzel bir tepenin üstünde yer alıyor. Orası inanılmaz bir manzaraya, keyifli bir konuma, bol suya ve serin bir havaya sahiptir." (Ուլլյան, *Սէրաստիայի*, 10-11); Michel Thierry, *Répertoire des Monastères Arméniens* (Turnhout: Brépols, 1993), 80; "S. Hovagim Anna Manastırı, Tokat'ın kuzeybatı yönünde bir buçuk iki saat uzaklıktaki, bağların sonlandığı muhteşem bir manzaraya sahip Yaylacık adı verilen bir tepenin yüksek bir yerine inşa edilmiştir./Amasya'dan Tokat'a gelen yolcular, Çayacuk köyünden geçtikten sonra manastırın farkına varırlar. Manastırın bulunduğu tepeden zannedersin geçenlere gülümser. Yakınında Türklerin yaşadığı Bisgen veya Bisgen köyü yer alıyor, köy manastırın önünde bağları ve bahçeleriyle uzanırdı. Türkler bu manastırı komşu köyün ismiyle "Bisgen manastırı" olarak adlandırdılar./Manastırın konumu ve manzarası hayranlık bırakacak kadar muhteşemdi, havası temiz, suyu bol ve temiz. Çazova'nın geniş vadisi, güzel dağları ve Iris nehri, Biskin ve diğer köyleri, kırları ve bağlarıyla manastırın önü sıra yayılmıştı. Bu manzara izleyenlere hayranlık ve neşe bahşederdi." (Ալլոյաճեան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց*, 730); Batı Ermenice metinlerden Karin Bal Demir tarafından çevrilmiştir; Ermenice kaynaklara ulaşmamı sağlayan Sayın Krikor Damatyan'a ve Sayın Anjel Bakırcı'ya teşekkürlerimi sunarım.

¹⁸ Michel Thierry, "Données Archéologiques sur les Principales Arméniennes de Cappadoce Orientale au XIe siècle", *REArm* 26 (1996-1997), 146; Bu Rum manastırı ile ilgili bir makalede bu bağlantı ayrıntılı bir şekilde irdenecektir.

¹⁹ Diğer kullanımı Makariyüs şeklindedir.

seyahatlerini²⁰ Arapça kaleme alan oğlu Aleppolu Pavlos²¹, 1659²² yılında Geksi'de²³ Meryem Ana'nın Göğe Kabulü'ne adanmış bu büyük ve eski kiliseyi ziyaret etmiş, nedenini açıklamadan kilisenin İmparator Büyük Theodosios²⁴ tarafından yaptırıldığına inanıldığını belirtmişlerdir. ²⁵ Ğugas İnciciyan (1758-1833) ise Geksi'de²⁶ Ioustinianos zamanında²⁷ yapılan bir Rum kilisesi olduğundan ve buranın²⁸ aynı zamanda Mermer Kilise olarak adlandırıldığından bahsetmiştir.²⁹ Karekin Srvantsdyants (1840-1892) *Թորոս Աղբար* adlı eserinde manastırdan yaklaşık olarak on dakika uzaklıkta Rumların Geksi³⁰ isimli köyü ve onun küçük bir manastırı ile Surp Asdvadzadzin adlı bir ibadet yeri de bulunduğu söz etmiştir.³¹ Bu köy Rum olarak tanımlansa da, Aleppolu Pavlos'un Geksi sakinlerinin Hıristiyan ve Ermeni olduğunu³² belirtmesi Ermenice okuyup konuşan ve kendilerini Ortodoks Rum olarak tanımlayanların bir parçasını oluşturan Hay-Horom³³ adlı bir topluluğun buradaki varlığını kanıtlamaktadır. Karekin Srvantsdyants da bize Eudokia'daki Hay-Horomlar hakkında en net bilgileri verir.

Şehrimizde Türkler ve Ermeniler dışında az sayıda Yunan ve Musevi vardı.

Yunanlardan bir kısmı “Hay-Horom”du ve Ermenice okuyup konuşabiliyorlardı. 5

²⁰ Makarios Ortodoks dünyasına 1652'den 1659'a ve 1664'ten 1669'a kadar iki gezi yaptı (Abdallah Raheb, *Conception of The Union In The Orthodox Patriarchate of Antioch (1622-1672)*, trans. Nicholas J. Samra (Beirut: The University of Kaslik, Doktora Tezi, 1981), 81).

²¹ Diğer kullanımları Bulus Ibn al - Za'im al-Halabi ve Paul Zaim şekillerindedir.

²² Lady Laura Ridding orijinal eserden seçtiği ve düzenlediği kitabında Makarios'un buraya 1659 yılında vardığını yazmıştır (Paul Za'im (Aleppo), *The Travels of Macarius 1652-1660*, ed. Laura Riding (New York: Arno Press, 1971), 110-111).

²³ Çevirisi yapılmış metinde Câski şeklinde geçmektedir (Paul Za'im (Aleppo), *The Travels of Macarius Patriarch of Antioch*, trans. F. C. Belfour (London: The Oriental Translation Fund of Great-Britain And Ireland , 1836), II/440).

²⁴ I. Theodosios (347-395) Büyük Theodosios olarak adlandırılır.

²⁵ Paul Za'im (Aleppo), *The Travels of Macarius Patriarch of Antioch*, II/440; Paul Za'im (Aleppo), *The Travels of Macarius 1652-1660*, 110-111.

²⁶ Orijinal metinde *Կէքսի* (Gepsi) olarak yazılmıştır (Ղուկաս Բնճիճյան, *Աշխարհագրութիւն չորից սասանց աշխարհի, Ասիոյ, Եւրոպոյի, Ափրիկոյ եւ Ամերիկոյ (Ի Վէնէտիկ): Ի Վանս Սբն Ղազարու*, 1806), 291).

²⁷ Prokopios *De Aedificiis* adlı eserinde Ermenistan'ın Sebasteia ve Nikopolis kentlerinde kilise ve manastırlar inşa edildiğini yazmaktadır (Prokopios, *Procopius, On Buildings*, trans. Henry Bronson Dewing (London-Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 199 (III.4.11)).

²⁸ Dorotheos Dbar bu alanı ziyaret eden Savvas İoannidis'in seyahat anılarını bize aktarır ve ona göre Geksi yani Koukoussa adlı manastır İoannes Khrysostomos'un son sürgün yeridir (Dorotheos Dbar, *Ο τόπος θανάτου και ενταφιασμού του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου* (Νέος Άθως; Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως της Αμπραζίας, 2016), 311-312).

²⁹ Բնճիճյան, *Աշխարհագրութիւն չորից սասանց աշխարհի, Ասիոյ, Եւրոպոյի, Ափրիկոյ եւ Ամերիկոյ*, 291; Thierry, “Données Archéologiques sur les Principautes Arméniennes de Cappadoce Orientale au XIe siècle”, 147.

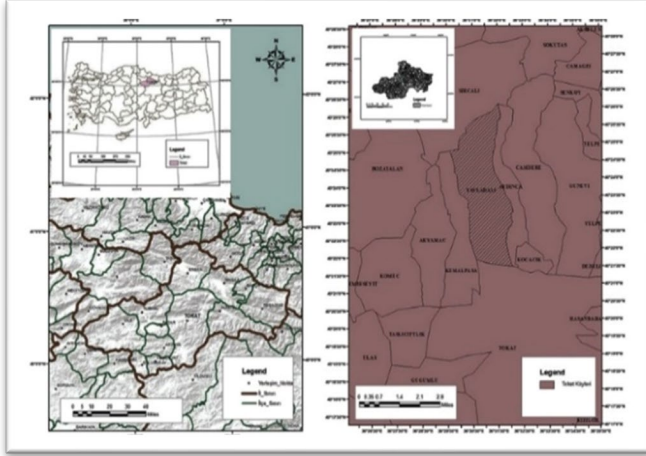
³⁰ Orijinal metinde *Կիփս* (Gips) diye verilmiştir (Գարեգին վարդապետ Սրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար, Հայաստանի ճամբորդ* (Վ.Պոլիս: Տպագրութիւն Ե. Մ. Տնտեսեան, 1879), 103.

³¹ Սրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 103.

³² Paul Za'im (Aleppo), *The Travels of Macarius Patriarch of Antioch*, II/440.

³³ Cahit Külekçi, *Sosyo-Kültürel Açından Ermeniler ve Türkler; İstanbul Ermenileri* (İstanbul: Kayıhan, 2010), 245; Kevork Pamukciyan, *İstanbul Yazıları/Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar* (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002), I/1; Vahan Bardizaktsi vd., *Palu-Harput 1878 Çarsacak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler, Raporlar*, ed. Arsen Yarman (İstanbul: Derlem Yayınları, 2010), II/25 dipnot 22; Yorgos I. Anastasiadis, “Ermenice Konuşan Rumlar Hay-Hurumlar”, *Toplumsal Tarih Dergisi* 156 (2006), 38-43.

okul (bunlardan bir tanesi kız okulu ve bir tane eğitim yeri)/Tokat şehrinin yönetimi Sivas valiliği altında kaymakamlıktı. 7 Ermeni kilisesi. Eğitim gören öğrencilerin sayısı 205, 18 kız öğrenci. Ermenilerin nüfusu: 8819 (bunlardan 1579 kişi Katolik ve Protestan). Yunan ve Ermeni Hay-Horomlar 2600, Museviler 906 ve Türkler 10 500 kişi...³⁴



Şekil 1: Tokat'ın Merkez Köyü Yayladalı'nın Haritası (haz. Ayça Elmalı)

Konunun çözümü için manastırın bulunduğu alanın Hellenistik Dönem'den itibaren hangi idari ve dini sınırlar içinde olduğunun ortaya konulması gerekir; fakat antik kaynaklardan bu alanın adına ulaşılamaz. Bu yüzden alanın yakınında olma ihtimali yüksek birincil kaynaklarda adı geçen yerleşimlerden yararlanılmıştır. Bu yerleşimler Komana, Neokaisareia, Dokeia ve Dazimōn'dur.³⁵ Hellenistik Dönem'de Komana Pontos'ta, Roma Dönemi'nde ise Komana ve Neokaisareia bazı zaman aralıkları hariç Kappadokia sınırları içinde anılır.³⁶ Geç Roma Dönemi'nde Pontike (Dioikēsis), Pontos Polemoniakos

³⁴ Ὑπομνήματα, Ἱερὰ καὶ Ἱστορικά, 96.

³⁵ Bu araştırma bu yerleşimlerin lokasyon tartışmasını içermez.

³⁶ Aulus Hirtius (MÖ 90-MÖ 43) Komana Pontos (Aulus Hirtius, *Caesar, Alexandrian, African and Spanish Wars*, trans. A. G. Way (London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1955), 66-69 (35)); Strabon (MÖ 64-MS 24) Komana Pontos (Strabon, *The Geography of Strabo*, trans. Horace Leonard Jones (London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1961), V/394-397 (12.3.15); Strabon, *The Geography of Strabo* V/436-443 (12.3.32-37); Strabon, *The Geography of Strabo*, V/496-499 (12.8.9); Strabon, *The Geography of Strabo*, trans. Horace Leonard Jones (London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1967), VIII/42-47 (17.1.11)); Gaius Plinius Secundus (MS 23-MS 79) Komana ve Neokaisareia Kappadokia'da olduğunu belirtir. Saros Komana'yı Lykos Neokaisareia'yı sulamaktadır. Neokaisareia'dan Küçük Ermenistan Lykos ile ayrılır (Gaius Plinius Secundus, *Pliny Natural History*, trans. Harris Rackham (London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1961), II/343-345 (6.3)); Claudius Ptolemaeus (MS 100-MS 170) Komana Pontikē, Pontos Galatikos (Claudius Ptolemaeus, *Claudii Ptolemaei Geographia*, ed. Carolus Fridericus Augustus Nobbe (Leipzig: Sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1845), II/28 (5.6.9)) ve Neokaisareia Pontos Polemoniakos (Claudius Ptolemaeus, *Claudii Ptolemaei Geographia*, II/29 (5.6.10)); Dio Cassius (MS 155-MS 235) Komana Kappadokia (Dio Cassius, *Dio's Roman History*, trans. Earnest Cary (London- New York: William Heinemann-Macmillan, 1914), III/16-17 (36.11.1)); Gaius Julius Solinus (ca. MS 3. yy) Neokaisareia Kappadokia (Gaius Julius Solinus, *Caius Julius Solin: Polyhistor*, trans. Alphonse Agnant (Paris: CLF Panckoucke, 1847), 296-297 (46)).

(Eparkhia), Neokaisareia (Mētrópolis) ve Komana (Polis) şeklinde konumlanmaktadır³⁷. Bizans Dönemi kronik yazarları kendi dönemleri kadar kendilerinden önceki dönemlerdeki olayları da aktarmışlardır ve bunu yaparken de kendilerinden önceki dönemlere ait eserlerden yararlanmışlardır. Bu yüzden Bizans kroniklerine göre Neokaisareia ve Komana bazen Pontos'ta bazen de Kappadokia'da kaydedilmiştir.³⁸ Orta Bizans Dönemi'nde ise Neokaisareia Armenikon Thema'sındadır.³⁹ Diğer iki kentten ilki Dokeia, XI. ve XIV. yüzyıllarına ait Bizans ve Arap metinlerinde Armeniakon Thema'sında kalesi olan bir kent olarak geçer.⁴⁰

³⁷ Ammianus Marcellinus (IV. yy) Neokaisareia Pontos Polemoniakos (Ammianus Marcellinus, *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum Libri qui Supersunt*, ed. Wolfgang Seyfarth (Leipzig: B.G. Teubner, 1978), II/57 (27.12).

³⁸ Stephanos Byzantios (VI.yy) Neokaisareia Pontikē (Stephanos Byzantios, *Stephani Byzantii Ethnica III: K-O*, trans. Margarethe Billerbeck (Berlin- Boston: de Gruyter, 2014), III/374-375 (33)); *Chronicon Paschale* (VII. yy) Neokaisareia Kappadokia, Komana? Kappadokia (Ludwig Dindorf (ed.), *Chronicon Paschale ad Exemplar Vaticanum* (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1832), I/63-64); Nikēphoros Bryennios (1062-1137) Neokaisareia Pontos (Nikēphoros Bryennios, *Nicēphori Bryennii Commentarii*, ed. August Meineke (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1836), 83 (II. 19); Nikēphoros Bryennios, *Nicēphore Bryennios Histoire*, trans. Paul Gautier (Bruxelles: Byzantion, 1975), 182-183 (II. 19); Nikēphoros Bryennios, *Tarihin Özü*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi yayınları, 2008), 97 (II. 19); *Synodicon vetus* (I-IX. yy) Neokaisareia Pontos (John Duffy-John Parker (ed.), *The Synodicon Vetus* (Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1979), 20-21 (27), 24-25 (32)); Ephraim Ainos (XIII-XIV. yy) Neokaisareia Pontos (Ephraim Ainos, *Ephraem Aenii Historia Chronica*, ed. Odysseus Lampsides (Athens: Academia Atheniensis, 1990), 146 (3978-9)).

³⁹ Kōnstantinos Porphyrogennētōs (905-959) döneminde Armeniakon olarak adlandırılan üçüncü Kappadokia'nın yedi şehirden biri Neokaisareia'dır (Kōnstantinos Porphyrogennētōs, *Constantinus Porphyrogenitus De Thematibus et De Administrando Imperio*, ed. Immanuel Bekker (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1840), III/21 (I)).

⁴⁰ Mikhaēl Attaleiatēs (c. 1022–1080) Historia'sında Diogenēs'in Armeniakon Thema'sına kadar ilerlediğini ve Dokeia olarak adlandırılan bir kaleye sığındığını yazar (Mikhaēl Attaleiatēs, *Michaelis Attalioatae Historia*, ed. Immanuel Bekker (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1853), 169; Mikhaēl Attaleiatēs, *Mikhael Attaleiates Tarihi*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi Yayınları, 2008), 173; Mikhaēl Attaleiatēs, *Michaelis Attalioatae Historia*, ed. Eudoxos Th. Tsolakis (Athens: Academia Atheniensis, 2011), 130-1); Mikhaēl Glykas de (XII. yüzyıl) Diogenēs'in Dokeia adında bir kaleyi ele geçirdiğini tekrarlar (Mikhaēl Glykas, *Michaelis Glycae Annales*, ed. Immanuel Bekker (Bonn: Impensis Ed. Weber, 1836), 612 (IV)); Abū'l-Farac (XIII. yüzyıl) Diogenēs'in Dukia Kalesi'ne girdiğinden bahseder (Gregory Abū'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abu'l Farac Tarihi*, çev. Ernest A. Wallis Budge-Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945), I/324); Nikētas Khōniatēs (c. 1155-1217) Historia'sından ise Klitzasthlan'ın (II. Kılıç Arslan) oğlu Roukratinos'a (Rükneddin) Dokeia ve diğer kıyı şehirlerinin idaresinin verilmiş olduğunu öğreniriz (Nikētas Khōniatēs, *Niketate Choniatae Historia*, ed. Immanuel Bekker (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1835), 689; Nikētas Khōniatēs, *Niketate Choniatae Historia*, ed. Jan Louis van Dieten (Berlin: Apud Walter de Gruyter et Socios, 1975), I/521; Nikētas Khōniatēs, *Niketate Choniatae in Historia'sı* (1195-1206), *İstanbul'un Haçlılar Tarafından Zaptı ve Yağmalanması*, çev. Işın Demirkent (İstanbul: Dünya Yayıncılık., 2013), 81; Bîbî (XIII. yüzyıl) Selçuknâmesi'de II. Kılıç Arslan'ın Tokat ve civarı meliki olarak Rükneddin Süleyman Şah'ı görevlendirdiğini yazar (İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi İbni Bîbî'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden*, çev. M. Nuri Gençosman (Ankara: Uzluk Basımevi, 1941), 24); Abū'l-Farac (XIII. yüzyıl) 1277 yılında Pervane'nin Dukia kalesine kaçtığını yazar (Gregory Abū'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abu'l Farac Tarihi*, çev. Ernest A. Wallis Budge-Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950), II/599); 1347 yılında Sivas Metropolitinin hudutları içinde Komada köyü ile diğer Dokian köyü verir (Franz Miklosich-Joseph Müller (ed.), *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi-Sacra et Profana* (Vindobonae: Carolus Gerold, 1860), 257; Paul Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları", çev. Mihin Eren. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 1 (1970), 235); *Danışmendname*'de (XI-XIV. yy) Tokat yani Dükkiye'dir (Necati Demir, *Danışmendname (Eski Türkiye Türkçesi)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2020), 1/125; Necati Demir, *Danışmendname (Türkiye Türkçesi)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2020), 2/106); *Registrum Patriarchatus Constantinopolitani* (Ağustos 1347) (Konstantinopolis Patrikhanesi Kaydı) Komana ve Dokeia, Sebasteia Metropoline emanet edilmiştir ifadesinden Dokeia'nın Tokat olabile ihtimalini daha da artırır (Herbert Hunger vd. (ed.), *Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren*

Diğeri Dazimōn⁴¹ ise Bizans kroniklerine göre Armeniakōn Thema'sında bulunan bir aplēkton'dur.⁴²

Rum Ortodoks Kilisesi ve Ermeni Apostolik Kilisesi'nin kent hiyerarşileri konumuzla bağlantılı olarak analiz edilmiştir. Rum Ortodoks Kilisesi'ne göre Komana ve Trapezous, IX. yüzyıla kadar eparkhia Pontus Polemōniakos'un metropolisi Neokaisareia'ya bağlı piskoposluk kentleridir.⁴³ IX. yüzyıldan sonra ise Trapezous eparkhia Lazika'nın

1337-1350 (Wien: ÖAW, 1995), II/452-453 (160)); Jean-Baptiste Tavernier (XVII. yüzyıl) eserinde Tosya, Tucia olarak yazılmıştır (Jean-Baptiste Tavernier, *The Six Voyages of John Baptista Tavernier, Baron of Aubonne, Through Turkey, Into Persia and the East-Indies* (London: Printed by W. Godbid for R. Littlebury and M. Pitt, 1678), 4; Jean-Baptiste Tavernier, *Tavernier Seyahatnamesi*, çev. Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 50); Ramsay (XIX. yüzyıl) Dokeia'nın Kastamonu'nun güneydoğusundaki Tosya olduğunu kabul eder (William Mitchell Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor, Royal Geographical Society Supplementary Papers* (London: John Murray, 1890), IV/321).

⁴¹ Richard Kiepert haritasının BIV.Jozgad paftasında Tokat'ın altında Dazimon yazmaktadır (Guillaume de Jerphanion, *Carte du Bassin Moyen du Yéchal Irmağ, Ffle II. Niksar, Ffle III. Zile, Ffle IV. Sivas, 1:200,000* (Paris: Henry Barrère, 1913); Wittek'in makalesinde Kiepert'in BIV.Jozgad paftasında Turhal'ın kuzeydoğusunda Dasmana olarak yazdığını belirtir (Paul Wittek, "Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie", *Byzantion* 10/1 (1935), 55 dipnot. 4; Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları", 232 dipnot. 108); Guillaume de Jerphanion'un haritasında Qaz Ova Dazimonitis, Toqad Dazimon yazmaktadır (Richard Kiepert, *Karte von Kleinasien, BIV.Jozgad, 1:400,000* (Berlin : D. Reimer (E. Vohsen), 1914); Paul Wittek belirttiği gibi İbn Bîbî Selçuknâmesi'nde Tokat ile, Kâp, Zile, Barimon ve Kazova'dan birlikte bahseder (İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi İbni Bibî'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden*, 263; Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları", 232); Tokat Dazimōn eşleştirmesini yapan için bk. John George Clark Anderson (1870-1952) (John George Clark Anderson, *A Journey of Exploration in Pontus* (Bruxelles: H. Lamertin, 1903), 68), Ferdinand Brockes (1867- 1927) (Ferdinand Brockes, *Quer durch Klein-Asien. Bilder von einer Winterreise durch das Armenische Notstandsgebiet* (Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 1900), 151), William Mitchell Ramsay (1851-1939) (Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, 329), Franz Cumont (1868- 1947) ve Eugène Cumont (Franz Cumont-Eugène Cumont, *Voyage D'exploration Archéologique dans le Pont et la Petite Arménie* (Bruxelles: H. Lamertin, 1906), 239); Guillaume de Jerphanion Dazimon ve Tokat denkleştirilmesinden vazgeçilmesi gerektiğini söyler (Guillaume de Jerphanion, "Une nouvelle methode en geographie historique? Dazmana-Dazimon?", *Orientalia Christiana Periodica* II (1936), 263).

⁴² İōannēs Skylitzēs (1040-1101) Theophilos zamanında (812-842) Dazimōna adlı bir yere kamp kurduklarından bahseder (İōannēs Skylitzēs, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, ed. Ioannes Thurn (Berlin: Apud Walter de Gruyter et Socios, 1973), 75 (23); İōannēs Skylitzēs, *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, trans. John Wortley (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), 77 (23)); Synekhistai Theophanous Dazimōn savaşını anlatır (Synekhistai Theophanous, *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur*, ed. Michael Featherstone-Juan Signes-Codoñer (Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 182-183 (III. 31)); İōsēph Genesisios (Genesisios Ermeni kökenli Bizanslı yazarlarına verilen ad) (IX. yüzyıl) Dazimōna'da kamp kurulduğunu yazar (İōsēph Genesisios, *Iosephi Genesisii Regum libri quattuor*, ed. Anni Lesmüller-Werner-Ioannes Thurn (Berlin: Walter de Gruyter, 1978), 47 (3.12), 65 (4.14)); Kōnstantinos Porphyrogennētos'a (905-959) göre Dazimōna, Armeniakōn Thema'sındadır (Kōnstantinos Porphyrogennētos, *Constantini Porphyrogeniti Tres Tractatus de Expeditionibus Militaribus imperatoris*, ed. John F. Haldon (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990), 80-81 (A), 124-125 (C 460-493)); Kōnstantinos Porphyrogennētos De Thematis Et De Administrando Imperio, Armeniakōn Thema'sı Dazimōn'dan ve diğer kentlerin tarihçesinden bahseder (Kōnstantinos Porphyrogennētos, *Constantinus Porphyrogenitus De Thematis et De Administrando Imperio*, III/19 (I)).

⁴³ Hieroklēs (VI. yy) Synekdemōs'da Pontike (Dioikēsis), Pontos Polemoniakos (Eparkhia), Neokaisareia (Mētopolis) (Hieroklēs, *Le synekdemōs d'Hiéroklēs. Et L'opuscule Géographique de Georges de Chypre*, ed. Ernest Honigmann (Bruxelles: Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, 1939), 37 (702.4), Komana (Polis) (Hieroklēs, *Le synekdemōs d'Hiéroklēs*, 37 (702.5), Trapezous (Polis) (Hieroklēs, *Le synekdemōs d'Hiéroklēs*, 37 (702.8); Jean Darrouzes, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae, La Géographie ecclesiastique de l'Empire byzantin* (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1981), I/205 notit.1, 209

metropolisi olarak anılmaya başlamıştır.⁴⁴ Notitia'e da Neokaisareia Pontus Polemōniakos'un metropolisi olmaya devam eder,⁴⁵ fakat ona bağlı piskoposluk kenti olan Komana'dan XII. yüzyıldan sonra bahsedilmez.⁴⁶ Ermeni Apostolik Kilisesi'ne göre büyük olasılıkla Eudokia'daki⁴⁷ piskoposluk kurulduğu sırada Kutsal Makam Hromgla'dadır ve ardından da Kilikia Ermeni Krallığı'ndaki Sis'e nakledilmiştir.⁴⁸ 1441 yılında ruhani liderlik Sis'ten Eçmiadzin'e taşınmış, ancak Sis'teki hiyerarşinin Ermeni Kilisesi'ndeki yeri belirlenememiştir.⁴⁹ Kilikia Makamı ile olan bu bağın on yedinci yüzyıla kadar güçlü kaldığı bilinmektedir.⁵⁰ Osmanlı hâkimiyetinde bulunan çeşitli piskoposlukların baş otoritesi "İstanbul Patriği" unvanı altında toplanmıştır.⁵¹ Bu dönemde Patrikhane'nin Sis veya Eçmiadzin'e ruhani bağımlılığı konusu tartışmalıdır.⁵² Uscavanch Piskoposu Uscan adlı bir Ermeni piskoposu ile şahsen tanışan Richard Simon (1638-1712), o piskopostan kesin bilgiler alarak Ermeni piskoposluklarının ve kiliselerinin tam bir listesini toplamıştır.⁵³ Bu listeye göre Tivadavanch veya Surp Anna Manastırı, Eçmiadzin'de⁵⁴ ikamet eden patriğe bağlı Eudokia (Tokat) yakınında bir başpiskoposluk merkezidir ve burası Türklerin yönetim alanında üç piskoposluğa⁵⁵ sahiptir.⁵⁶ Konstantinopolis

notit.1.17, 216 notit.2, 218, 223 notit.2.17, 231 notit.3, 237 notit.3.21, 249 notit.4, 251, 255 notit.4.17, 264 notit.5, 266; Jean Darrouzes, "L'édition des Notitiae episcopatum", *REB* 40 (1982), 219.

⁴⁴ Darrouzes, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, I/284 notit.7.33, 291 notit.8, 303 notit.9.33, 326 notit.10.33, 349 notit.12, 362 notit.13.34, 375 notit.14, 381 notit.15, 388 notit.16, 396 notit.17, 407 notit.18, 413 notit.19, 417 notit.20, 419 notit.21, 421 notit.21.10; Darrouzes, "L'édition des Notitiae Episcopatum", 219.

⁴⁵ Darrouzes, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, I/267 notit.6, 272 notit.7, 279 notit.7.18, 291 notit.8, 299 notit.9.18, 317 notit.10.18, 342 notit.11, 348 notit.12, 358 notit.13.18, 374 notit.14, 380 notit.15, 388 notit.16, 395 notit.17, 406 notit.18, 412 notit.19, 416 notit.20, 418; Darrouzes, "L'édition des Notitiae Episcopatum", 219.

⁴⁶ Darrouzes, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, I/279 notit.7.18, 299 notit.9.18, 317 notit.10.18, 358 notit.13.18; Darrouzes, "L'édition des Notitiae Episcopatum", 219.

⁴⁷ Eli Smith-Harrison Gray Otis Dwight, *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and Into Georgia and Persia, With a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas* (London: G. Wightman, 1834), 42; Charles Texier, *Asie Mineure: Description Géographique, Historique Et Archéologique des Provinces Et des Villes de la Chersonnèse d'Asie* (Paris: Firmin Didot, 1862), 601.

⁴⁸ Barlow Der Mugrdchian, "A Farewell to the Armenians of Eudokia/Tokat", *Armenian Sebastia/Sivas and Lesser Armenia*, ed. Richard Gable Hovannisian (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2004), 271; ԱլսոյաճԷան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց*, 632-633.

⁴⁹ Canan Seyfeli, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 212.

⁵⁰ Mugrdchian, "A Farewell to the Armenians of Eudokia/Tokat", 271.

⁵¹ Matthew (Tokhat), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator*, 51.

⁵² Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği Kuruluşu ve İdari Yapısı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 45.

⁵³ Thomas Yeates, *Indian Church History: An Account Of The First Planting Of The Gospel In Syria, Mesopotamia And India With An Accurate Relations Of The First Christian Missions In China* (London: A. Maxwell, 1818), 49.

⁵⁴ Eçmiadzin Gatoğigosluğu'nun Ermeni Kilisesi'nin kurucusu olarak kabul edilen Surp Krikor Lusavoriç tarafından kiliseyle birlikte kurulduğuna inanılmaktadır (Seyfeli, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*, VII). 1441 yılından önce Sis'te bulunan Surp Krikor Lusavoriç makamı, bu tarihten sonra tekrar Eçmiadzin'e taşınmıştır (Seyfeli, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*, 155).

⁵⁵ Nazianzos, Narzunvanch, Neokaisareia (Richard Simon, *The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations* (London: Henry Faithorne, 1685), 190; Michel Echard, *Histoire de tous les Archeveschez, et Eveschez de l'Univers. Par Tables Géographiques & Chronologiques* (Paris: Chez Florentin et Pierre Delaulne, 1700), 346; Yeates, *Indian Church History*, 68-69)

⁵⁶ Simon, *The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations*, 184, 190; Echard, *Histoire de tous les Archeveschez*, 346; Yeates, *Indian Church History*, 68-69.

Synod'unda (1830) kararlaştırılan bölünmeye göre ise Konstantinopolis Ermeni-Gregoryen Patriği'nin yönetimi altında yirmi altı vekillğe bölünmüş on sekiz tane eparkhia bulunmaktadır.⁵⁷ Eparkhia Eudokia'nın merkezi ise Surp Anna Manastırı'dır.⁵⁸

2. Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın Kuruluşu

Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Mucizeler Manastırı'nın azizleri Hovagim ve Anna'ya ithafen ilgili anı yazılarının önemli bölümleri modern Batı Ermenicesine çevrilmiş ve ona eklemeler yapılmış haliyle 15 Temmuz 1841'de yayımlanmıştır.⁵⁹

Uzun zamandır kutsal ahitimizin yer bulması için anı yazıları yazma arzumuz vardı. Onun önceki yıllardaki kuruluşu, başlangıcı ve yaşanan olaylar hakkında bilgi sahibi olmak için. Fakat maalesef bizden öncekiler bu önemli tarih konusunda oldukça kaygısız olmuşlar ya da herhangi bir şekilde onlar kaybolmaya maruz kalmış. Bizim çok sayıda yaptığımız araştırmalar sonucunda istediğimizi elde etmemiz ve ona ulaşmamız mümkün olmadı. Her açıdan hayal kırıklığına uğradık ve gerimizden gelen nesillerin bizi suçlamaları olasılığını düşünerek ve bu çalışmayı değerli

görerek işe koyulduk, elimizden geldiği kadar yazıda buna olduğu gibi yer verdik./Ve çünkü oranın ilk kuruluşu bize yabancıydı, kitaplarda ve tarihlerde ne bulduysak onları ortaya koyarak, özellikle gözlerimizle ne gördüysek, ne duyduysak o bilgileri burada anacağız...⁶⁰

Karekin Srvantsdyants (1840-1892) *Թորոս Աղբար*'da manastırın kuruluşu ile ilgili bir bilgiye ulaşamadıklarını belirtir.

Bu manastırın kuruluş tarihi ve kökenine dair bilgi bulamadık. Bir anı yazısında birkaç kişi tarafından inşa edildiği yazıyor. Öte yandan manastırı yenileyen İzmirli Kevork Episkopos'tur ve onun bununla ilgili yazısı da



Şekil 2: Kudüslü Vartabed Hagop'un Katkılarıyla İnşa Edildiğinin Yazılı Olduğu

manastırın kapısının üzerine oyulmuştur.⁶¹

Misak Panosyan, bunu anlatacak bir bilir kişinin olmamasından dolayı doğrulanabilir delillerin tamamen eksik olduğunu ve geleneğin aktarılan bilgileriyle

⁵⁷ Matthew (Tokhat), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator*, 51-52.

⁵⁸ Matthew (Tokhat), *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator*, 53; 1848'den 1918'e kadar, Ermeni Piskoposluk merkezlerini, Tokat Ruhani liderlerini takip etmek için bk. Canan Seyfeli, *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)* (Konya-İstanbul-Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019), 201-268.

⁵⁹ Ոսկյան, *Մեթափոխյալի*, 14.

⁶⁰ Խոսրոպի էպիսկոպոս Բեհրիկյան, "Մեր վանքերը", *Տաճար* 23 (4 սեպտեմբեր 1910), 558-559; Ոսկյան, *Մեթափոխյալի*, 14-15.

⁶¹ Մրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 101.

yetinmek zorunda kaldığını söyler.⁶² Manastırın ne zaman kurulduğuna dair net bir bilgi olmasa da gelenekteki anlatılara göre manastırın ithaf edildiği azizlerden yola çıkarak Ermeni manastırı olmadan önce bir Rum manastırı olduğu görüşü öne sürülmüştür. Misak Panosyan (1890-1915) *Արեւելք* gazetesinin 1903 yılı Ağustos-Eylül sayısındaki yazısında, sadece bazı geleneğine bağlı kişilerin bildiği manastırın ilk kuruluşunun, Surp Asdvadzadzin⁶³ veya Surp Dznoğats Diramor⁶⁴ ismiyle Surp Antreas (Andreas)⁶⁵ adlı havariye ithaf edilmiş olduğunu yazmıştır.⁶⁶ Drtdad (Episkopos) Balyan'ın (1850-1923) orijinali 1914 yılında yayımlanan *Հայ Վանդրայք* adlı eserinde manastır kuruluşunun geleneğe göre Tateos (Thaddaios)⁶⁷ ve Partoğimeos

⁶² *Արեւելք*, “Եւրոկիոյ Ս. Զովակիմ Աննայի վանքը” (18.9.1903- 1.10.1903), 5363.

⁶³ Meryem Ana yortusu için bk. Canan Seyfeli, “Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrılar Panteonu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 154.; “S. Hovagim Anna'nın kutlama günü (Aziz Meryem'in Göğe yükselişi bayramından bir sonraki hafta ibadet yeri büyük bir imanlılar topluluğuna ev sahipliği yapardı. Ziyaretçiler Togad'dan, Sepasdia'dan, Zile'den, Hereg'den, Niksar'dan ve daha birçok farklı yerden gelen kişilerden oluşurdu.” (Ալպոյաճեան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց*, 734); Tokat'taki iki Ermeni manastırlarına bağlı olan bağ ile ilgili olarak bk. (Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Mektubü Kalemi Evrakı* [HR.MKT.], No. 211, Gömlek No. 28 (H 24-02-1274); Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Mektubü Kalemi Evrakı* [HR.MKT.], No. 216, Gömlek No. 5 (H 28-03-1274)); Meryem Ana'nın göğe taşınması (Աստվածածնի Վերափոխման) (Ç.N.) (Karin Bal Demir)

⁶⁴ Tanrı'nın annesi Meryem

⁶⁵ Andreas üç synoptik İncil'de (*The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New*, 1611, KJV. Mt.10:2; Mk.3:18; Lk.6:14) ve Elçilerin İşleri'nde (Acts. 1:13) İsa'nın havarileri arasındadır. İsa'nın ilk öğrencilerindendir (KJV. Mt. 4:18; Mk.1:16; Jn.1:40). Pseudo-Epiphanius'un listesi, Stakhys'in Havari Andreas tarafından Thrakē Argypolis'inde Bizans'ın ilk piskoposu olarak atandığından bahseder (Theodor Schermann (ed.), *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum Discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto Alisique Vindicata* (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1907), 120). Pseudo-Epiphanius'un listesi yanlışlıkla Lipsius tarafından Pseudo-Dorotheus'a ait olarak değerlendirilmiştir (Richard Adelbert Lipsius, *Die Apokryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden: ein Beitrag zur Altchristlichen Literaturgeschichte* (Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1883), 1/194; Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), 173). Schermann ise el yazması Parisinus Graecus 1115'i Kypr. Epiphanius'a atfedilmiştir (Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, XVI). Max Bonnet tarafından 1894'te yayımlanan “Martyrium sancti Apostoli Andreae” Andreas ve Stakhys'in hikâyelerini içerir ve Narratio olarak adlandırılır (Max Bonnet, “Martyrium Sancti Apostoli Andreae”, *AnBoll* 13 (1894), 358). Andreas'ın seyahatlerinin daha ayrıntılı bir açıklamasını vermesi nedeniyle Pseudo-Epiphanius'un yazısını Narratio'dan daha erken saymak mümkündür (Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, 171-175). Pseudo-Epiphanius'a dayanan Havari Andreas'ın Byzantion Kilisesi'nin kurucusu olduğu fikri, IX. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, 179; Turhan Kaçar, “Konstantinopolis Kilisesi'nin Kuruluşu: Mitoloji ve Tarih”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 14 (2008), 118, 126). Ayrıca bk. Francois Halkin (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957), 1/29-33 (93-108c); Francois Halkin (ed.), *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1969), 21-22 (94-102b); Francois Halkin (ed.), *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984), 20-21 (94-108); Paul Peeters (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1910), 12-13 (48-54); Societas Bollandistarum (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1898-1901), 1/71-73 (428-442); Societas Bollandistarum (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis. Supplementi Editio Altera Auctior* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1911), 20-21 (428-442c); Hippolyte Delehaye (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1902), 265-266.

⁶⁶ *Արեւելք*, “Եւրոկիոյ Ս. Զովակիմ Աննայի վանքը”, 5363; Ալպոյաճեան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց*, 734.

⁶⁷ Thaddaios İsa'nın havariden biridir ve bu ad yalnızca Matthaïos ve Markos İncillerinde geçer (KJV. Mt.10:3; Mk.3:18). Thaddaios'un Ermeni Kilisesi ile ilişkilendirilmesi ilk olarak Eusebios'un *Ekklesiastika Historia* (IV. yüzyıl) adlı eserindeki Thaddaios ve Kral Apkar efsanesinden kaynaklanır ve bu eserde İsa ile Kral Apkar arasındaki mektupların Edessa'nın arşivlerinden alınarak Süryaniceden çevrildiği, bununla beraber bu mektuplara Süryanice dilinde, İsa'nın göğe yükselişinden sonra on iki havariden biri olan Thōmas'ın

(Bartholomaios)⁶⁸ adlı havarilere adandığını aktarır.⁶⁹

(Ioudas), Apkar'a yetmişlerden biri olan Havari Thaddaios'u gönderdiği ile ilgili bir metnin de eklendiği kaydedilmiştir (Eusebios, *Eusebius The Ecclesiastical History*, trans. Kirsopp Lake (London-New York: William Heinemann-G. P. Putman's Sons, 1926), 1/84-97 (1. 13); tarihlendirme ile ilgili bk. intro. xix-xxvii). *Addai Doktrini* (IV-V. yüzyıllar) adlı eserde ise İsa'nın göğe yükselmesinden sonra Thōmas (Ioudas) yetmiş iki havariden biri olan Havari Addai'yi Apkar'a gönderdiği yazar (George Phillips (ed.), *The Doctrine of Addai, the Apostle* (London: Trubner & Co of Ludgate Hill, 1876), 5). Addai Doktrini V. yüzyılda Süryaniceden Ermeniceye çevrilmiş ve bunun yazarlığı ise Labubna adlı kişiye atfedilmiştir (Michael Hollerich, *Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers* (Oakland, CA: University of California Press, 2021), 125). Labubna da Addai'yi yetmiş iki havariden bir olarak kaydeder (Labubna, *Lettre d'Abgar, Ou Histoire de la Conversion Des Édesséens*, trans. Ğevont Alişan (Venise: Imprimerie Mekhitariste de S. Lazare, 1868), (14)). Movses Khorenatsi Apkar'ı Ermenilerin kralı olarak tanımlar ve Thaddaios yetmiş altı havariden biridir (James Donaldson-Alexander Roberts (ed.), *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), VIII/704-706). Thaddaios genellikle Ioudas (Judas) olarak tanımlanır (Lk. 6:16; Jn.14:22; Acts. 1:13). Baudouin de Gaiffier tarafından 1960'larda keşfedilen ve onun tarafından VII. yüzyıla tarihlenen Latince bir havari listesi olan Breviarium Apostolorum'da Ioudas'ın Armenia'nın Nerito şehrine gömüldüğü kaydeder (Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, 211); Michel van Esbroeck, "Une Liste des Apôtres dans le Codex Géorgien 42 d'Iviron", *AnBoll* 86/1-2 (1968), 147; Valentina Calzolari, *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy Aux Origines Du Christianisme Arménien* (Turnhout: Brepols, 2011), 106). Mağakya Ormanyan, Tateos'un görev süresini Hayots Yekeğetsin'de 35-43 yılları arasına, Azgapatum'da ise 43-66 yılları arasına tarihler (Մաղաքիա Օրմանեան, *Հայոց Եկեղեցին և իր պատմությունը, վարդապետությունը, վարչությունը, բարեկարգությունը, արարողությունը, գրականություն, ու ներկայ կացությունը* (Գոստանդնուպոլիս: Վ. և Ն. Տեր-Ներսեսեան, 1912), 21; Մաղաքիա Օրմանեան, *Ազգապատում: Հայ ուղղափառ Եկեղեցու անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած* (Գոստանդնուպոլիս: Վ. և Ն. Տեր-Ներսեսեան, 1912), 1/ժԳ). Ayrıca bk. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, II/264-266 (1702-1705); Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 177 (1704-1704d); Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 199-200 (1704-1704m); Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, 250-251 (1141-1147); Societas Bollandistarum, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis*, I/667, II/1160 (8011); Delehay, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 755-756; Seyfeli, *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*, 37.

⁶⁸ Bartholomaios İsa'nın on iki havarisinden biridir (KJV. Mt.10:3; Mk.3:18; Lk. 6:14; Acts.1:13). Kaisareialı Eusebios göre Pantainos (II. yüzyıl) Hindistan'a gittiğinde orada Matthaos İncil'i bulmuştur; Bartholomaios onlara vaaz vermiş ve İbrani harfleriyle yazılmış Matthaos İncil'ini bırakmıştır (Eusebios, *Eusebius The Ecclesiastical History*, 1/462-463 (1.5.10)). Movses Khorenatsi (V. yüzyıl) Apkar'ın ölümünden sonrasında Ermenistan krallığı ikiye bölündüğünü; Edessa'da Apkar'ın oğlu Ananoun ve Ermenistan'da kız kardeşinin oğlu Sanadrug'un hüküm sürdüğünü aktarır. Babasının erdemlerini miras almayan Sanadrug'un hükümdarlığı sırasında Havari Bartholomaios Ermenistan'a geldiğini yazar (Donaldson-Roberts, *Ante-Nicene Fathers*, VIII/706). Kral Sanadrug'un yirmi dokuzuncu yılında Bartholomaios Ermenistan'a gitmiştir ve Thomas, Bartholomaios'a Ermenistan'ı ihmal etmemesini, Thaddaios'un bulunduğu her yerde vaaz vermesini yazmıştır (George Bayan (ed.), *Le Synaxaire Arménien de Ter Israël, V. Mois de Kalotz* (Paris: Firmin-Didot, 1924), I/25-26). Breviarium Apostolorum'da havari Bartholomaios, Lykaonia'da vaaz vermiş ve Ermenistan'ın büyük bir şehri olan Albanopolis'te barbarlar tarafından canlı canlı derisi yüzdüldüğü ve Kral Astrages'in emriyle başı kesildiğini aktarmıştır (Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae*, 209-210). Bartholomaios'u kapsamlı bir şekilde inceleyen Michel van Esbroeck'e göre, Bartholomaios'un Ermenistan'daki vaazıyla ilgili bize ulaşan en eski belgedir (Esbroeck, "Une Liste des Apôtres dans le Codex Géorgien 42 d'Iviron", 147; Calzolari, *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy*, 106). Mağakya Ormanyan, Bartholomaios'un görev süresini Hayots Yekeğetsin'de 44-60 yılları arasına, Azgapatum'da ise 60-68 yılları arasına tarihler (Օրմանեան, *Հայոց Եկեղեցին և իր պատմությունը*, 21; Օրմանեան, *Ազգապատում, ժԳ*). Ayrıca bk. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I/81-82 (227-232f); Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 39 (226z-232b); Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 226z-232b (41); Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, 37-39 (152-159); Societas Bollandistarum, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis*, I/150-152 (1001-1014); Societas Bollandistarum, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis. Supplementi Editio Altera Auctior*, 43 (1002-1013); Delehay, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 743-744.

⁶⁹ Տրդատ Պալեան, *Հայ Վանդրայք* (Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2008), 104; Ալկոյաճեան, Պատմություն Եւրոկիոյ Հայոց, 734.

Arşag Alboyacıyan (1879-1962) 1952 yılında basılan *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց* adlı kitabında manastırın ilk olarak Ortodoks Rum ya da Ortodoks Ermeniler tarafından inşa edildiğini yazmaktadır.

Bu manastır, Surp Parseğ⁷⁰ veya onun ardından gelen halef selefleri tarafından aynı dönemlerde orada yaşayan Ortodoks olması şartıyla Ermeni ve Yunan kökenli olan Hıristiyan halk için Iris Vadisine (manastır olarak) inşa edilmiştir. Kiliselerin Antreas adlı havari tarafından kurulmuş olması geleneği, önceden Yunan kuruluşu olma olasılığını düşündürür, çünkü Ermeniler için Tateos ve Partoğimeos adlı havarilerin sahip olduğu vasıf, Yunanlarda Antreas için geçerlidir.⁷¹

Hamazasb Osgyan (1895-1968) 1962 yılında basılan *Մերաստիայի, Խարրերդի, Տիարպէրիի եւ Տրապիզոնի նահանգներու վանքերը* adlı manastırlar ile ilgili eserinde manastırın önceden bir Rum kurumu olduğu ile ilgili geleneği tekrarlar.

Gelenek, Hovagim-Anna Manastırının kurucularının Tateos ve Partoğimeos ve aynı şekilde Antreas adlı havarileri olarak beyan eder. Bunun da, önceden gelen bir Yunan kurumu olabileceği düşünülüyor. Andreas adlı havarinin kurucu olması geleneği bu görüşü destekliyor.⁷²

Manastırın el değiştirmesi ile ilgili en ilginç bilgiler ise Arşag Alboyacıyan'ın *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց* adlı kitabında yer almaktadır. O manastırın en erken XI-

⁷⁰ Surp Parseğ (Hagios Blasios) Hristiyanlar onu Kappadokia'daki Sebasteia'ya piskopos olarak seçmişlerdir; Diocletianus'un (284-305) zulmü nedeniyle piskopos olduktan sonra bir mağarada keşiş hayatı sürdürmüştür; mucizelerinden en önemlisi bir kadının, boğazına balık kılçığı takılan oğlunu ayağa kaldırmış olmasıdır; bölgenin prensi, Hagios Blasios'u onun tanrılarına inanmayı kabul etmediği için onu öldürmüştür; Hagios Blasios ölmeden önce Rabbine, boğaz rahatsızlığı veya başka bir hastalığından dolayı yardıma ihtiyacı olanları duyabilsin ve tedavi edilip iyileştirilmeyi hak etsin diye dua etmiştir (Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea Vulgo Historia Lombardica Dicta: Ad Optimorum Librorum Fidem*, ed. Johann Georg Theodor Grässe (Leipzig: Librariae Arnoldianae, 1850), 167-169); Aetios Amidēnos (V. ve VI. yüzyıllar) Hagios Blasios'un boğulma tedavisi üzerine yazmıştır (Aetios Amidēnos, *Aetii Amideni Libri Medicinales*, ed. Alexander Olivieri (Berlin: Aedibus Academiae Litterarum, 1950), 488 (VIII.54); Marco Polo (1254-1324) *IL Milione* adlı eserinde Sevasta (Sebastai) Hagios Blasios'un görkemli şehitlik tacının bulunduğu yerdir (Marco Polo, *IL Milione. Secondo IL Testa della "Crusca", Reintegrato con Gli Altri Codici Italiani*, ed. Dante Olivieri (Bari: Gius Laterza & Figli, 1912), 16 (XV (XXI)) ms. della Biblioteca civica di Padova, segn. CM, 211 (veneto); (Marco Polo, *The Travels of Marco Polo the Venetian*, ed. Ernest Rhys (London-New York: J.M. Dent & Sons, Ltd.,- E.P. Dutton & Co., 1914), 33 (III)); Parunag Bey Feruhan (1824-1868) eserinde Hagios Blasios'un şapeli Medrese Mahallesi'nde bir Dajig'in bahçesinde olduğunu ve bu şapelin Hıristiyanlar hatta Dajigler tarafından ziyaret edildiğini yazar (Ֆերուհեան, *Ճանապարհորդութիւն ի Բարբելոն ընդ Հայաստան*, 19); Karekin Srvantsdyants (1840-1892) Toros Ağpar'da bir Türk'ün evindeki Hagios Blasios'un mezarının baş tarafına dikilmiş, hacıların su içmesi için içine su doldurulan bir çukur bulunan, yuvarlak bir taştan yarım sütun bulunduğunu ve ziyaretçilerin boğaz veya göz ağrısı çeken veya boğazlarına kemik kaçırmış Ermeniler ve Türkler olduğunu kaydeder (Մուսնաձեւանց, *Թորոս Աղբար*, 155); ayrıca Ğugas İnciyan (1758-1833) *Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի* adlı eserinde Dajiglerin bunu "Boğaz Evliyası" olarak andıklarını aktarır (Բնձիճյան, *Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, Ասիոյ, Եւրոպիոյ, Աֆրիկոյ եւ Ամերիկոյ*, 286); Pagan olan ailesi kimine göre Grek kimine göre ise Ermeniydi (Arman Çuhacıyan, *Uluslararası Üne Sahip Sivaslı Aziz Vlas*, çev. Arusyak Özfuruncu (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2004), XXV-XXVI); Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I/97-98 (276-277k); Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 44 (276-277e); Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*, 46-47 (276-277e); Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, 44 (183); Societas Bollandistarum, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis*, I/204-205 (1370-1380); Societas Bollandistarum, *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis. Supplementi Editio Altera Auctior*, 56-57 (1370-1380d); Delehay, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 458.

⁷¹ Ալպոյաձեւան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոց*, 735.

⁷² Ոսկյան, *Մերաստիայի*, 12-13.

XII. yüzyıllarda Danişmend veya Selçuklu Sultanı'nın izniyle bir Ermeni manastırı olarak var olmuş olabileceğini belirtir.

Sonuç olarak birbirine karşı savaşan⁷³ iki müteakip gelenek de, zaten kendi içinde bütünsel değildir. Bize bir şeyler anlatır. Bu eski kuruluş hep halkın kalbinde ve aklında yer edinmişti, Ermeniler fırsatını bulduklarında elbette ki ona her şekilde sahip çıkmışlardır (hangi şekilde veya ne zaman olduğu bilinmese de). Güvenli bir şekilde S. Hovagim Anna Manastırı, Danişmend veya Selçuk Sultanı'nın izniyle has Ermeni manastırı olarak var olmaya en erken 11. ve 12. yüzyılda başlamış olabilir; yabancıların şahsi manastırı veya yerel kutsal bir ibadet yeri ya da tamamıyla yeniden inşa edilmiş şekilde olduğu varsayılıyor.⁷⁴

Ermeni tarihi içinde hiçbir yere yerleştirilmese de ötekinin kimlik unsurları çerçevesinde Ermenilerle Danişmend Gazi'nin ortak atadan geldiği inancına değinmek gerekir. Kökeni hakkında çağdaşı tarihçilerin yazdıkları esas alınarak birbirinden çok farklı tezler ortaya atılmış olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁵

Nihayetinde Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın birçok kez yıkıldıktan sonra yeniden inşasına dair net bilgiler ancak XV. yüzyıldan itibaren bize ulaşmaya başlar. Bu ibadet yeri 1479 yılında zanaatkâr Kudüslü Vartabed Hagop'un katkılarıyla ve Manastır müteveffa Başepiskopos Krikor'un, Gatoğigos Garabed'in anısına inşa edilmiştir.⁷⁶ (Şekil 2)

⁷³ Karşı olan anlamında kullanılmıştır. (ÇN)

⁷⁴ Ալլպօրաճեան, Պատմութիւն Երրորդի Հայրոց, 735.

⁷⁵ Madteos Urhayetsi (XII. yüzyıl) eserinde Danişmend Gazi'nin kökeni ile ilgili ifadeler "...Sivas'ın ve bütün Rum memleketinin sahibi bulunan İranlı Emîr Danişman..." (Madteos Urhayetsi, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), çev. Hrnt D. Andreasyan (Ankara: TTK, 1987), 204 (II/CLXVII)) ve "...Ermeni aslından olup Roma memleketinin büyük emîri bulunan Danişman öldü..." (Madteos Urhayetsi, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), 225 (III/CLXXXIII)) geçer.; Mikho'el Süryoyo (Süryani Mikhael) (XII. yüzyıl) eserinde Tanouşman adlı bir Türk emîri (Mikho'el Süryoyo, *Suryani Patrik Mihail'in Vakainamesi* (1042-1195), çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul, 1944), II/30 (IX), Mikho'el Süryoyo, *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche* (1166-1199), trans. Jean Baptiste Chabot (Paris: Ernest Leroux, 1905), III/173 (XV.IV), Danişman adlı bir emîr Türkler'in arasından çıkıp (Ermenice olan metinde) (Mikho'el Süryoyo, *Suryani Patrik Mihail'in Vakainamesi*, II/31 (IX)) şeklinde yazar ve Türklerin onu Theдали'deki esirler arasına götürdüklerinden ve Müslüman yaptıklarından bahseder (Haçlı külliyyatında) (Eduard Dulaurier, *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Arméniens* (Paris: Imprimerie Royale, 1869), I/324); 'Izz al-Din ibn Şeddâd (İbn Şeddâd) (XIII. yüzyıl) göre Süleyman bin Kutalmış'ın dayısı Gümüştekin'dir (İbn Şeddâd, *Description de la Syrie du Nord: Traduction annotée de Al-A'Laq al-ḥaṭira fi ḍikr umarâ' al-Şâm wa l-Ġazira*, trans. Anne-Marie Eddé-Terrasse (Damas : Institut Français de Damas, 1984), II) ve Rabia Uçkun adlar ile ilgili farklı fikirler savunur (Rabia Uçkun, "Melik Danişmend Gazi'nin Tarihi ve Efsanevi Şahsiyeti Üzerine", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2/2 (1998), 260); Nikētas Khōniatēs eserinde Melik Muhammed'in menşeinden Persarmenios Tanismanios şeklinde bahseder (Nikētas Khōniatēs, *Nicetae Choniatae Historia*, 27, Nikētas Khōniatēs, *Nicetae Choniatae Historia*, I/19 (27), Nikētas Khōniatēs, *Historia* (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), çev. Fikret Işiltan (Ankara: TTK, 2020), 13 (27)); Danişmendname'de Danişmend Gazi'nin kökeni Battal Gazi'ye dayanmaktadır (Demir, *Danişmendname* (Eski Türkiye Türkçesi), I/47; Demir, *Danişmendname* (Türkiye Türkçesi), 2/65); Danişmend Gazi'nin kökeni ile ilgili birbirinden çok farklı görüşler bulunmaktadır (Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasi Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye* (1071-1328) (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996), 118-122; İsmail Hami Danişmend, *Tarih Kurumuna Açık Mektup* (Türk Kahramanlarına Ermenilik İsnadı Münasebetiyle) (İstanbul: İnanç Yayınları, 1945), 10-14); Irene Melikoff (ed.), *La Geste de Melik Danişmend: étude Critique du Danişmendnâme* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1960), I/103-106; Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri*, ed. Refet Yinanç (Ankara: TTK, 2013), I/170-171).

⁷⁶ Ուղլաւ, *Մէրաւոսիայի*, 12; "Manastırın içinde büyük özenle gösterilerek korunan güzel ve sanatsal çift kanatlı bir oyma kapı yer alıyor. Büyük ihtimalle eski kiliseye ait olduğu düşünülen kapının üzerinde şu yazılar yer alıyor. (Kapının üzerindeki yazıtta yer alan yazı; 1479 yılında bu ibadet yeri zanaatkar Kudüslü

Ğevont Dosebetsi'nin kronolojik sıralamasında 1567'de Surp Hovagim ve Surp Anna'dan söz eder.⁷⁷ Sdepanos Tokhatetsi bir şiirinde oranın iyi durumda olduğundan bahseder.⁷⁸ Bu şiir 1596 ile 1604-1617 yılları arasında yazılmış olmalıdır.⁷⁹ Simeon Lehatsi 1613 ve 1614 yılları arasında Eudokia'yı ziyaret etmiş fakat Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'ndan bahsetmemiştir.⁸⁰ Kıdemli Tavit (Yerets) 1651 yılında orayı ziyaret etmesine rağmen manastır hakkında bilgi vermez.⁸¹ Eudokialı bir badgerahanın İncil'inde 1654'de Ğayamahali kilisesinin ve Surp Anna'nın inşa edildiği ve 1659'da Surp Anna'nın yenilendiği yazmaktadır.⁸² 1659'da güney bölgelerinden gelen vali Çarzbleu Paşa, bu kutsal ziyaret yerini temelden sökerek yerle bir eder.⁸³ Manastır 1720'de aydınlık ve gösterişli khoranlarıyla, kullanışlı odalarıyla, bütün halkın yardımıyla ve çalışkan Papaz Mardiros'un önderliğinde tekrardan yenilenir fakat üç sene sonra farklı ırklardan kişiler toplanarak manastıra gidip her şeyi talan etmişlerdir ve Temmuz ayında parçalayamadıkları tüm binaları da yakmışlardır.⁸⁴ Papaz Mardiros şahsi olarak şehre, kralın yanına giderek yeni bir ferman çıkartır ve bu fermanla Kutsal Manastır eskisine göre çok daha gösterişli bir şekilde yeniden inşa edilir.⁸⁵ Son olarak Kutsal Manastır o haliyle yüz yıldan fazla ayakta kalsa da Srpazan Hayr Kevork Başepiskopos zamanında artık yıkık haldedir, 1827 yılında meydana gelen şiddetli bir deprem ile birlikte tamamen harap olmuştur. Depremi takip eden sene Nisan 1828'in başlarında inşaat başlamış ve Eylül ayının sonunda tamamlanmıştır.⁸⁶

Vartabed Hagop'un katkılarıyla inşa edildi. Manastır müteveffa Başepiskopos Krikor'un, Katolikos Garabed'in anısına inşa edilmiştir." bk. Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 12; Batı Ermenice metinden Karin Bal Demir tarafından çevrilmiştir.

⁷⁷ Գյուտ Աղանյանց, *Դիւան Հայոց Պատմութեան, Գիրք Ժ*: (Թիֆլիս: Ելէքտր. Տպ. Ն. Աղանեան, 1912), 502.

⁷⁸ Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 13.

⁷⁹ Ներսես Ալիկյան, *Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, Ազգային մատենադարան ՂԲ*: (Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1921), 132; Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 13; Hovhannes Vosgeperan ile ilgili şiiri 1596'da yazmıştır (Ղևոնդ Ալիշյան, "Խօսանկն Եկեղեցոյ յանապատս Հայոց", *Բազմավեպ* 23/6 (1865): 187 dipnot 1).

⁸⁰ Simeon Lehatsi (1584-1639) iki Ermeni manastırından bahseder. Bunlar Surb Andon (Khazōva [Has-ova] ovasının yanındaki dağların tepesindedir.) ve K'ēmēr olarak adlandırın Surb Anartsat' (Şehrin içindedir.) manastırlarıdır. bk. (Simeon Lehatsi, *The Travel Accounts of Simeon of Poland*, trans. George A. Bournoutian (Costa Mesa CA: Mazda Publishers, 2007), 168).

⁸¹ Հակոբոս Տաշյան, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց. Մատենագիտական ցանկեր* (Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1895), 841; Բաբգէն Աթոռակից Կաթողիկոս, *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից* (Աթիլիս: Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1957), 642; Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 13.

⁸² Աղանյանց, *Դիւան Հայոց Պատմութեան*, 377.

⁸³ Աղանյանց, *Դիւան Հայոց Պատմութեան*, 377; Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 15.

⁸⁴ Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 15-16; Աղանյանց, *Դիւան Հայոց Պատմութեան*, 377.

⁸⁵ Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 16.

⁸⁶ Nuljyan, *Սեբաստիայի*, 16-17; 24 Temmuz 1827 ve 22 Eylül 1827 tarihli Hatt-ı Hümayunlarda manastırın tamiri ile talepler yazar (BOA, HAT, No. 1025, Gömlek No. 42739 (H 29-12-1242); BOA, HAT, No.1025, Gömlek No. 42746 (H 01-03-1243), fakat arşivlerde bu talebe cevaben bir belgeye rastlanmamıştır; Sinan Çakmak tarafından Osmanlıca metinden çevrilmiştir; O dönemde Manastırın kapısı üzerindeki bir yazıtın bahsedilir ve bu yazıtaki tarihler Osmanlı arşivlerindeki belgeleri destekler niteliktedir. "Tanrının lütfuyla Kutsal yemine dayanarak; odaları, onu çevreleyen duvarları ve dış yapıları –Başepiskopos Kevork döneminde, oranın halkı, din adamları birliğinin çalışmaları ve Tanrı'yı yüceltmek maksadıyla yenilendi. Yenileme

Manastıra ait hiçbir yapı kalıntısı günümüzde tespit edilememiş olsa da konu ile ilgili Ermeni kaynaklarından, son inşasından sonra manastırın kilisesi ve yapıları hakkında bilgi ediniriz. Bağların sonlandığı tepenin üstüne inşa edilmiş manastır duvarlarla çevrilidir ve manastırın kuzeye ve batıya açılan iki kapısı bulunur.⁸⁷ Manastırın taştan yapılmış ibadet yeri⁸⁸ küçük olmasına rağmen aydınlıktır.⁸⁹ İbadet yerinin gaviti kubbe ile örtülüdür;⁹⁰ burada manastırı inşa eden Episkopos Kevork'un ve manastırın dini önderliğini yürüten Rahip Kalust Boncukyan'ın koyu renkli mermerden yapılmış mezarları bulunur.⁹¹ (Şekil 3; Şekil 4)



Şekil 3: Belgelere Göre Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın Rekonstrüksiyonu

İbadet yerinin güney tarafında on iki odalı birliğin bölümü mevcuttur ve çatı katındaki iki odasından şehrin bağları ve Kazova'nın güzel manzaraları (sıradağlar ve İris) görülmektedir. Burada küçük bir bahçe, bir çeşme, yeşil çalılar ve üzüm asmaları bulunmaktadır; ibadet yerinin kuzey tarafında öğretmen odası ve sınıflar için iki köşesinde odaların yer aldığı düzenli bir okul binası⁹² inşa edilmiştir; bununla beraber aynı tarafın iç kısmında mutfak ve kiler yer alır; mutfağın kapısının yanında bir kaynaktan su akar; içeride, ukhdavordan⁹³ yatak odalarına kadar uzanan oldukça geniş bir ambar bulunmaktadır; birliğin ve ukhdavor yatak odalarının üst kısmında, buranın doğu kısmında köşede tahtadan yapılmış bir çan kulesi, tepesinde demirden haçıyla yukarıya uzanmaktadır.⁹⁴ (Şekil 5)

çalışmaları 1828 yılında Nisan ayında başladı ve Eylül sonunda tamamlandı" *Բիզանդիոն*, "Եվրոպիոյ Հայ վանքերի Յովակիմ Աննայի վանք" (25.12.1900), 1286.

⁸⁷ Մրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 99; Osgyan kuzey ve güneyde iki girişi bulunduğunu yazar (Ռսկյան, *Սերաստիայի*, 11); Srvantsdyants batıya açılan kapının demirden olduğunu belirtir (Մրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 99).

⁸⁸ Srvantsdyants kilise yerine ibadet yeri (Տաճար) yani dajar ifadesini kullanır.

⁸⁹ Բիզանդիոն, "Եվրոպիոյ Հայ վանքերի Յովակիմ Աննայի վանք", 1286; Ռսկյան, *Սերաստիայի*, 11.

⁹⁰ Ռսկյան, *Սերաստիայի*, 21.

⁹¹ Մրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 102; Ռսկյան, *Սերաստիայի*, 19.

⁹² Osgyan, Cemaran adı verildiğini belirtir (Ռսկյան, *Սերաստիայի*, 21).

⁹³ İbadete gelenler anlamındadır (Ç.N. Karin Bal Demir).

⁹⁴ Մրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 99-100.



Şekil 4: Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı⁹⁵



Şekil 5: Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı⁹⁶

Güney tarafında tek katlı ve on dört odalı ukhdavor bölümü vardır ve bu yapının avlusunda akan bir pınar, bir havuz ile gül ağaçları bulunmaktadır; manastırın büyük kuzey kapısına karşı ahırlar ve “Çiftlik” olarak adlandırılan bir ev yapılmıştır; ahırların ötesinde ve onun hemen yanında rahiplerin mezarları⁹⁷ yer alır; asıl ahır dağın üst

⁹⁵ Պալեան Տրդատ, Հայ վանորայր ի Թուրքիա (Իզմիր: Տպագրութիւն Բեշիշեան, 1914) akt. Boğos Natanyan, *Sivas 1877*, ed. Arsen Yarman (İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2008), 321.

⁹⁶ Ալպոյաճեան, *Պատմութիւն Եւրոկիոյ Հայոյ*, 731.

⁹⁷ Srvantsdyants acı bir şekilde haçkarların çöple kaplandığına; koyunların orada geviş getirdiklerine, otları yediklerine ve uzandıklarına şahit olduğunu anlatır (Սրուանձտեանց, *Թորոս Աղբար*, 100).

kısımındadır; manastırın doğu ve kuzey surları tarafından çevrelenen bir bahçesi ve yirmi beş parça tarla bulunmaktadır.⁹⁸



Şekil 6: Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın Muhtemel Konumu

Manastırın haritada gösterilen iki yerden birinde yer alması mümkün olsa da, onun planı göz önünde bulundurulduğunda büyük ihtimalle Girgeros Düzü olarak gösterilen yerde olmalıdır. Konumu, bu araştırmanın ana konusu olan kimlik tartışmasında önemli bir parametredir, çünkü Aydınca köyüne, yani bir Rum manastırına çok yakındır. (Şekil 6)

Sonuç

Bu çalışmada, Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın kuruluş anlatılarını analiz etmek için Max Weber, Everett Cherrington Hughes ve Fredrik Barth'in etnik grup tanımlarından yola çıkarak bir kuram önerilmektedir. Bu kuram, kolektif siyasal eylem sonucu ortaya çıkan etnik grubun, ötekini tanımlayarak kendi tanımının sınırlarını çizdikten sonra, etnik kimlik unsurlarının bazılarını onu oluşturan gruplardan direkt alırken bazılarını da tasarladığı; ortak köken inancı ve gelenek gibi tasarlanan unsurların onları oluşturan gruplardan izler taşıdığı yönündedir. Geleneğin ötekinden izler taşıması için kimlik unsurlarından en az birinin ötekiyle ortak olması gerektiği tezinden hareketle yapılan analizler temelinde ötekinin anlatıdaki rolüne dair çıkarımlar şu şekilde sıralanabilir:

Bunlardan ilki, geleneğin anlatısını tasarlayanların bazı kimlik unsurlarını doğrudan öteki olarak tanımladıklarından almasıyla ilgilidir. Manastırın havari Surp Antreas tarafından kurulduğu inancı, öteki olan Rum Ortodokslardan kaynaklanır. Bu durum, bu bölgede yaşayan etnik köken ve dini inancını Rum Ortodokslardan, dillerini ise öteki olarak tanımlanan Ermenilerden alan Hay-Horomları akla getirir. Manastırın Hay-Horomlar ile Apostolik Ermeniler arasında el değiştirmiş olması ve geleneğin devam

⁹⁸ Մրուանձուեանց, Թորոս Աղբաթ, 99-101.

ettirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu manastırın eskiden bağlı olduğu Rum manastırının bulunduğu Geksi'de Ermenilerin yaşadığının belirtilmesi bunun en önemli ispatıdır. Bu bölgeyi analiz ederken, birçok etnik grubun kimlik unsurlarının birleşiminden oluşan grupların varlığını dikkate almak önemlidir. Bu durum şimdiye kadar göz ardı edilmiştir. Özellikle Hay-Horomların varlığına ilişkin araştırmaların altı çizilmelidir. İkincisi ise, anlatıyı tasarlayanların, öteki olarak nitelendirdikleri ile ortak bir ataya sahip oldukları inancıdır. Surp Hovagim ve Surp Anna Manastırı'nın Rumlar ve Ermeniler arasında el değiştirmesi ile ilgili olarak Arşag Alboyacıyan, Dânişmend veya Selçuk Sultanı'nın izniyle bunun en erken XI. ve XII. yüzyılda olabileceği görüşüne yer verir. Gelenekteki bu anlatıya bakılırsa, Dânişmendliler veya Selçuklular öteki olsa bile muhtemelen Ermeniler kendi ve onları ayıran sınırları çok net bir çizgiyle ayırmamışlardır. Dânişmend veya Selçuklu dönemlerinde yaşamış kronikçiler Madteos Urhayetsi, Mikho'el Sūryoyo ve Nikētas Khōniatēs doğrudan ya da dolaylı olarak Ermeniler ile Dânişmend Gazi arasında ortak atalar ilişkisi kurarlar. 'Izz al-Dīn ibn Şaddād'a (İbn Şeddād) göre Süleyman bin Kutalmış'ın dayısı Gümüştekin olması nedeniyle bu ilişki Selçuklularla da kurulabilir. Sonuçta, tasarlayanların öteki ile ortak atalara sahip oldukları inancı anlatının tasarımını etkilemiş görünmektedir.

Sonuç olarak, Surp Hovagim ve Surp Anna manastırı geleneğinin, Hay-Horomların yanı sıra ortak bir ata inancını paylaştıkları diğer grupların da izlerini de içeren anlatısı, manastırı öteki olarak adlandırdıkları Hay-Horomlardan miras alan Apostolik Ermeniler tarafından IX. yüzyıldan sonra tasarlanmış olmalıdır.

Kaynakça | References

- Açikel, Ali. *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of the District (kaza) of Tokat (1574-1643)*. Manchester: The University of Manchester, Doktora Tezi, 1999.
- Açikel, Ali. "Tanzimat Döneminde Tokat Kazasının İdari ve Nüfus Yapısındaki Değişiklikler (1839-1880)". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (Aralık 2003), 253-265.
- Açikel, Ali. "Tokat Sancağının İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1907)". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (Temmuz 2004), 331-359.
- Aetios Amidēnos. *Aetii Amideni Libri Medicinales*. ed. Alexander Olivieri. V-VIII Volumes. Berlin: Aedibus Academiae Litterarum, 1950.
- Ammianus Marcellinus. *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum Libri qui Supersunt*. ed. Wolfgang Seyfarth. II Volume. Leipzig: B.G. Teubner, 1978.
- Anastasiadis, Yorgos I. "Ermenice Konuşan Rumlar Hay-Hurumlar". *Toplumsal Tarih Dergisi* 156 (2006), 38-43.
- Anderson, John George Clark. *A Journey of Exploration in Pontus*. Bruxelles: H. Lamertin, 1903.
- Aulus Hirtius. *Caesar, Alexandrian, African and Spanish Wars*. trans. A. G. Way. London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1955.
- Bardizaktsi, Vahan vd. *Palu-Harput 1878 Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler, Raporlar*. ed. Arsen Yarman. I-II Cilt. İstanbul: Derlem Yayınları, 2010.
- Barth, Fredrik. "Giriş". çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan. *Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*. 11-40. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2001.
- Bayan, George (ed.). *Le Synaxaire Arménien de Ter Israël. V Mois de Kalotz. I Volume*. Paris: Firmin-Didot, 1924.
- Beşirli, Mehmet. "Tokat Voyvodalığı (1774-1842)". *Bellekten* 69/254 (Nisan 2005), 161-216. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2005.161>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 1025, Gömlek No. 42739. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 1025, Gömlek No. 42746. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi Evrakı [HR.MKT]*. No. 211, Gömlek No. 28. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi Evrakı [HR.MKT]*. No. 216, Gömlek No. 5. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Temettuât Kalemi Defterleri [ML. VRD. TMT. d.]*. Gömlek No. 14691. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bonnet, Max. "Martyrium Sancti Apostoli Andreae". *AnBoll* 13 (1894), 353-372. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.00372>
- Brockes, Ferdinand. *Quer durch Klein-Asien. Bilder von einer Winterreise durch das Armenische Notstandsgebiet*. Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 1900.
- Calzolari, Valentina. *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy Aux Origines Du Christianisme Arménien*. Turnhout: Brepols, 2011.

- Claudius Ptolemaeus. *Claudii Ptolemaei Geographia*. ed. Carolus Fridericus Augustus Nobbe. II Volume. Leipzig: Sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1845.
- Cumont, Franz-Cumont, Eugène. *Voyage D'exploration Archéologique dans le Pont et la Petite Arménie*. Bruxelles: H. Lamertin, 1906.
- Çuhacıyan, Arman. *Uluslararası Üne Sahip Sivaslı Aziz Vlas*. çev. Arusyak Özfuruncu. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2004.
- Danişmend, İsmail Hami. *Tarih Kurumuna Açık Mektup (Türk Kahramanlarına Ermenilik İsnadı Münasebetiyle)*. İstanbul: İnanç Yayınları, 1945.
- Darrouzes, Jean. *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae, La Geographie Ecclesiastique de l'Empire Byzantin*. I Volume. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1981.
- Darrouzes, Jean. "L'édition des Notitiae Episcopatum". *REB* 40 (1982), 215-221. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1982.2140>
- Dbar, Dorotheos. *Ο τόπος θανάτου και ενταφιασμού του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου*. Νέος Άθως: Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως της Αμπαζίας, 2016.
- Delehaye, Hippolyte (ed.). *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1902.
- Demir, Alpaslan. *XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme, Nüfus ve Ekonomik Yapı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Demir, Necati. *Danişmendname (Eski Türkiye Türkçesi)*. 1 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2020.
- Demir, Necati. *Danişmendname (Türkiye Türkçesi)*. 2 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2020.
- Dindorf, Ludwig (ed.). *Chronicon Paschale ad Exemplar Vaticanum*. I Volume. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1832.
- Dio Cassius. *Dio's Roman History*. trans. Earnest Cary. III Volume. London-New York: William Heinemann-Macmillan, 1914.
- Donaldson, James-Roberts, Alexander (ed.). *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. VIII Volume. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Duffy, John-Parker, John (ed.). *The Synodicon Vetus*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1979.
- Dulaurier, Eduard. *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Arméniens*. I. Volume. Paris: Imprimerie Royale, 1869.
- Dvornik, Francis. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.
- Echard, Michel. *Histoire de tous les Archeveschez, et Eveschez de l'Univers. Par Tables Géographiques & Chronologiques*. Paris: Chez Florentin et Pierre Delaulne, 1700.
- Ephraim Ainos. *Ephraem Aenii Historia Chronica*. ed. Odysseus Lampsides. Athens: Academia Atheniensis, 1990.
- Esbroeck, Michel van. "Une Liste des Apôtres dans le Codex Géorgien 42 d'Iviron". *AnBoll* 86/1-2 (1968), 139-150. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.02688>
- Eusebios. *Eusebius The Ecclesiastical History*. trans. Kirsopp Lake. I Volume. London- New York: William Heinemann-G. P. Putman's Sons, 1926 .

- Gaius Julius Solinus. *Caius Julius Solin: Polyhistor*. trans. Alphonse Agnant. Paris: CLF Panckoucke, 1847.
- Gaius Plinius Secundus. *Pliny Natural History*. trans. Harris Rackham. II Volume. London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 3th Edition, 1961.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abu'l Farac Tarihi*. çev. Ernest A. Wallis Budge-Ömer Rıza Doğrul. I Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945 .
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abu'l Farac Tarihi*. çev. Ernest A. Wallis Budge-Ömer Rıza Doğrul. II Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950 .
- Halkin, Francois (ed.). *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. I-III Volumes. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957.
- Halkin, Francois (ed.). *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1969.
- Halkin, Francois (ed.). *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graeca*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984.
- Haniççe, Murat. "Osmanlı Devleti'nin Bataklık Kurutma Uygulamalarına Bir Bakış: Tokat Kaz Gölü Örneği (1870-1892)". *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/235 (Temmuz- Ağustos 2018), 49-88.
- Hieroklēs. *Le synekdēmos d'Hiéroklēs. Et L'opuscule Géographique de Georges de Chypre*. ed. Ernest Honigmann. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, 1939.
- Hollerich, Michael. *Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers* . Oakland, CA: University of California Press, 2021.
- Hughes, Everett Cherrington. *The Sociological Eye: Selected Papers*. New Brunswick- London: Transaction Publishers, 2th Edition, 1993.
- Hunger, Herbert vd. (ed.). *Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*. II Volume. Wien: ÖAW, 1995.
- Iōannēs Skylitzēs. *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*. ed. Ioannes Thurn. Berlin: Apud Walter de Gruyter et Socios, 1973.
- Iōannēs Skylitzēs. *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*. trans. John Wortley. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.
- Iōsēph Genesios. *Iosephi Genesii Regum libri quattuor*. ed. Anni Lesmüller-Werner-Ioannes Thurn. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- İbn Bîbî. *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi İbni Bibi'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden*. çev. M. Nuri Gençosman. Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.
- İbn Şeddâd. *Description de la Syrie du Nord: Traduction annotée de Al-A'Lāq al-ḥaṭıra fî dîkr umarā' al-Şām wa l-Ğazıra*. trans. Anne-Marie Eddé-Terrasse. Damas : Institut Français de Damas, 1984.
- Jacobus de Voragine. *Legenda Aurea Vulgo Historia Lombardica Dicta: Ad Optimorum Librorum Fidem*. ed. Johann Georg Theodor Grässe. Leipzig: Librariae Arnoldianae, 1850.
- Jenkins, Richard. *Etnisiteyi Yeniden Düşünmek*. çev. Erdoğan Boz. Ankara: Koyusiyah Yayınçılık, 2022.

- Jerphanion, Guillaume de. *Carte du Bassin Moyen du Yéçhil Irmağ, Ffle II. Nıksar, Ffle III. Zile, Ffle IV. Sivas. 1:200,000*. Paris: Henry Barrère, 1913. <https://digital.library.illinois.edu>
- Jerphanion, Guillaume de. "Une nouvelle methode en geographie historique? Dazmana-Dazimon?". *Orientalia Christiana Periodica* II (1936), 260-272.
- Kaçar, Turhan. "Konstantinopolis Kilisesi'nin Kuruluşu: Mitoloji ve Tarih". *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 14 (2008), 117-140.
- Kaldellis, Anthony. *Romanland Ethnicity and Empire in Byzantium*. Cambridge, MA- London: Harvard University Press, 2019.
- Kaldellis, Anthony. *Bizans: Roma Diyarında Etnisite ve İmparatorluk*. çev. Deniz Türker. İstanbul: Karakarga Yayınları, 2020.
- Kazhdan, Alexander. "Eparchia". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. ed. Alexander Kazhdan. I/704. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Kiepert, Richard. *Karte von Kleinasien, BIV.Jozgad. 1:400,000*. Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1914. HYPERLINK "<https://www.loc.gov>" <https://www.loc.gov>
- Kōnstantinos Porphyrogennētos. *Constantinus Porphyrogenitus De Thematibus et De Administrando Imperio*. ed. Immanuel Bekker. III Volume. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1840.
- Kōnstantinos Porphyrogennētos. *Constantini Porphyrogeniti Tres Tractatus de Expeditionibus Militaribus Imperatoris*. ed. John F. Haldon. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
- Külekcı, Cahit. *Sosyo-Kültürel Açıdan Ermeniler ve Türkler; İstanbul Ermenileri*. İstanbul: Kayıhan, 2010.
- Labubna. *Lettre d'Abgar, Ou Histoire de la Conversion Des Édesséens*. trans. Ğevont Alişan. Venise: Imprimerie Mekhitariste de S. Lazare, 1868.
- Lipsius, Richard Adelbert. *Die Apokryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden: ein Beitrag zur Altchristlichen Literaturgeschichte*. 1 Volume. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1883.
- Madteos Urhayetsi. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK, 1987.
- Malešević, Siniša. *Etnik Sosyoloji- The Sociology Of Ethnicity*. çev. Abdurrahim Güler vd. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Marco Polo. *IL Milione. Secondo IL Testo della "Crusca", Reintegrato con Gli Altri Codici Italiani*. ed. Dante Olivieri. Bari: Gius Laterza & Figli, 1912.
- Marco Polo. *The Travels of Marco Polo the Venetian*. ed. Ernest Rhys. London-New York: J.M. Dent & Sons, Ltd.- E.P. Dutton & Co., 1914.
- Matthew (Tokhat). *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church*. trans. Solomon Caesar Malan. London- Oxford-Cambridge, MA: Rivingtons, 1868.
- Melikoff, Irene (ed.). *La Geste de Melik Dānişmend: étude Critique du Dānişmendnâme*. I Volume. Paris: Adrien Maisonneuve, 1960.
- Mikhaēl Attaleiatēs. *Michaelis Attaliothae Historia*. ed. Immanuel Bekker. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1853.
- Mikhaēl Attaleiatēs. *Mikhael Attaleiates Tarih*. çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi Yayınları, 2008.

- Mikhaēl Attaleiatēs. *Michaelis Attaliatae Historia*. ed. Eudoxos Th. Tsolakis. Athens: Academia Atheniensis, 2011.
- Mikhaēl Glykas. *Michaelis Glycae Annales*. ed. Immanuel Bekker. Bonn: Impensis Ed. Weber, 1836.
- Mikhoʿēl Sūryoyo. *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. trans. Jean Baptiste Chabot. III. Volume. Paris: Ernest Leroux, 1905.
- Mikhoʿēl Sūryoyo. *Suryani Patrik Mihail'in Vakainamesi (1042-1195)*. çev. Hrand D. Andreasyan. II. Cilt. İstanbul, 1944.
- Miklosich, Franz-Müller, Joseph (ed.). *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi-Sacra et Profana*. Vindobonae: Carolus Gerold, 1860.
- Mugrdechian, Barlow Der. "A Farewell to the Armenians of Eudokia/Tokat". *Armenian Sebastia/Sivas and Lesser Armenia*. ed. Richard Gable Hovannisian. 265-304. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2004.
- Natanyan, Boğos. *Sivas 1877*. ed. Arman Yarman. İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2008.
- Nikēphoros Bryennios. *Nicephori Bryennii Commentarii*. ed. August Meineke. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1836.
- Nikēphoros Bryennios. *Nicéphore Bryennios Histoire*. trans. Paul Gautier. Bruxelles: Byzantion, 1975.
- Nikēphoros Bryennios. *Tarihin Özü*. çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi yayınları, 2008.
- Nikētas Khōniatēs. *Nicetae Choniatae Historia*. ed. Immanuel Bekker. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1835.
- Nikētas Khōniatēs. *Nicetae Choniatae Historia*. ed. Jan Louis van Dieten. I Volume. . Berlin: Apud Walter de Gruyter et Socios, 1975.
- Nikētas Khōniatēs. *Niketas Khoniates'in Historia'sı (1195-1206), İstanbul'un Haçlılar Tarafından Zaptı ve Yağmalanması*. çev. Işın Demirkent. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2013.
- Nikētas Khōniatēs. *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK, 2020.
- Nişanyan, Sevan. *Adını Unutan Ülke, Türkiye'de Adı Değiştirilen Yerler Sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları, 2010.
- Pamukciyan, Kevork. *İstanbul Yazıları / Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar*. I Cilt. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002.
- Paul Za'im (Aleppo). *The Travels of Macarius Patriarch of Antioch*. trans. F. C. Belfour. II. Cilt. London: The Oriental Translation Fund of Great-Britain And Ireland, 1836.
- Paul Za'im (Aleppo). *The Travels of Macarius 1652-1660*. ed. Laura Riding. New York: Arno Press, 1971.
- Peeters, Paul (ed.). *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1910.
- Phillips, George (ed.). *The Doctrine of Addai, the Apostle*. London: Trubner & Co of Ludgate Hill, 1876.
- Prokopios. *Prokopius, On Buildings*. trans. Henry Bronson Dewing. London-Cambridge, MA: Harvard University Press, 5th Edition, 1996.
- Raheb, Abdallah. *Conception of The Union In The Orthodox Patriarchate of Antioch (1622-1672)*. trans. Nicholas J. Samra. Beirut: The University of Kaslik, Doktora Tezi, 1981.

- Ramsay, William Mitchell. *The Historical Geography of Asia Minor*, Royal Geographical Society Supplementary Papers. IV Volume. London: John Murray, 1890.
- Schermann, Theodor (ed.). *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum Discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto Aliisque Vindicata*. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1907.
- Seyfeli, Canan. *İstanbul Ermeni Patrikliği Kuruluşu ve İdari Yapısı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Seyfeli, Canan. “Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrılar Panteonu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 139-183.
- Seyfeli, Canan. *Ermeni Kilise Merkezi Ecmiatzin*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Seyfeli, Canan. *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)*. Konya-İstanbul-Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Simeon Lehatsi. *The Travel Accounts of Simeon of Poland*. trans. George A. Bournoutian. Costa Mesa CA: Mazda Publishers, 2007.
- Simon, Richard. *The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations*. London: Henry Faithhorne, 1685.
- Smith, Anthony David. *Ulusların Etnik Kökeni*. çev. Soner Bayramoğlu-Hülya Kendir. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- Smith, Eli-Dwight, Harrison Gray Otis. *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and Into Georgia and Persia, With a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*. London: G. Wightman, 1834.
- Societas Bollandistarum (ed.). *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis*. I-II Volumes. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1898–1901.
- Societas Bollandistarum (ed.). *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae Et Mediae Aetatis. Supplementi Editio Altera Auctior*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1911.
- Stephanos Byzantios. *Stephani Byzantii Ethnica III: K-O*. trans. Margarethe Billerbeck. III Volume. Berlin-Boston: de Gruyter, 2014.
- Strabon. *The Geography of Strabo*. trans. Horace Leonard Jones. V Volume. London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press., 4th Edition, 1961.
- Strabon. *The Geography of Strabo*. trans. Horace Leonard Jones. VIII Volume. London-Cambridge, MA: William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 5th Edition, 1967.
- Synekhistai Theophanous. *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur*. ed. Michael Featherstone-Juan Signes-Codoñer. Boston-Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Tavernier, Jean-Baptiste. *The Six Voyages of John Baptista Tavernier, Baron of Aubonne, Through Turkey, Into Persia and the East-Indies*. London: Printed by W. Godbid for R. Littlebury and M. Pitt, 1678 .
- Tavernier, Jean-Baptiste. *Tavernier Seyahatnamesi*. çev. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Texier, Charles. *Asie Mineure: Description Géographique, Historique Et Archéologique des Provinces Et des Villes de la Chersonnèse d'Asie*. Paris: Firmin Didot, 1862.
- The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New*. London: Robert Barker, 1611.
- Thierry, Michel. *Répertoire des Monastères Arméniens*. Turnhout: Brépols, 1993.

- Thierry, Michel. “Données Archéologiques sur les Principales Arméniennes de Cappadoce Orientale au XIe siècle”. *REArm* 26 (1996-1997), 119-172.
<http://doi.org/10.2143/REA.26.0.2003746>
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. trans. Richard Howard. New York: Harper & Row, 1984.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasi Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1328)*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996.
- Uçkun, Rabia. “Melik Danişmend Gazi'nin Tarihi ve Efsanevi Şahsiyeti Üzerine”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2/2 (1998), 257-266.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. trans. Ferdinand Kögler. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. 1 Cilt. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- Witteck, Paul. “Von der Byzantinischen zur Türkischen Toponymie”. *Byzantion* 10/1 (1935), 11-64.
- Witteck, Paul. “Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları”. çev. Mihin Eren. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 1 (1970), 193-240.
- Yeates, Thomas. *Indian Church History: An Account Of The First Planting Of The Gospel In Syria, Mesopotamia And India With An Accurate Relations Of The First Christian Missions In China*. London: A. Maxwell, 1818.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri*. ed. Refet Yinanç. I Cilt. Ankara: TTK, 2013.
- Ալիշան, Ղևոնդ. “Խօսման կնէկեղցոյ յանապատս Հայոց”. *Բազմավեպ* 23/6 (1865), 181-187.
- Ալաօյաճեան, Արշակ. *Պատմութիւն Եւրոպիոյ Հայոց. Տեղագրական Պատմական Եւ Ազգագրական Տեղեկութիւններով*. Գահիրէ: Տպ. նոր Աստղ, 1952.
- Ակիւնյան, Ներսէս. *Հինգ պանդուխտ տաղասացներ. Ազգային մատենադարան ՂԸ*. Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1921.
- Ակիւնեան, Ներսէս. “Եւրոպիայի եկեղեցոյ դուռը”. *Հանդէս ամսօրեայ* 75/11-12 (1961), 963-964.
- Աղանյանց, Գյուտ. *Դիւան Հայոց Պատմութեան*. Գիրք Ժ. Թիֆլիս: Ելէքտր. Տպ. Ն. Աղանեան, 1912.
- Արեւելք*. “Եւրոպիոյ Ա. Յովակիմ Աննայի վանքը” (18.9.1903- 1.10.1903), 5363.
- Բեհրիկյան, Խոսրով եպիսկոպոս. “Մեր վանքերը”. *Տաճար* 23 (4 սեպտեմբեր 1910), 555-570.
- Բիւզանդիոն*, “Եվրոպիոյ Հայ վանքերի Յովակիմ Աննայի վանք” (25.12.1900), 1286.
- Ինճիճյան, Ղուկաս. *Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, Ասիոյ, Եւրոպիոյ, Ափրիկոյ եւ Ամերիկոյ*. հատոր 1. Ի Վենետիկ: Ի Վանս սրբն Ղազարու, 1806.
- Կաթողիկոս, Բարգէն Աթոռակից. *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից*. Անթիլիաս: Տպարան Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1957.
- Ոսկյան, Համազասպ. *Սեբաստիայի, Խարբերդի, Տիարպէքիի եւ Տրապիզոնի նահանքներու վանքերը*. Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1962.

- Պալեան, Տրդատ. *Հայ Վանորայք*. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2008.
- Մրուանձտեանց, Գարեգին վարդապետ. *Թորոս Աղբար, Հայաստանի ճամբորդ*. Կ.Պոլիս: Տպագրութիւն Ե. Ս. Տնտեսեան, 1879.
- Տաշյան, Հակոբոս. *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց Մատենագիտական ցանկեր*. Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1895.
- Օրմանեան, Մաղաքիա. *Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւն, ու ներկայ կացութիւնը*. Կոստանդնուպոլիս: Վ. եւ Հ. Տէր-Ներսէսեան, 1912.
- Օրմանեան, Մաղաքիա. *Ազգապատում: Հայ ուղղափառ Եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած*. հատոր 1. Կոստանդնուպոլիս: Վ. եւ Հ. Տէր-Ներսէսեան, 1912.
- Ֆէրուհիան, Բարունակ Պէյ. *Ճանապարհորդութիւն ի Բաբելոն ընդ Հայաստան յամի տեառն 1847*. Արմաշ: ի վանս Չ. Ս. Աստուածաձնի, 1876.



Damga ve Sürekli Yabancılık: Almanya Türk Toplumu Örneği

Irmak Baran

0009-0008-5229-2443

Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye

ror.org/00jga9g46

irmakbaran@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Erving Goffman'ın Damga (Stigma) Teorisi çerçevesinde, Almanya'daki Türk toplumunun sürekli yabancı olarak damgalanma sürecini incelemektedir. Goffman, damgayı yerel toplumun normlarından sapma gösteren veya etnik, dinî ve kültürel farklılıklar taşıyan bireylerin, bu farklılıklarının olumsuz bir şekilde işaretlenmesi ve bu olumsuzlukların toplumsal bedende somutlaşması olarak tanımlar. Etnik ve dinî farklılıklardan kaynaklanan damga yabancı düşmanlığı, ayrımcılık, entegrasyon ve uyum konuları etrafındaki yapılan sosyal bilim çalışmalarında araçsallığı üzerinden ele alınmıştır. Damga, bireysel ya da sosyal kimliklerin olumsuz bir şekilde tanımlanmasında önemli bir işlev görür. Yabancı kavramının içerdiği gözden düşürücü ve itibarsızlaştırıcı niteliklerin hemen hemen tamamı yabancı gruplar içinde en dezavantajlısı göçmende bedenlenmiş olarak bulunur. Günümüzde etnik ve kültürel farklılıklar nedeniyle yaşanan damgalar, özellikle göçmenlerde sürekli yabancı olma durumuna dönüşmektedir. Altmışlı yıllardan itibaren Türkiye'den Batı Avrupa yönüne başlayan geçici işçi göçü gelinen süreçte sosyal göç haline dönüşmüş ve Türkler Avrupa'nın en büyük etnik göçmen gruplarından biri haline gelmişlerdir. Bu çalışma, bir göçmen toplumu olarak Almanya'daki Türk toplumunun Alman toplumu ve devleti tarafından sürekli yabancı olarak konumlandırıldığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Almanya Türk toplumu örneği üzerinden yabancı kavramının bir damga olarak nasıl inşa edildiğini, bu damganın Türk toplumunda nasıl kalıcı bir etkiye dönüştüğünü anlama ve açıklama çabasını taşımaktadır. Araştırmada, metodolojik olarak yorumsamacı bir yaklaşım benimsenmiştir. Literatür taraması, kavramsal analiz ve konu ile ilgili veri kaynaklarında mevcut metinlere yönelik içerik analizleri ile sürekli yabancılık damgası yorumlanmıştır. Damganın tanımı, kaynakları ve üretim süreçleri ele alınarak, Almanya Türk toplumunun sürekli yabancı olarak nasıl sınıflandırıldığı incelenmiştir. Araştırma sonucunda Türklerin etnik, dinî ve kültürel farklılıkları ile yabancı kavramında içkin bulunan damgalanmaya temel itibarsızlaştırıcı nitelikleri taşıdıkları bu nedenle "sürekli yabancı" olarak damgalandıkları kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Goffman; Damga; Yabancı; Göçmen; Almanya Türk Toplumu

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Almanya Türk toplumunun sürekli yabancı olarak sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırılmanın etnolojik bir damga olduğunu iddia ediyoruz.
- Bu çalışma özel bir örnek üzerinden bir öteki olarak yabancı kavramının sürekli damga haline dönüşmesini anlama ve açıklamayı hedef edinmektedir.
- Yabancı kimliği güvenilirmezlik içerir ve bu güvenilirmezlik yabancıyı itibarsızlaştırarak damgalanmasına sebep olur.
- Damganın bizatihi değişmez niteliği yabancı kavramını sürekli kılmaktadır.
- Avrupa ve Almanya’da yaşayan Türkler nesiller boyunca “sürekli yabancı” damgasını taşıyacaklardır.

Atıf Bilgisi

Baran, Irmak. “Damga ve Sürekli Yabancılık: Almanya Türk Toplumunu Örneği”. *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 67-101. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1601323>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	14 Aralık 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	05 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



Stigma and Permanent Foreignness: The Example of the Turkish Community in Germany

Irmak Baran

0009-0008-5229-2443

Republic of Türkiye Ministry of National Education Ankara, Türkiye

ror.org/00jga9g46

irmakbaran@gmail.com

Abstract

This study examines the process through which the Turkish community in Germany is stigmatized as a “permanent foreigner” within the framework of Erving Goffman’s Stigma Theory. Goffman defines stigma as the negative marking of individuals who deviate from the norms of the local society or possess ethnic, religious, and cultural differences, with these differences being negatively signified and embodied in the social body. The study draws from extant social science literature that has examined the stigma resulting from ethnic and religious differences, particularly with regard to its instrumental role in relation to phenomena such as xenophobia, discrimination, integration, and adaptation. It argues that stigma plays a significant role in the negative definition of individual or social identities and that the discrediting and stigmatizing characteristics inherent in the concept of “foreigner” are largely embodied in the migrant, who represents the most disadvantaged group within foreign communities. In contemporary contexts, stigmas arising from ethnic and cultural differences, particularly among immigrants, often result in the condition of being a “perpetual foreigner.” Since the 1960s, the temporary labor migration from Turkey to Western Europe has evolved into a more permanent form of social migration, with Turks becoming one of the largest ethnic immigrant groups in Europe. This study posits that the Turkish community in Germany, as an immigrant group, is positioned as a “perpetual foreigner” by German society. In this context, the research seeks to understand and explain how the concept of “foreigner” is constructed as a stigma and how this stigma transforms into a lasting effect within the Turkish community. The study adopts an interpretive approach methodologically. The concept of perpetual foreignness is interpreted through a review of relevant literature, a conceptual analysis, and a content analysis of pertinent textual sources. The definition, sources, and production processes of stigma are examined, and it is concluded that the Turkish community in Germany is classified as a “perpetual foreigner” due to its ethnic, religious, and cultural differences, which carry inherent discrediting attributes, which is why they are stigmatized as “perpetual foreigners.”

Keywords

Sociology; Goffman; Stigma; Foreigner; Migrant; Turkish Community in Germany

Highlights

- In this study, we posit that the Turkish community in Germany has been consistently categorized as foreign, and that this classification functions as an ethnological stigma.
- The study seeks to understand and explain how the concept of the foreigner, as an “other,” transforms into a persistent stigma through a specific case.
- The foreign identity inherently embodies a sense of unreliability, and this unreliability leads to the discrediting of the foreigner, thereby resulting in stigmatization.
- The study further explores how the inherent and unalterable nature of this stigma contributes to its endurance.
- Turks living in Europe and Germany will continue to bear the “permanent foreigner” stigma across generations.

Citation

Baran, Irmak. “Stigma and Permanent Foreignness: The Example of the Turkish Community in Germany”. *Eskiyeni* 56 (March 2025), 67-101.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1601323>

Article Information

<i>Date of submission</i>	14 December 2024
<i>Date of acceptance</i>	05 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Geçmişten günümüze bireylerin davranışları ve birbirleriyle kurduğu ilişki biçimlerinin hangilerinin toplumsal düzleme ait olduğu sosyologları meşgul etmiştir. Bu bağlamda bireyin davranışlarını toplumsal kılan etnik, dinî, kültürel grup aidiyetlerini referans alan ve onları anlamlı kılan sosyal süreçlerle ilgili olarak modern dönem ve sonrası sosyoloji literatüründe çok sayıda araştırma yer almaktadır. Simmel'e göre insanlar çeşitli sebep ve amaçlarla bir araya gelerek etkileşimde bulunurlar ve birkaç kişinin etkileşime girdiği yerde de toplum vardır.¹ Birey davranışlarının toplumsal davranış düzlemine uygun olması beklenir. Bireyin sosyal hayatta neyi nasıl yapacağı bağlı olduğu toplum/grup tarafından belirlenmiş ve davranışları toplumsal yapının kabulü ile anlamlı kılınmıştır.²

Bu anlamda toplumsal yaşam bireyin toplumsal davranış düzleminde belli amaç ve sebeplerle öteki ile bir araya gelip etkileşimde bulunduğu ilişki biçimlerini içerir. Söz konusu ilişkilerde bireyler kendilerine ve ötekiye yönelik yargıları ile toplumsallaşırlar. Bu nedenle ötekinin tanımlanması, betimlenmesi, onunla kurulan ilişki ve etkileşimde hayati önem arz eder. Öteki, onunla kurulan ilişkiler ve karşıtlıklar düzleminde değerlendirilir.³ Öteki bir taraftan devlet, siyaset, örf gibi kurumsal yapılar tarafından belirlenir. Diğer taraftan bireylerin gündelik yaşamın çeşitli bağlamlarında bir araya geldiklerinde karşılıklı olarak birbirlerine yönelik tanımlamaları, bu tanımlamalardan kaynaklanan ön yargıları ve etkileşim esnasında edindikleri izlenimleri ötekiyi belirler. Bir başka deyişle olumlu ve olumsuz özellikler, etiketler ve damgalarla öteki üretilir. Bazen 'zenci' kavramında olduğu gibi ötekine ad olan kavramın bizzat kendisi damga haline gelir. Nitekim ötekini damgalama büyük ölçekli kültürel, sosyal ve tarihsel güçler açısından anlaşılabilir. Ancak bu etkiler sonuçta bir toplumun bireysel üyelerinin katılımını gerektirir. Damgalanmış kişiler hakkındaki bireysel düşünceler daha büyük eğilimleri yansıtır.⁴ Bu bağlamda bu çalışma özel bir örnek üzerinden bir öteki olarak yabancı kavramının sürekli damga haline dönüşmesini anlama ve açıklamayı hedeflemektedir.

Son yıllarda Türkiye'de dost sohbetlerinde, medyada, toplu taşıma araçlarında Suriyeliler ve Afganlılarla ilgili olumsuz içerikli cümleler duymak sıradanlaşmıştır. Suriyeliler ya da Afganlı göçmenler ev kiralalarının artışının, ekonomik krizin, hayat pahalılığının, kriminal olayların sorumlusu olarak sosyal medya platformlarında paylaşılmaktadır. Amerika'da ve Brezilya'da zenci (negro), İsrail'de Arap, kavramları sadece etnisite ya da deri rengini ifade etmemektedir.⁵ İfade edilen bu gruplara

¹ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 47.

² Zeki Aslantürk, "Sosyoloji Nedir?", *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli (Ankara: Grafiker, 2013), 20.

³ Eşref Akmeşe, "Ötekileştirmenin Diyalektiği Bağlamında Bireyin Varoluşsal Bunalımı Üzerine Bir Analiz: Çoğunluk 2010", *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 5/1 (26 Mart 2020), 58.

⁴ Jennifer Crocker - Neil Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", ed. Stephen C. Ainsley vd. (Boston, MA: Springer US, 1986), 95-121.

⁵ Michèle Lamont vd., *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel* (New Jersey: Princeton University Press, 2016).

yaşadıkları toplumda günah keçisi rolü biçilmiş görünmektedir. Modern dünyanın en fazla 'günah keçisi' kategorisine sokulan gruplarının başında yabancılar veya bu yabancı kategorisinin bir türü olan göçmenler gelmektedir.⁶ Günümüz toplumlarında rastlanan yabancılar yönelik olumsuz yargı içeren söylem ve davranışlar, yabancı düşmanlığı, ırkçılık, ekonomik, siyasi, sosyal ve psikolojik nedenlerden kaynaklanabilir. Ancak Almanya'da Türk, Amerika'da Zenci, Türkiye'de Suriyeli, Afganlı ve Almanca kelimelerinin ifade ettikleri grup aidiyeti belirten anlamlarının yanı sıra toplumsal alanda itibarsızlaştırılmış bir imge anlamı da taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bu anlamda araştırmanın amacına ulaşmak için birkaç kuşaktır Almanya'da yaşayan Türk toplumunun göç süreci ve yaşam tecrübesine odaklanıyoruz.

Avrupa'da yaşayan Türkler kendileri hakkında "Avrupa'da yabancı, Türkiye'de Almanca" ibaresini sık sık dile getirirler. Bu cümle bir yere ait olamamanın, Edvard Said'in "Yersiz Yurtsuz"⁷, Amin Maalouf'un "Ölümcül Kimlikler"⁸inde⁸ anlam bulan hâlinin farklı bir ifadesidir. Türkiye kökenliler birkaç kuşaktır yaşadıkları Avrupa'da yabancılığı farklılıklarının belirtisi olarak silinmez bir dövme gibi üzerlerinde taşımaktadırlar. Batı Avrupa'ya gerçekleşen Türk işçi göçü ile ilgili çalışmalarda yerel ve global düzeydeki ekonomik ve sosyal krizlerde ilk suçlananların yabancılar, yabancılar içinde de en çok nüfusa sahip olan Türkler olduğu dile getirilir. Örneğin Almanya'da 1973 dünya petrol krizinde Türk işçilerin aldığı ücretler ve çocuk paraları medyada gündeme getirilmiş⁹, adeta krizin sorumlusu işçiler olarak görülmüştür. Medyada yer alan kriminal olayların, aktörlerin etnik ve dinî kimliğine göre ele alındığı Türklerin, Avrupalı Türklerle ilgili araştırmalara yansıyan ifadelerinde dile getirilmektedir. Türkiye'de ise kullandıkları arabalardan, giydikleri kıyafetlere, tüketim alışkanlıklarından aksanlarına kadar birçok şeyin gündem yapılması, siyasi ve politik tercihleri nedeniyle eleştirilmeleri, sosyal medyada Avrupa'da yaşayan Türklerle yönelik ek vergi, ayak bastı parası ödese kampanyaları, "almanca" ya da "gurbetçi" kavramlarına vurgu yapılarak dile getirilmektedir.

Yetmişli yılların sonlarından itibaren günümüze gelen süreçte Almanya'da yabancı düşmanlığı artan bir ivme göstermiştir. İki Almanya'nın birleşmesinden sonra yabancı düşmanlığı artarak ırkçılığa evrilmiş ve Almanya'nın en kalabalık etnik grubunu oluşturan Türkler can kaybına yol açan ırkçı saldırılara maruz kalmışlardır.¹⁰ Klaus J. Bade¹¹ Türk Araştırmaları Merkezi tarafından 2012 yılında yayınlanan alan araştırması sonuçlarına dayanarak Türk kökenli göçmenlerin "ayrımcılık deneyimleri"nde son 10 yılda en keskin artışın görüldüğünü nakletmektedir. Avrupa birliği ülkelerinde çeşitli siyasi ve ekonomik sebeplere bağlı yabancı düşmanlığının arttığı, ayrımcı tutumların

⁶ Fuat Man, "Günah Keçileri" ya da 'Olağan Şüpheliler' Olarak Suriyeliler", *Çalışma ve Toplum* 3/50 (Ocak 2016), 1148.

⁷ Edward W. Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer (Metis Yayınları, 2020).

⁸ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora (Yapı Kredi Yayınları, 2023), 129.

⁹ Memet Aydemir, *Almanya'daki Türkler ve Ben* (Haselau/Almanya: BoD-Books und Demand, 2017), 30.

¹⁰ Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç / Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2002), 262.

¹¹ Klaus J. Bade, "Blockade und Befreiung: Identitätskrise, Ersatzdebatten und neue Selbstbilder in der Einwanderungsgesellschaft [2013]", *Historical Social Research / Historische Sozialforschung. Supplement* 30 (2018), 322.

ekonomik ve sosyal problemlerin derinleşmesine bağlı olarak şiddete evrildiği,¹² son dönemde yapılan araştırmalarda Covid19 pandemisi sürecinde dünya çapında göçmenlerin ayrımcılık ve damgalanma deneyimlerinin arttığı¹³ ifade edilmektedir.

Başlangıçta geçici işçi olarak Almanya'ya göç eden ve bu nedenle misafir işçi (Gastarbeiter) olarak adlandırılan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının önemli bir kısmı geri dönmeyerek kalıcı hale gelmiştir ve altmış yılı aşkın süredir Almanya'da yaşamaktadır. Bugün Türk toplumu misafir işçi yerine yabancı (ausländer), göçmen (migrant), AlmanyaTürkü (Deutschtürke/Deutschtürkin) gibi kavramlarla anılmaktadır. Türkiye'den göç eden birinci ve ikinci neslin yanı sıra göç tecrübesi yaşamayan ve Alman toplumu içinde yetişen üçüncü ve sonraki nesle mensup Türkiye kökenliler vatandaşlık hakkını elde etmiş olmalarına bakılmaksızın yabancı ya da göç geçmişine sahip (Migrationshintergrund) olarak nitelenmektedir.¹⁴ Daha açık bir ifade ile, Türk toplumunun tamamını içine alacak şekilde, göç hikayesi veya etnik kimliklerine atıflar yapan “göç hikayesi olan vatandaşlar” “göçmen kökenli yazar/siyasetçi”, “Almanya Türkü” gibi ifadelerle kavramsallaştırılarak, Türk toplumunun Alman toplumuna sonradan eklenildiği sürekli hatırlatılmaktadır. Yine çeşitli araştırmalarda,¹⁵ Avrupa ve Almanya'daki Türkler'in Batıda daimî bir şekilde “yabancı” olarak kabul edildikleri tespiti yer almaktadır. Ayrıca Almanya'da yaşayan Türk kökenliler tarafından yazılan eserlerde, gazete haberlerinde “daimî gurbetçi” ve “ebedi misafir” gibi kavramsallaştırmalarla¹⁶ sürekli yabancılık hali söz konusu edilmektedir.

Nitekim Almanya başta olmak üzere Avrupada yaşayan Türklerle ilgili araştırmalara katılan çok sayıda Türkiye kökenli katılımcı yabancı olarak kabul edildiklerini, Almanların kendilerini kabul etmeyeceklerini, hayatlarının herhangi bir kısmında ayrımcılık deneyimi yaşadıklarını çeşitli bağlamlarda paylaşmışlardır.¹⁷ Dolayısıyla Almanya'da yaşayan Türklerin göçmenlik deneyimlerinin yabancı olgusunun damga haline dönüşme süreçlerini keşfedebilmeyi kolaylaştıracak veri zenginliğine sahip olduğu kanaatini taşıyoruz. Bu bağlamda Almanya Türk toplumunun sürekli yabancı olarak sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırılmanın etnolojik bir damga olduğunu iddia ediyoruz.

¹² Nurgül Bekar, “Avrupa Birliği Ülkelerinde Yabancı Düşmanlığı ve Avrupa Güvenliğine Etkisi”, *Bilge Strateji* 10/18 (Mart 2018), 134.

¹³ Baltica Cabieses vd., “The Impact of Stigma and Discrimination-Based Narratives in the Health of Migrants in Latin America and the Caribbean: A Scoping Review”, *The Lancet Regional Health - Americas* (2023), 1.

¹⁴ “Ausländer in Deutschland nach Herkunftsland 2023”, *Statista* (Erişim Haziran 2024).

¹⁵ Ayhan Kaya - Ferhat Kentel, *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2005), 7; Celaledin Çelik, “Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma Ve Din”, *Milel ve Nihal* 5/3 (01 Eylül 2008), 105-142; Meyda Yeğenoğlu, *Avrupa'da İslam, Göçmenlik Ve Konukseverlik*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012).

¹⁶ Can Meryem, *Der Ewige Gast: Wie Mein Türkischer Vater Versuchte, Deutscher Zu Werden* (München, 2018); Ozan Ceyhan, *Man Wird Nie Deutscher* (Rowohlt Verlag, 2013); Aydemir, *Almanya'daki Türkler ve Ben*; Radikal, “Almanya'da Daimî Misafir Türkiye'de Ebedi Gurbetçi” (16 Nisan 2011).

¹⁷ M.Mustafa İyî (ed.), *Türkiye- Almanya İşgücü Anlaşmasının 60. Yılı, Kesitler: Üçüncü Kuşakla Konuşmalar* (Ankara: Gav Perspektif, 2021); Irmak Baran, *Almanya'da Türkler Yabancılıktan Yerleşikliğe Kimlik, Aile, Din* (Eskiye ni Yayınları, 2023); Sadettin Kılıç, *Almanya'da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2022); Gaye Yılmaz, “Avrupa'da Yaşayan Türkiyelilere Dair Gurbetçi ve Almanci Söylemlerinin Yeniden Düşünülmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/Göç Özel Sayısı (Kasım 2017), 1473-1490; Ahmet Aslan, *Çokkültürlülük Ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı Ve Din: Köln Örneği* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ondokuz Mayıs, Doktora, 2018).

Makale Erving Goffman'ın¹⁸ damga kuramı çerçevesinde yabancı kavramının damga haline dönüşmesine odaklanırken, yabancı olarak Alman toplumu ile iç içe yaşayan Almanya'daki Türkiye kökenlilerin göçmenlik deneyimlerinde damgalanma süreçlerini anlamayı amaçlamaktadır.

Araştırma amacına ulaşmak amacıyla metodik olarak yorumsamacı bir yaklaşım benimsenmiştir. Literatür taraması, kavramsal analiz ve konu ile ilgili veri kaynaklarında mevcut metinlere yönelik içerik analizleri ile sürekli yabancılık damgasını düşündüren durumlar yorumlanmıştır. Araştırma konusu çerçevesinde literatür hakkında bilgi verilmiş, akabinde kavramsal çerçeve başlığında damganın tanımı, kaynakları ve üretim süreçleri ve yabancı kavramı değerlendirilmiştir. Son olarak bir göçmen toplumu olarak Almanya Türk toplumunun yabancı olarak damgalanma süreci ele alınmıştır. Aynı zamanda araştırmanın amacına ulaşmak için Türkiye'de ve diğer ülkelerde yabancılar üzerine yapılan araştırmaların verilerinden de yararlanarak bütünlükçü bir yaklaşım hedeflenmiştir.

Araştırma Goffman'ın¹⁹ ırk, ulus, din gibi farklılıklardan kaynaklanan etnolojik damga sınıflaması bağlamında Almanya Türk toplumu örneğinde yabancı kavramının damga haline dönüşme süreci ile sınırlıdır. Damganın yönetimi, damga siyaseti, damgalananların karşı stratejileri (destigmatization) makalenin hacmini aşacağı için kapsam dışı tutulmuştur.

1. İlgili Literatür

Damgalama (stigmatization) sosyoloji literatüründe Erving Goffman'ın (1963) "Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity" (Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar) çalışması ile tanınmıştır. Goffman'ın Frank Tannenbaum'un 1938'de yazdığı "Kötülüğün Tiyatrosu" makalesinde ele aldığı etiketleme kuramına paralel olarak damgalama kuramını geliştirdiği²⁰ ifade edilmektedir. Damga çalışması, Goffman'ın insanların birbirleriyle etkileşimi, benlik ve benliğin gündelik hayatta sunum biçimleri, kullandıkları stratejileri inceleyen çalışmalarında merkezi yere sahiptir.²¹ O söz konusu çalışmasında bedensel, kişilik zaafiyetlerinden, normal kabul edilmeyen davranış ve marjinaliteden ve aidiyetlerden kaynaklanan toplumsal dışlanmışlara yönelik damga ve damgaya karşı bu kişi ve grupların kullandıkları stratejileri incelemiştir. Onun ırk, ulus ve din gibi farklılıklardan kaynaklanan etnolojik damga²² ayırımı, öteki ile ilişkilerde yabancının tanımlanması ve onunla kurulan etkileşimin anlaşılmasına yönelik sosyal bilim çalışmalarına öncülük etmiştir.

Crocker ve Lutsky damgalanmaya dair geleneksel bilişsel çalışmaların, damgalanmış kişiler ve gruplar hakkında sosyal inançların içerik ve doğasını belgelemeye çalıştıklarını iddia ederek, damganın bilişsel çerçevesini çizerler.²³ Link ve Phelan "Conceptualizing

¹⁸ Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2022).

¹⁹ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*.

²⁰ Sümeyye Özmen - Ramazan Erdem, "Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/1 (Ocak 2018), 188.

²¹ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz Demiriz (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 189.

²² Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 31.

²³ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 96.

Stigma”²⁴ (Damganın Kavramsallaştırılması) isimli çalışmalarında güç faktörünü damga ve damgalanmanın merkezine alarak kavramsallaştırırlar.²⁵ Sümeyye Özmen ve Ramazan Erdem tarafından “Damganın Kavramsal Çerçevesi”²⁶ başlığı altında yayımlanan makale, damga kavramını literatürdeki kaynaklar çerçevesinde değerlendirerek damganın türleri, benzerlik ve farklılıkları, aşamaları, nedenleri ve sonuçlarını ele alan ve güncel bir modele ulaşma iddiasını taşıyan bir çalışma olarak dikkat çekmektedir.

Damga ve damgalama literatürde daha çok bedensel eksikliklerden ve sapma olarak nitelenen davranışlardan kaynaklanan olguların ele alındığı sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalarda görülmektedir. Bununla birlikte Goffman’ın damga kuramının ulus ve uluslararası politika alanında yapılan araştırmalarda da kullanıldığı görülmektedir. Rebecka Adler-Nissen damga kuramını uluslararası ilişkiler ve siyaset alanına uygulamıştır.²⁷ Adler-Nissen uluslararası düzenin, ortak değer ve normların sosyal düzenin yapı taşları olduğu yönündeki genel anlayışını düzeltme iddiasını taşımaktadır. Ona göre uluslararası toplum kısmen “aşırı” ve normları ihlal eden devletlerin damgalanması ve bu devletlerin damgalanmayla baş etme stratejileri yoluyla inşa edilmektedir.²⁸ Türkçe literatürde Hümeysra Türedi’nin damga-iktidar ilişkisi, ulus-inşa süreçleri, ulusculuk konularının damga siyaseti ile aralarındaki ilişkiler bağlamında Türkiye Cumhuriyetinin 1931-1947 yılları arasında iktidarın ilk ve ortaokul kitapları üzerinden damga siyasetinin incelediği “Damga Siyaseti”²⁹ adlı çalışması damga kuramını ulusal politika araştırmaları alanına taşıyan örneklerden biridir.

Literatürde bir etnik gruba aidiyet kaynaklı damga ve damgalanma (stigma/stigmatization) konusuna odaklanan az sayıda çalışmanın yanı sıra genellikle ayrımcılık, entegrasyon, kimlik gibi konuları işleyen araştırmalarda da damga kavramı karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Bauman “Modernlik ve Müphemlik”de yabancı kavramını çözümlendiği bölümde damga kavramına bir strateji olarak atıfta bulunmaktadır.³⁰ Wulf D. Hund “Rassismus”³¹ isimli çalışmasında damga ve damgalanmayı ırkçılık yöntemlerinden biri olarak ele almıştır. Lamont ve arkadaşları tarafından yapılan “Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel”³² isimli çalışma, Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya ve İsrail’de ırkçılık ve damgalanma deneyimlerini karşılaştıran bir alan araştırmasıdır. Hasan Yurdakul tarafından Türkiye’de Suriyeli göçmenlerin medyada temsillerini ele alan “Göçmenlik Damgası, Medyada Göçmenin Anlamsal Kurulumu”³³ (2020), isimli çalışma etnik kaynaklı damganın inşasında medyanın rolünü ele almaktadır.

Almanya’da da diğer ülkelerde olduğu gibi damga ve damgalanma içerikli çalışmalar sosyal psikoloji ve sağlık alanında yoğunlaşmaktadır. Alman Türk Üniversitesi tarafından

²⁴ Bruce G. Link - Jo C. Phelan, “Conceptualizing Stigma”, *Annual Review of Sociology* 27 (2001), 363-385.

²⁵ Link - Phelan, “Conceptualizing Stigma”, 364.

²⁶ Özmen - Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”.

²⁷ Rebecca Adler-Nissen, “Stigma Management in International Relations: Transgressive Identities, Norms, and Order in International Society”, *International Organization* 68/1 (Ocak 2014), 143-176.

²⁸ Adler-Nissen, “Stigma Management in International Relations”.

²⁹ Hümeysra Türedi, *Damga Siyaseti* (Ankara: İksad Publications, ts.).

³⁰ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).

³¹ Wulf. D Hund, *Rassismus* (Bielefeld: Transcript Verlag, ts.).

³² Lamont vd., *Getting Respect*.

³³ Hasan Yurdakul, *Göçmenlik Damgası Medyada Göçmenin Anlamsal Kurulumu* (Astana Yayınları, 2020).

Almanya'ya Türk işçi göçünün 60. Yılı anısına yayımlanan “Almanyadaki Türk Varlığı Bibliyografyası”³⁴ konu dizinini taradığımızda, damga/stigma başlıklarında yapılan çalışmalar sosyal psikoloji ve sağlık alanında görülmektedir. Damga ve damgalanma kavramlarının sosyal bilim çalışmalarında kimlik, entegrasyon, ayrımcılık, algı, imaj konu başlıkları altında ele alındığı görülmektedir.³⁵ Bu bağlamda makale hem etnik damganın oluşumunu açıklanmaya odaklanması hem de Almanya Türk toplumunun sürekli yabancılık halini kavramsallaştırmaya yönelik getirdiği yorumlarla ilgili literatürlere katkıda bulunmayı da hedeflemektedir.

2. Kavramsal Çerçeve

Damga: Damga kavramı günlük hayatımızda farklı anlamları ifade etmekle birlikte genellikle etiket, imge, imaj kavramlarıyla eş anlamlı kullanılmaktadır. Damga TDK (Türk Dil Kurumu) sözlüğünde bir şeyin üzerine bir nişan, bir işaret basmaya yarayan araç ve bu araçla basılan nişan, işaret, bir şeyin hangi çağa ait olduğunu gösteren belirgin iz, işaret, nitelik ve mecazi olarak bir kimsenin adını kötüye çıkaran, yüz kızartıcı durum anlamlarına gelmektedir. İmge genel görünüş anlamı ile imajın eş anlamlısı olmanın yanı sıra, zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, hayal, duyularla algılanan, bir uyarıcı söz konusu olmaksızın bilinçte beliren nesnelere ve olaylar; düş hayal, imaj anlamlarını taşımaktadır. Diğer bir kavram etiket, bir malın tür, miktar, fiyat vb. nitelikleri veya kitap defter vb şeylerin kime ait olduğunu belirtmek için üzerlerine konulan küçük kağıda verilen isim olup, mecazi olarak da kimlik anlamına gelmektedir.³⁶ Damga, imge, imaj ve etiket kavramlarının sözlük anlamlarını değerlendirdiğimizde kavramların ortak noktasını sembolik olarak bir olguya aidiyeti daha açık ifade ile bir nesne, birey ya da grubun niteliklerinden bir parça, ya da tamamına işaret eden bir kimlik ifadesi olduğunu söyleyebiliriz.

Damga ait olduğu olgunun olumsuz niteliğini görünür kılan bir işleve sahiptir. Bu nedenle damga kavramı ıdrar kaçırılmadan çeşitli hastalıklara, işsizlik, iflas, sosyal yardım, üvey annelik, engellilik hali, lezbiyenlik, suç, cinsel taciz gibi sosyal problem alanlarını açıklamak için kullanılmıştır.³⁷ Günlük kullanımda, bir bireyin “damgalanmış” olarak

³⁴ *Almanya'daki Türk Varlığı Bibliyografyası* (İstanbul: Türk-Alman Üniversitesi, 2022).

³⁵ Avrupa Türk Toplumu ile ilgili Sitigma/Damga içerikli bazı çalışmalar için bakınız. Mustafa Çakır, “Almanca’da Türk İmgesinin Kullanımı Üzerine” (İzmir: International Symposium on Language and Communication (ISLC-2012), 2012) , 2053-2062; Heiko Berner, *Status und Stigma: Werdegänge von Unternehmer_innen türkischer Herkunft - eine bildungswissenschaftliche Studie aus postmigrantischer Sicht* (Bielefeld: 2018); Nevim Çil, “Stigma und Mobilität: Umgangsstrategien mit reproduktionsmedizinischen Maßnahmen von Nutzer_innen türkischer Herkunft.”, *Frauengesundheit, Migration und Kultur in einer globalisierten Welt*, *Frauengesundheit, Migration und Kultur in einer globalisierten Welt* (Frankfurt/M.: Mabuse, 2008), 157-165; Ulrike Lersner vd., “Psychische Belastung von Jugendlichen. Welchen Einfluss haben ein türkischer Migrationshintergrund, Akkulturationsstress und wahrgenommene Diskriminierung?”, *Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie* 44 (Ağustos 2015), 147-158; Ulrike Von Lersner vd., “Stigma of Mental Illness in Germans and Turkish Immigrants in Germany: The Effect of Causal Beliefs”, *Frontiers in Psychiatry* 10 (Şubat 2019), 46; Frank Kalter, “Auf Der Suche Nach Einer Erklärung Für Die Spezifischen Arbeitsmarktnachteile Von Jugendlichen Türkischer Herkunft / in Search of an Explanation for the Specific Labor Market Disadvantages of Second Generation Turkish Migrant Children”, *Zeitschrift für Soziologie* 35/2 (2006), 144-160.

³⁶ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “damga” (Erişim Haziran 2024).

³⁷ Link - Phelan, “Conceptualizing Stigma”, 364; Bernice A. Pescosolido - Jack K. Martin, “The Stigma Complex”, *Annual Review of Sociology* 41 (Ağustos 2015), 4-5.

tanımlanması, algılayanların birey hakkındaki düşüncelerine öncelikli olarak itibarsızlaştırıcı bir inancın hakim olduğunu iddia etmek anlamına gelir.³⁸ Göle'ye göre damga, "bireyin kendisi hakkında aktardığı, kendisini diskalifiye eden ve toplum tarafından tam olarak kabul edilmesinin önünde engel oluşturan bireysel bir işaret, sosyal bilgi"³⁹ anlamına gelmektedir. Nitekim damga toplumun normal saydığından dışında sosyal bağlamda değersizleştirilmiş bir sosyal kimliği yansıtan "genellikle nesnel"⁴⁰, bir grup veya bireyin utanç verici ya da hoş karşılanmayan bir nitelik ya da özelliği nedeniyle yaftalanmasını, etiketlenmesi ve kara leke sahibi olmasını ifade etmektedir. Hırsızlık, sapkınlık, gibi marjinalliklerin yanı sıra tarih boyunca ruhsal hastalıklar, epilepsi, kanser, cüzzam, sifilis, AIDS Tanrının insanları cezalandırması,⁴¹ kötü ve sakıncalı ayırt edici bir özellik, bir rezillik işareti⁴² olarak değerlendirilerek insanların damgalanma sebebi olmuştur. Damga başkalarının kişiye yapıştırdığı bir isim veya etiketten ziyade, kişide bulunan bir olgu/nitelik olarak görülür.⁴³

Özmen ve Erdem'e göre bireyler doğuştan getirdikleri özellikleri, sosyokültürel statüleri veya fizyolojik ve psikolojik özellikleri nedeniyle farklı yönlerden damgalanabilirler. Bu anlamda damgalanma ilişkisel ve bağlama özeldir. Ancak sosyologlar damgaya bireysel bağlamda değil toplumsal bağlamda ele alınması gereken bir olgu olarak yaklaşır. Bu nedenle Goffman damgalanmaya sebep olan özellikleri "görünebilirlik", "kontrol edilebilirlik", "kalıtsallık" başlıkları altında sınıflandırma yoluna gitmiştir.⁴⁴ Damganın günümüzde saygınlığı yitirmenin, gözden düşmenin bizatihi kendisi olarak kullanıldığını belirten Goffman üç damga türü belirler. Doğum izi, çeşitli cilt hastalıkları, eksik veya fazla organ ve engellilik gibi bedenin çeşitli fiziki deformasyonlarını içeren damga birinci damga tipidir. Alkol, bağımlılık, eşcinsellik, akıl hastalıkları, radikal siyasi davranışlara sebep olan, zayıf irade, baskılanması gereken ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozukluklarını ifade eden damgalar ikinci türde yer alır. Son olarak ulus, etnik ve dinî kaynaklı etnolojik damga Goffman'ın üçüncü damga türünü oluşturur.⁴⁵

Goffman'a göre damga bir nitelik ve kalıp yargı (stereotip) arasındaki bir tür özel ilişkidir.⁴⁶ Bir damgalamayı anlamak, niteliği ifade eden etiket, iz vb. ile ilişkili olarak var olan ilgili kalıp yargıları tanımlamaktır.⁴⁷ Jones ve arkadaşlarına göre damga bir kişiyi istenmeyen özelliklere (kişelere) bağlayan niteliktir.⁴⁸ Dolayısıyla damganın itibarsızlaştırıcı niteliğinin kalıp yargılarla ilişkisi, damgalanan birey veya grubun

³⁸ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 96.

³⁹ Nilüfer Göle, "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research: Islam: The Public and Private Spheres* 70/3 (2003), 810.

⁴⁰ Lawrence Yang vd., "Culture and Stigma: Adding Moral Experience to Stigma Theory", *Social science & medicine* (1982) 64 (2007), 1525.

⁴¹ Özmen - Erdem, "Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi", 186-187.

⁴² *Oxford English Dictionary*, "stigma -" (Erişim Eylül 2024).

⁴³ Link - Phelan, "Conceptualizing Stigma", 366.

⁴⁴ Özmen - Erdem, "Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi", 192.

⁴⁵ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 31.

⁴⁶ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 30.

⁴⁷ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 97.

⁴⁸ Aktaran Link - Phelan, "Conceptualizing Stigma", 365.

toplumsal alanda gözden düşmesine ve itibarsızlaştırmasına etki edici bir özelliğe sahiptir.

İnsanlardan bağlı oldukları grup ve statülere ait normları desteklemelerinin yanı sıra onlara uymaları beklenir. Daha açık ifade ile varsayılan toplumsal kimliklerine uygun davranmaları beklenir. Bu beklentilerin bağlı olunan grup ya da kategorinin tüm taraflarınca kabul edilmesi söz konusu olduğunda, fiili kimliklerinde söz konusu beklentilere uymayan niteliklere sahip bireylere yönelik olarak damgalanma ortaya çıkar.⁴⁹ Nitelik, damgalanmış bir kişi kategorisine üyeliği tanımlayabilen bir “işarete” karşılık gelir ve kalıp yargılar, o kategori üyeliğinin çağrıştırdığı bir dizi genelleştirilmiş yargıları ifade eder.⁵⁰ Her toplum, arzu edilen ve istenmeyen niteliklerden oluşan hiyerarşiler üretir ve bu niteliklerin yönetimi için kurallar koyar.⁵¹ Cabieses ve arkadaşlarına⁵² göre damgalanma bilgisizliğin, stereotipleştirmenin, önyargıların ve ayrımcılığın karışımı bir mekanizmadır. Dolayısıyla damga toplumsal bağlamda inşa edilir. Başka bir ifade ile kültürel, dinî, etnik, felsefi referanslara dayanarak oluşturulan kalıp yargılara uygun davranışları yerine getirmeyenler, ya da bu beklentilerden olumsuz anlamda uzaklaşanlar toplum tarafından lekelenir, damgalanır ve değersizleştirilir.

Goffman ve ondan sonra damga üzerinde yapılan çalışmaların hemen hemen tamamı damgalanmış kişilerin son derece itibarsızlaştırıcı bir niteliğe sahip olduğu, bu nedenle damgalanmamış (normallerden) daha değersiz, bir başka deyişle daha az insan görüldükleri⁵³ konusunda hem fikirdirler. Goffman sonrası araştırmalar damganın ortaya çıkışı, bireyler üzerinde yansımaları, bilişsel temelleri, yönetimi gibi konulara yoğunlaşmış görünmektedir.

Özmen ve Erdem’e göre damga psikolojik, toplumsal ve teknolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Link ve Phelan’a göre ise birbirleriyle bağlantılı etiketlemeler, kalıp yargılar, statü kaybı ve ayrımcılığa maruz kalma, ekonomik ve politik gücün kullanılması ile damgalama ortaya çıkar. Damgalama tamamen farklılığın belirlenmesine, stereotiplerin oluşturulmasına, etiketlenen kişilerin farklı kategorilere ayrılmasına ve onaylamama, reddetme, dışlama ve ayrımcılığın tam olarak uygulanmasına olanak tanıyan sosyal, ekonomik ve politik güce erişime bağlıdır.⁵⁵ Yang, ve arkadaşlarına⁵⁶ göre sosyal, ekonomik ve politik gücü elinde bulunduranların damgalanmış gruplara yönelik uygulamaları yapısal ayrımcılık içerir. Bu nedenle Yang ve arkadaşları Link ve Phelan’ın güce vurgusunun, damgalanmayı süreçsel ve yapısal güç tarafından üretilmiş bir olgu olarak değerlendirir.

Damganın bilişsel temellerini değerlendiren Crocker ve Lutsky, damgalanma hakkındaki sosyal düşüncenin kaynağına yönelik açıklamaları sosyokültürel, güdusel

⁴⁹ Goffman, *Damga Örselelenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 33.

⁵⁰ Crocker - Lutsky, “Stigma and the Dynamics of Social Cognition”, 97.

⁵¹ Stephen C. Ainlay vd., “Stigma Reconsidered”, *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, ed. Stephen C. Ainlay vd. (Boston, MA: Springer US, 1986), 3.

⁵² Cabieses vd., “The Impact of Stigma and Discrimination-Based Narratives in the Health of Migrants in Latin America and the Caribbean”, 2.

⁵³ Ainlay vd., “Stigma Reconsidered”, 3.

⁵⁴ Özmen - Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”.

⁵⁵ Link - Phelan, “Conceptualizing Stigma”, 366.

⁵⁶ Yang vd., “Culture and Stigma”, 1225.

(motivasyonel) ve bilişsel süreçleri dikkate alan açıklamalar olarak sınıflar.⁵⁷ Sosyokültürel süreçleri dikkate alan açıklamalara göre damgalanmış kişilerle ilgili kalıp düşünceler, sosyalleşme süreçleri ve araçları yoluyla nesilden nesile aktarılır. Böylelikle damgalanmış gruplardan herhangi birinin üyeleriyle tanışmadan ya da onlar hakkında bilgi sahibi olmadan inançlar, stereotipler geliştirebilir. Yine damgalananlarla ilgili stereotipler sosyal yapıyı korumak amacıyla veya damgalanan gruplar ile sosyal yapı arasında yaşanan gerçek bir çatışmanın sonucu olarak ortaya çıkabilir.⁵⁸

Crocker ve Lutsky damganın duygusal kökenlerine yönelik açıklamaların damgalanmış kişilerle ilgili sosyal düşüncenin bireysel kökenlerine vurgu yaparak, Freud'un otoriter kişilik teorisinin ön yargı açıklamalarından yararlandıklarını belirtir.⁵⁹ Söz konusu açıklama sahipleri damgalanmış kişilere karşı, hedef grup hakkındaki ön yargının veya belirli inançların, bireyi tehdit edici veya hoş olmayan belirli düşüncelerden veya arzulardan koruduğunu ileri sürmektedirler. Damgalanmış kişilerle ilgili inançlar, damgalanmamış kişilerin kabul edilemez dürtülerinin nispeten güçsüz grupların üyelerine yansımaları temsil edebilir ve damgalanmış kişilere yönelik duygusal tepkiler, bu dürtülere ilişkin kişisel kaygıları yansıtabilir.⁶⁰ Damganın duygusal kökenlerine yönelik açıklamalar içinde benlik değerlendirmelerine dayanan açıklamalar da yapılmıştır. Bu açıklamalar, büyük ölçüde benliğin diğer insanlarla karşılaştırılması yoluyla elde edildiği düşüncesine dayanır. Düşük benlik saygısına sahip bireylerin daha ön yargılı olduğu, özellikle dış gruplara karşı kendi çıkarlarına hizmet eden bir düşmanlıktan ziyade, genel bir olumsuz yaklaşım içinde oldukları⁶¹ ifade edilmektedir.

Crocker ve Lutsky, damgayı bilişsel perspektifle açıklayan görüşün sınıflandırma ve kategorize etme işleminin insan zihninin normal sonuçları olduğunu belirtir. Sınıflandırma ve kategorize etme insanların sosyal dünyaya ait bilgileri sadeleştirmeye ve organize etme ihtiyaçlarından kaynaklanır. İnsanları benzerlik ve farklılıklara göre sınıflandırmak ve grup üyeleri hakkında genellemeler sosyal dünyaya ait bilgilerin basitleştirilmesini sağlar. Böylelikle az bilişsel efor ile en fazla bilgi sağlanır.⁶² Damgalanmanın hem mikro hem de makrososyal sonuçları olduğunu belirten Blume, damgalayıcı göstergelerin birey gruplarının tamamını sınıflandırdığını ve damgalayıcı emarelere yanıt veren davranışların toplamının, toplam sosyal ve ekonomik performans üzerinde sistemik sonuçları olduğunu iddia eder.⁶³ Bir başka ifade ile din, dil, etnik yapı, kültür, kıyafet gibi görsel işaretlerden/belirteçlerden yola çıkarak yapılan bireyle ilgili sınıflandırmalar, tümevarımcı bir kolaylıkla bireyin bağlı olduğu grubun diğer üyelerine genellenir. Böylelikle bir grup sınıflamasına ait bilgiler, tutum ve davranışlar tüm grup üyelerinden beklenen kalıp yargılarla ifade edilen bilgiler haline gelir.

⁵⁷ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition".

⁵⁸ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 101-102.

⁵⁹ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 102.

⁶⁰ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 102-103.

⁶¹ Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 103-104.

⁶² Crocker - Lutsky, "Stigma and the Dynamics of Social Cognition", 104.

⁶³ Lawrence Blume, "Stigma and Social Control", IHS Series (Wien: Institut für Höhere Studien) (Institut für Höhere Studien, Temmuz 2002), 1.

Kalıp Yargılar (stereotipler) Damganın gerçekleşmesinde nitelik ve kalıp yargı temel iki etmen olarak değerlendirilmektedir. Ancak kalıp yargı ön yargı ile karıştırılarak birbirinin yerine kullanılma riskini de taşır. Ön yargı ile kalıp yargıların sıklıkla karıştığı görülür.⁶⁴ Kalıp yargılar, “kültürel anlamaların içine gömülü”,⁶⁵ toplumsal grup üyelerinin davranışları ve özellikleri ile ilgili inançları⁶⁶ hakkındaki, “bir objeye ya da gruba ilişkin bilgi boşluklarını dolduran”,⁶⁷ süreklilik özelliği taşıyan,⁶⁸ zihnimizde yer alan genelleyici düşüncelerdir. Bazı stereotiplerde gerçeklik payı olsa da bütünüyle hasmane duyguların, bu duyguların kaynağı olmayan nesnelere yönlendirilmesidir. Kalıp yargılar gerçekliği çarpıtsalar bile kolayca aşınmayan bir yerine geçirme mekanizması, bir başka ifade ile günah keçisi yaratma mekanizmasıdır.⁶⁹

Kalıp yargılar, bilişsel, ön yargılar psikolojik süreci oluşturarak⁷⁰ birbirlerini tamamlar. Böylece kalıp yargı ve ön yargılar “insanın gerçekliğe ilişkin sosyal ve zihinsel temsillerini biçimlendirme işlevi”⁷¹ görürler. Ön yargılar stereotipler üzerine inşa edilirler ve bir grubun mensuplarının ya da bireylerin başkaları hakkındaki fikir ve tutumlarını belirleyen sürece atıfta bulunurlar.⁷² Bir başka ifadeyle insanlar ait oldukları grupların dışındaki insanlarla ilk karşılaşmalarında kalıp yargılar üzerine bina edilen ön yargıların şekillendirdiği tutum ve davranışları gösterirler. Dolayısıyla ön yargılar ayrımcılık kaynaklı damganın gerçekleşme sürecinde yer alırlar.

Yabancı: 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kimlik ve aidiyet kavramlarını merkeze alan toplumsal araştırmalarda ulus devletin etnisiteye dayanan milli vatandaş kimliğinden, modern ve post modern dönemlerin bireyine uzanan süreçte çok sayıda kimlik kuramı geliştirilmiştir. Kuramların kimliği tanımlamaya yönelik açıklamalarında farklılık görülmeyle birlikte kimlik, birey hakkında kendisinin ve başkalarının “kim” sorusuna verdikleri cevaplar ve belli dinî, etnik, kültürel referanslarla tanımlanmıştır.⁷³ Bir takım aidiyetleri ifade eden referanslara göre belirlenen kimlik çerçevesi doğal olarak bu çerçevenin dışında kalanları da belirler. Birey merkezinde “ben ve o” dikotomisini üreten kimlik tanımı, grup merkezinde “biz ve onlar”ı tanımlar. Tanımlanan kimlik doğal olarak tanıma dahil olan ve olmayanları belirleyen bir tür sınıflama ve kategorize etme eylemi sonucu ötekiyi üretir. “Öteki tanımlarındaki temel nokta, biz ve bizim dışımızda olan düzen bozucular biçimindeki kategorizasyonlar ile gerçekleşir.”⁷⁴

Kategorizasyon iç ve dış gruplara yönelik olarak devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla biz’in dışındakini ifade eden öteki “karşıtlıklar ekseninde”⁷⁵ tekrar tekrar

⁶⁴ Melek Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır - Müge Ayan Ceyhan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, ts.), 22.

⁶⁵ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, ed. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı, 2012), 533.

⁶⁶ Özmen - Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”, 197.

⁶⁷ Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, 23.

⁶⁸ Vincent Yzerbyt - Georges Schadrion, “Kalıpyargılar Ve Sosyal Yargı / the Stereotype and the Social Judgement”, çev. İbrahim Işıtan, *Islamic University Europe Journal of Islamic Research* 8 (2015), 52.

⁶⁹ Giddens, *Sosyoloji*, 538.

⁷⁰ Özmen - Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”, 198.

⁷¹ Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, 23.

⁷² Giddens, *Sosyoloji*, 538; Özmen - Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”, 198; Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, 23.

⁷³ Baran, *Almanya’da Türkler Yabancıliktan Yerleşikliğe Kimlik, Aile, Din*, 66.

⁷⁴ Akmeşe, “Ötekileştirmenin Diyalektiği Bağlamında Bireyin Varoluşsal Bunalımı Üzerine Bir Analiz”, 58.

⁷⁵ Akmeşe, “Ötekileştirmenin Diyalektiği Bağlamında Bireyin Varoluşsal Bunalımı Üzerine Bir Analiz”, 59.

kategorizasyona tabi tutulur. Bu anlamda Bauman'a göre dost ve düşman, ötekinin sınıflandırmasında eve aitlik duygusunu karşıtlıklarıyla olumlayan iki farklı toplumsallaşma biçimidir. Bauman karşıtlıklar ekseninde tanımlanamayan bu nedenle haklarında karar verilemeyen üçüncü bir toplumsallaşma tipi olarak yabancı kategorisini dile getirir.⁷⁶ Dost kategorisi bize ait sıfat ve özellikleri ifade ederken simetrik olarak düşman sınıfına giren ötekinin sıfat ve özelliklerini belirler. Yabancı ise hakkında bir karara varılamayan, dostluğundan ve düşmanlığından emin olunamayan,⁷⁷ gruba organik olmayan bir şekilde sonradan eklenmiş, hem yakın hem uzak,⁷⁸ müphemlik barındıran,⁷⁹ güvenilmeyen ve bütünlüklü etkileşime geçilmeyen⁸⁰dir.

Derrida yabancı kavramını Immanuel Kant'ın bir yabancıнын başkasının toprağına vardığında barışçıl kaldığı sürece düşmanlık görmeme hakkı olarak nitelendirdiği (Wirtbarkeit) konukseverlik hukuku⁸¹ çerçevesinde ele alır. Latince “hostis” kelimesinden türeyen konukseverlik anlamına gelen “hospitality” ve düşmanlık anlamına gelen “hostility” kelimelerinin aynı kökten gelmelerinden hareket eder. O “hospitalitat” kavramının hem konukseverliği “hospitalité” hem de konuksevermezlik “hostilité” anlamını içerdiğini ifade eder.⁸² Kavramın aporetik (karşıtlık içeren) yapısı, bir tür çifte postülasyon (varsayım/talep), çift yönlü hareket (devinim), yükümlülük ve ortaklık bağını içeren çifte bağlanma (doble bind) bir başka ifade ile bir çatışkı (aporia) durumunu ortaya çıkarır.⁸³ Konukseverlik kavramının latince kökünü oluşturan kelimelerden hostis yabancı, ev sahibi ve düşman figürlerini birbirine bağlarken, potis kendisinde güç, efendilik ve despotik hükümler anlamalarını taşır.⁸⁴ “Ev sahibi” anlamına gelen “hostipet-s” efendi konumundaki konuk anlamına da gelir.⁸⁵ “Böylece “ev sahibi”(hostipets), hem dostça mevcudiyet hem de yabancı istilacı anlamında konuk ile ev sahibi arasındaki karşıt ilişkiyi kendi içinde barındırır.”⁸⁶ Dolayısıyla Derrida'da “konuk” Bauman'ın dostluğundan ve düşmanlığından emin olunamayan “yabancı”dır.

Kimlik, kültür ve toplum içinde oluşan örüntüdür.⁸⁷ Doğuştan getirilen özelliklerin yanı sıra verili çevrenin etkisiyle inşa edilen, bireysel ve toplumsal beklentilerle sınırları belirlenen bir yapıya atıfta bulunur. Küreselleşme ile birlikte zaman ve mekân aralığının daralması ülkeler arasındaki gündemin içiçe geçmesi ile batı ve diğer kültürlerle ait

⁷⁶ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 80-83.

⁷⁷ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 84.

⁷⁸ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 154.

⁷⁹ İrmak Baran, “Birlikte yaşam tecrübesi olarak Almanya Türk toplumunun Alman toplumu ile yatay ilişkileri ve müphemlik”, *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 12 (Aralık 2023), 63.

⁸⁰ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (Yayın Yeri: Ayrıntı Yayınları, 2016), 83.

⁸¹ Jacques Derrida, “Konuksever(-er-/-mez-)lik”, *Pera Peras Poros Jacques Derrida İle Birlikte Disiplinler Arası Çalışma*, ed. Önay Sözer - Ferda Keskin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 8

⁸² Derrida, “Konuksever(-er-/-mez-)lik”, 8; Derrida - Dufourmantelle, *Davet: Konukseverlik Üstüne Dufourmantelle Derrida'yı Konukseverliğin Sorumluluğunu Almaya Davet Ediyor*, 27.

⁸³ Jacques Derrida, “Hostipitality”, *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 5/3 (Aralık 2000), 12.

⁸⁴ Derrida, “Hostipitality”, 13.

⁸⁵ Derrida - Dufourmantelle, *Davet: Konukseverlik Üstüne Dufourmantelle Derrida'yı Konukseverliğin Sorumluluğunu Almaya Davet Ediyor*, 39.

⁸⁶ Haydar Karaman, ““Onlar, Bizden Daha Çok Hakta Sahip’: Kilis'te Bir Pharmakos”, *Suriyeliler Her Yerde! Yerliler ve Göçmenler*, ed. Bayram Koca - Duygu Altınoluk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 33.

⁸⁷ Aliye Çınar, *Avrupalı Müslüman Türkler'de Kimlik* (Yayın Yeri: Sentez Yayınları, 2017), 29.

ülkeler arasındaki sınırları belirsizleştirirken kafalardaki kimlik sınırlarını keskinleştirmektedir.⁸⁸ Doğal olarak kimliğin keskinleşmesi ile öteki grupları içinde en kararsız kalınan yabancıya karşı damgalamalar artmaktadır. Bu, yabancıya dost düşman karşıtlığında karar verilemeyen yapısı nedeniyle grup tarafından tehdit görülmesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda “göçmen” grubu tehdit eden ve kaygı unsuru olan bir yabancıdır. Örneğin göçmenler kültürel farklılıkları ile ulusa dahil olarak ulus devletini homojenliğini bozma, bu büyük gruba dahil olmayarak bölünmüş toplumsal yapılar oluşturma potansiyeli taşıyarak ulus devleti ikileme bırakırlar.⁸⁹ Bu nedenle ulus devletler göçmenlere karşı çeşitli tedbirler alma yoluna gitmişlerdir. Göçmenleri geldikleri yere gönderilmesi, soykırıma tabi tutulması, etnik rezervlerle fiziksel ve manevi olarak ayrıştırılması, yabancı tehlikesinin bertaraf edilmesi amacıyla, dışarıdan gelecek grubun içindeki netliği/homojenliği bozan göçmenlere karşı alınan tedbirler⁹⁰ olarak ortaya çıkar.

Öteki ve yabancı olarak kabul edilenler üzerinde yapılan toplumsal araştırmalarda, söz konusu gruplara mensup bireyler göçmen, göçmen kökenli, azınlık veya dezavantajlı gruplardan olmalarına bakılmaksızın, ayrımcılık ve damgalanma deneyimlerini, adaletsiz muameleye maruz kalma, hafife alınma, görmezlikten gelinme, aşağılanma, dışlanma, etnik ve dinî damgalanmalarla karşılaşma şekillerinde ifade etmektedirler.⁹¹ Etnik ve dinî damgalanma ben ve o, biz ve onlar, yerli ve yabancı, ben ve öteki kavramları ile ifade edilen dikotomi içinde aşağılama ya da aşağılanma iması taşıyan bir ötekileştirmeyi ifade eder. Dolayısıyla yabancı, kavrama yüklenen bilinemezlik anlamı içerisinde normal yabancılar (turistler, yolcular) gibi olmayan, eksiklikleri, hoş görülmemen özellikleri olan, nefret ve iğrenti duyulan anormallerdir. “Yabancı düzeni korumaya yönelik çabalara meydan okuduğu için, pislik ve tiksiniğin somut örneği haline gelmiştir.”⁹² Bir başka deyişle yabancı salt bir etnik ve dinî farklılığın yanı sıra, Bauman’ın⁹³ Douglas’tan esinlendiği “sümüksü” metaforunun cisimleşmiş halidir.

Sonuç olarak yabancıya güvenilmezliği onu itibarsızlaştırarak değersizleştiren temel nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. O her daim ait olmadığı mekânda, mekâna sahip olma ve mevcut düzeni bozma, tehdidini bünyesinde taşır. İnsanlar gündelik rutin içinde bir araya gelirler. Gündelik hayat birey için ontolojik güvenlik kaygılarını içerir ve güvenlik hiyerarşisinin temelinde de başkalarına güven duygusu yatmaktadır.⁹⁴ “Temel güven zaman ve mekânın kişiler-arası organizasyonu ile esaslı bir ilişki içindedir.”⁹⁵ “Temel güven çocukluk döneminde bütünlüklü, sürekli ve güvenilir bir dünyada yaşamının bir

⁸⁸ Kenan Çayır, “Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır - Müge Ayan Ceyhan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012), 9.

⁸⁹ Stephen Castles vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, çev. Birsen Aybüke Evranos (Ankara: Gav Perspektif, 2022), 98.

⁹⁰ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (Yayın Yeri: Ayrıntı Yayınları, 2015), 73.

⁹¹ Lamont vd., *Getting Respect*.

⁹² Yeğenoğlu, *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, 39.

⁹³ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 43.

⁹⁴ Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel (Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 1999), 96.

⁹⁵ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (Yayın Yeri: Say Yayınları, 2010), 57.

parçası olarak kurulur”.⁹⁶ Dolayısıyla yabancı, bulunduğu toplumda, bireylerin çocukluk dönemlerinden itibaren inşa ettikleri bütünlüklü, sürekli ve güvenilir dünyaya karşı bir tehdittir. Bir başka ifade ile yabancı insanların güven içinde yaşadıkları güç, iktidar, egemenlik yanında, sosyal ve ekonomik kaynakları paylaştıkları mevcut düzene ortak olma ya da onu yok etme tehdidini taşıyarak varoluşsal kaygıları harekete geçirir. Söz konusu kaygıları oluşturan kalıp düşünceler (stereotipler) üzerine bina edilen ön yargılar yabancının damgalanarak itibarsızlaştırılmasını sağlar.

3. Almanya Türk Toplumu Örneğinde Yabancı Kavramının Damgaya Dönüşmesi (Sürekli Yabancılık)

Yukarıda ifade edilen yaklaşımlar değerlendirildiğinde damga ve damgalanmanın çok boyutlu sosyal süreçleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Damga ilişki diline gömülü sosyal bir inşadır⁹⁷ ve sosyal öğrenme ve sosyalleşme süreçleriyle nesilden nesile aktırılarak öğrenilir.⁹⁸ Yang ve arkadaşlarına göre damgalanmanın, kültürel anlamları, duygusal durumları, damgalananların rolleri ve ideal tipleri sosyal aktörlerin yorumlayıcı etkileşimlerine gömülüdür. Yorumlama ve tepki vermenin sosyal diyalektiği, ötekileştirmenin kalıcı olmasını etkili bir şekilde sağlar; çünkü diğerleri, damgalanmış bir bireye zaten utanç, kararsızlık ve düşük statü yükü altında olan biri olarak tepki verir. Makrososyal yapısal güçler aynı zamanda diğer türden etkileşimlerin veya tepkilerin olanaklarını önceden sınırlayarak marjinalleştirmeyi daha da şiddetlendirir.⁹⁹

3.1. Sürekli Yabancılığın Üretimi

Damga'nın temel niteliğinin bireyi veya ait olduğu toplumu gözden düşüren ve itibarsızlaştıran sosyal bilgi olduğunu ifade etmiştik. Yabancı kimliğinin damgalanmaya vesile itibarsızlaştırıcı bir nitelik olarak değerlendirilmesi, yabancı kavramının ve yabancı olgusunun sosyolojik gerçekliğin inşasında ifade ettiği anlam ve bu anlam çerçevesinde üretilen kalıp yargıların anlaşılmasına bağlıdır. Dolayısıyla Alman toplumunda Türklere yönelik kalıp yargılar Türklerin sürekli yabancı olarak damgalanmasını anlamamızı kolaylaştıracaktır.

3.1.1. Türk Kimliğine Yönelik Kalıp Yargılar

Goffman'a göre toplum, kişileri kategorize etme araçlarını ve kendisine mensup kişilerin sıradan ve normal kabul edilen davranışlarını tesis ederek toplumsal bağlamlarda karşılaşılması muhtemel kişi kategorilerini sabitler. Böylece bir yabancıyla karşılaşıldığında ilk izlenimler, karşılaşılan kişinin dahil olduğu grubun nitelikleri ve buradan hareketle toplumsal kimliğinin peşinen kestirilmesini mümkün kılar. Sahip olunan bu ön yargı (ilk izlenimler) peşinen kestirmelere dayanır. Bu kestirmeler normatif beklentilere ve makul olduğu düşünülen beklentilere dönüşür. Normal şartlarda bu taleplerin yerine getirilip getirilmeyeceğine dair bir soru ile karşılaşılıncaya kadar bu taleplerin farkına varılmaz.¹⁰⁰ Araştırmanın sınırlılıklarını belirleyen etnolojik damgayı

⁹⁶ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 92.

⁹⁷ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 29.

⁹⁸ Ainlay vd., “Stigma Reconsidered”, 3.

⁹⁹ Yang vd., “Culture and Stigma”, 1528.

¹⁰⁰ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 28.

üreten temel olgu Türk toplumunun Alman toplumundan etnik, dinî ve kültürel farklılıklarıdır. Söz konusu farklılıklar her iki toplumu birbirine öteki, bir başka ifade ile yabancı olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda Alman ve Türk toplumlarının karşılaştıkları zaman dilimlerindeki konumları, birbirlerine yönelik ilk izlenimleri ve beklentilerini Avrupa Türk toplumunun damgalanma süreçlerine etki eden öncelikli faktörler olarak sayabiliriz. Bu anlamda her iki toplumun ilk karşılaştıkları zaman dilimindeki siyasi, askeri, politik ve ekonomik güç konumları önemlidir. Zira ekonomik ve siyasi gücü elinde bulunduran hakim ve baskın gruplar zayıf grupları azınlık, madun, alt konumlu olarak isimlendirebilir, tanımlayabilir, etiketlendirebilir ve damgalayabilir.¹⁰¹

Alman ve Türklerin karşılaşmaları yüzyıllar öncesine dayanır. Bu karşılaşma süreçlerinde tarafların birbirlerinin kimliklerine yönelik oluşturdukları tarihi, felsefi, kültürel bilgi, ön yargı ve stereotipler günümüze taşınarak olumlu ve olumsuz toplumsal kabullerin oluşmasını sağlamıştır. Tarihsel süreç içinde gerçekleşen karşılaşmalar sonucu oluşan kalıp yargıların nesilden nesile aktararak günümüze taşındığı dikkate alındığında Türklerin Avrupalılarla ilk karşılaşmalarından itibaren oluşan Türk algısı ve buna bağlı stereotiplerin, günümüzde Avrupa’da yaşayan Türklerin damgalanma süreçlerinde etkin olduğunu söyleyebiliriz.

Atilla’nın Avrupayı istilası ve Haçlı seferlerine kadar uzanan karşılaşmalar sonucu Avrupalıların Türk algısı “Türk korkusu” ve “Türk tutkusu”¹⁰² şeklinde tezahür etmiştir. Türk tutkusu ya da hayranlığı Link ve Phelan’ın¹⁰³ ekonomik ve politik gücün kalıp yargıların oluşmasında etkin olduğu tespitine paralel olarak, Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa karşısında güçlü olduğu dönemlerde hakim olmuştur.¹⁰⁴

Tarihi süreçte Avrupa’da Türk hayranlığı görülmekle birlikte ana Türk algısını düşmanlık, korku ve buna bağlı aşağılayıcı stereotipler belirlemektedir. İlgili literatürde Avrupa’da Türk korkusu etrafında şekillenen Türk algısının Hun imparatoru Atilla ile karşılaşmalarına kadar uzandığı, haçlı seferleri, Malazgirt Savaşı (1071) ve Osmanlı devletinin Avrupa yönünde fetihleri ve İstanbul’un Fethi (1453) ile zirveye çıktığı ifade edilmektedir. Söz konusu süreç sonunda Avrupalı milletlerin günlük konuşma dilinde, edebi ve kültürel literatüründe Türklerle ilgili “Tanrının kılıcı”, “Tanrının felaketi”, “zalim”, “barbar”, “Hristiyanların bozulmasına karşı gönderilen Tanrının gazabı” gibi düşman olarak sınıflandırma kaynaklı ibarelerin yanı sıra aşağılama ve sahtekarlık içerikli “Türk gibi pis kokmak”, kara saç ve kaş rengine atfen “Türk gibi kara”, kaba, zalim, açgözlü davranışları ifade etmek için Fransızca “Türk zevkinde” anlamına gelen “turquerie” gibi deyim ve filler yer almıştır.¹⁰⁵

¹⁰¹ Çayır, “Ayrımcılık”, 11; Norbert Elias - John L. Scotson, *The Established and the Outsiders Sociological Enquiry into Community Problems* (London: SAGE Publications, 1994).

¹⁰² H. Mustafa Eravcı, *Avrupa’da Türk İmajı* (Yayın Yeri: Çizgi Kitabevi, 2010), 13.

¹⁰³ Link - Phelan, “Conceptualizing Stigma”.

¹⁰⁴ Margret Spohn, *Her Şey Türk İşi Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (ön)Yargıları*, çev. Leyla Serdaroglu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996); Eravcı, *Avrupa’da Türk İmajı*; Ali Baykan, “Türk-Avusturya Edebi ve Kültürel İlişkilerinin Kaynakları ve Tarihi Gelişim Süreci”, (2019).

¹⁰⁵ Eravcı, *Avrupa’da Türk İmajı*; Spohn, *Her Şey Türk İşi Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (ön)Yargıları*; Türedi, *Damga Siyaseti*; Raskolnikov, “Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri Sözlüğü: Türklere Yönelik Türkçe ve Yabancı Dillerde Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri”, *Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri Sözlüğü* (blog), Şubat 2012.

Benzer şekilde Almanca'da da Türkler hakkında aşağılayıcı deyim ve fiilere rastlamaktayız. Spohn Alman kaynaklarında Türklerin etnik kökenine dair açıklama yapan dinsel, etimolojik ve tarihsel mitolojik kuramların açıklamalarında Türk adı ile askeri güç ve zulüm kavramları arasında ilişki kurulduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶ Alman kültüründe, “Türkten beten” (Schlimmer als Türken), birisini aldatmak veya hile yapmak, gözünü boyamak anlamında kullanılan “Türkleme veya bir Türk’ü ele vermek” (türken, einen Türken stellen), birisini cinayet kastıyla bıçakla tehdit eden, yaralayan kişiyi kasıtlı “Türk canisi” (Türkenstecher), “Türk kanı” (Türkenblut), dar kafalı, geri zekalı anlamında “çörek otu Türkü” (Kümmeltürke) deyim ve filleri ile karşılaşılmaktadır. Yine Almanların köpeklerine “sultan” ve “Türk” adı verdikleri, sınırlendikleri zaman günlük dilde bir şaşkınlık ve kızgınlık ünlemi olarak “lanet!, kalın kafalı!, kalles! anlamında “Kruzitürken!” ve “Koca Türk!” anlamına gelen “Grosse Türken!” şeklinde küfür ettikleri literatürde¹⁰⁷ dile getirilmektedir.

Avrupa ve Almanya’da Türk algısının oluşmasını sağlayan ikinci büyük karşılaşma misafir işçi göçü ile gerçekleşmiştir. Günümüzde Türk toplumunun Avrupa’daki varlığının ana sebebinin oluşturduğu göçünün zaman içinde boyut değiştirerek kalıcı hale gelmesi neticesinde, Türk toplumu Almanya’nın siyasi anlamda olmasa da sosyal anlamda en büyük yabancı etnik grubu haline gelmiştir. Bu dönemde Türk toplumunun belirgin kimliği göçmenlik olup, ekonomik ve politik güce sahip taraf Alman toplumdur. Bu bağlamda göç eleştirmenleri tarafından göç sonrası oluşan etnik azınlıkların ulusal kimliğe, ekonomik refaha ve kamu düzenine karşı bir tehdit olarak tasvir edildiği¹⁰⁸ dikkate alındığında Türk toplumunun etnik, dinî ve kültürel farklılıkları yanı sıra bizzat göçmen kimliğinin de damgalanmaya kaynaklık eden stereotiplerin üretilmesine aracılık ettiğini söyleyebiliriz.

3.1.2. Sosyokültürel Bağlamlar (Avrupa Merkezilik-Etnomerkezcilik)

Almanya Türk toplumunun damgalanma süreçlerinde ilk karşılaşmalardaki izlenimlerin yanı sıra kalıp yargıların ve bunlara bağlı ön yargıların üretilmesinde Avrupa merkezilik (eurocentrism) ve etnomezkezciliğin (ethnocentric) göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Avrupa-merkezilik (Eurocentrism) Aydınlanma çağı sonrası gelişen bilimsel anlayış ile Avrupanın “bütün toplumları ve bütün yönleri ile dünyanın tamamını kendi alanı olarak alan ve onları tekçi ve sistematik olarak sınıflandırma ve hizaya getirme”¹⁰⁹ yaklaşımını ifade etmektedir. Avrupa’nın bu yaklaşımı Doğu’yu ötekileştirerek, doğulu insanı ve Türkleri despot, geri kalmış, tembel, kirli, vahşi, barbar, tehlikeli tanımlamasına¹¹⁰ ve etnolojik damgalanmaya yönelik kalıp yargıların üretilmesine etki ettiğini söyleyebiliriz. Bütün bu tarihi ve felsefi arkaplanla beraber Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik müracaatı “Avrupa’da liberal ve aşırı sağın İslama dair köklü oryantalist kaygılarını yeniden canlandırmış”,¹¹¹ Avrupalı kimliği etrafında

¹⁰⁶ Spohn, *Her Şey Türk İş Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (ön)yargıları*, 19-22.

¹⁰⁷ Spohn, *Her Şey Türk İş Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (ön)yargıları*, 1996; Çakır, “Almanca’da Türk İmgesinin Kullanımı Üzerine”.

¹⁰⁸ Castles vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 88.

¹⁰⁹ İrfan Kaya, “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonial Bir Okuma ve Eleştirisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1987.

¹¹⁰ Türedi, *Damga Siyaseti*, 5.

¹¹¹ Yeğenoğlu, *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, 103.

yapılan tartışmalarda Türk toplumu gündem olmuştur. Türk toplumunun Müslüman kimliğinin Avrupa kimliğini bozacağı, Avrupanın İslamlaşma yoluyla yok olma riski taşıdığı, Müslümanların İslami özlerini terkedip, kültürel bagajlarını bırakıp Avrupa kültüründe asimile olmaları gerektiği gibi bir çok görüş etrafında, Avrupa birliği bağlamında Müslümanların ve Türklerin dinî kimlik ve kültürlerine yönelik yoğun tartışmalar¹¹² yaşanmıştır. Söz konusu tartışmalarla Türkler, Avrupada öteki olarak konumlandırılmanın yanı sıra dinî ve kültürel farklılıkları nedeniyle sürekli yabancılık damgasına mahkum edilmişlerdir.

Almanya’da yaşayan Türklerin dinî görünürlükleri yerel toplumun tarihi stereotiplere dayanan ön yargıları ile bir araya geldiğinde Avrupa merkezci ve etnosentrik bakış açılarını tahrik ederek damgalanma süreçlerini etkiler. Türklerin kurmuş oldukları cami ve mescitler, kıyafetleri, helal gıda tutumları gündelik hayatta onları görünür kılar. İslami görünürlük kamu alanında gerçekleşir ve yüz yüze bir ilişki içerir. Başörtüsü gibi dini semboller farklılığın bedende işaretlendiği anlamına gelir.¹¹³ Cami, mescitler ve minareler, farklılığı mekânda görünür kılan birer damga sembolü işlevi görmektedir. Müslümanların söz konusu görünürlükleri damgaya matuf yaşanan toplumdan farklılıklarının, bir başka ifade ile itibarsızlaştırıcı nitelikliklerinin mücessem halini ifade eder. Yine “kitle iletişim araçları ve negatif medya stereotipleri üzerinden İslam’a ve Müslümanlara yapılan saldırılar”,¹¹⁴ 11 Eylül sonrası üretilen “İslamcı terörist” tipi müslümanların ve Almanya’nın en kalabalık ve temsil gücü yüksek Müslüman azınlık olarak Türklerin de damgalanma süreçlerini etkilemiştir.

Alman toplumsal kimliğini belirleyen soy ve kültür merkezli (ethnocentric) geleneksel etnik millet anlayışının¹¹⁵ yabancı ve doğal olarak göçmenlere karşı yaklaşımı, yabancının damgalanmasını ve bunun da legalize edilmesini sağlamıştır. Irkın ve kültürün özgün olduğu varsayımı ile Alman halkının diğerlerinden farklı olduğu şeklindeki özbenlik düşüncesine dayanan bu etnik yaklaşımla¹¹⁶ Almanya uzun süre göçmen ülkesi olmayı kabul etmeye yanaşmamış ve göçmenlerle ilişkilerini bu anlayışa göre düzenlemiştir.¹¹⁷ Almanyanın etnosentrik yaklaşımını temelde Avrupa merkezçiliğin (eurocentrism) belirlediğini söyleyebiliriz. Çünkü Avrupa merkezçilik Rönesans ile başlayan bir süreç olup içerisinde etnosentrizmi barındırmaktadır.¹¹⁸ Dolayısıyla çeşitli araştırmalarda Türkler ve diğer göçmen grupların, Almanya’nın bir parçası olarak kabul

¹¹² Yeğenoğlu, *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, 104-115.

¹¹³ Göle, “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, 824; Ruth Mandel, “Turkish Headscarves and the ‘Foreigner Problem’: Constructing Difference Through Emblems of Identity”, *New German Critique* 46 (1989), 38.

¹¹⁴ Abdulkadir Gölcü - Mustafa Çuhadar, “Batı Toplumlarında İslamofobi’nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”, *Ombudsman Akademik*, (Aralık 2017), 93.

¹¹⁵ Friedrich Heckmann, “Nation und Integration von Migranten in Deutschland”, *Was ist ein Deutscher? - Was ist ein Türke? / Alman olmak nedir? - Türk olmak nedir? Deutsch-Türkisches Symposium 1997 - Türk-Alman Sempozyumu 1997* (Hamburg: Edition Körber-Stiftung, 1998), 428; Ayhan Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı* (Yayın Yeri: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016), 51; Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak- Siyaset Kuramı Yazıları, çev. İlkur Aka (Yayın Yeri: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 144.

¹¹⁶ Habermas, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak- Siyaset Kuramı Yazıları, 144.

¹¹⁷ Unat, *Bitmeyen Göç / Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, 69.

¹¹⁸ Selver Mertoğlu, “Avrupa Basınında Türk İmaji: 2017 Türkiye Anayasa Değişikliği Referandumu Öncesi Online İngiliz Basınında Türkler”, *İmgelem* 5/9 (Aralık 2021), 612.

edilmedikleri, ırkçı ve ayrımcı tutumlarla karşılaştıkları veya şahit oldukları yönündeki paylaşımları¹¹⁹, söz konusu her iki yaklaşımın damga üretici işlevini göstermektedir.

Almanya 2000'li yılların başında bir dizi kanuni değişiklikle etnosentrik yaklaşımından vazgeçmiştir. Ancak resmi metinlerden kalkan etnosentrik yaklaşım sosyal hayata yabancı düşmanlığı, ırkçılık, kurumsal ve yapısal ayrımcılık olarak karşılaşılmaya devam etmiştir. Yabancı damgası en belirgin olarak ayrımcı uygulamalarda ortaya çıkmaktadır. Almanya Türk toplumuna mensup bireyler gündelik hayatta karşılaştıkları ayrımcılık uygulamalarının yabancı olmalarından kaynaklandığı düşüncesini öncelikli olarak dile getirmektedirler. Son yıllarda üçüncü nesil Türk gençleri arasında yapılan bir doktora çalışmasında¹²⁰ üçüncü kuşak gençlerin büyük çoğunluğu (%71.9) resmi kurumlarda Türk oldukları için çeşitli sıklıkta ayrımcılık gördüklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların bazıları “sen iyi Türksün”, “Ben hala senin Türk olduğumu hazmedemiyorum” türü ifadelerin yanı sıra “Schwarzkopf” (karakafa) gibi etiket kavramları duyduklarını ifade etmişlerdir. Aynı araştırmada üçüncü neslin Almanya'da bir Türk olarak yaşadıkları sorunlarda, ilk üç sırayı “ırkçılık ve ayrımcılık, (%81,3), dinimize saygı gösterilmemesi (%80,2), dilimizi, kültürümüzü koruyamamak (%76,4)”¹²¹ oluşturmaktadır. Alman toplumu tarafından kabul edilmemek ve değer görmemek söz konusu cevapların ortak noktası olarak dikkat çekmektedir ki dışlama ve değersiz görme bir etnisite ya da dini farklılığa bağlı damganın temel niteliklerindedir.

Yang ve arkadaşlarına göre birini damgalamak aynı zamanda algılanan tehditlere, gerçek tehlikelere ve bilinmeyenden duyulan korkuya karşı pragmatik ve taktiksel bir tepkidir.¹²² Bu tepkiler mecburiyetler, anlamlar, değerlerin yanı sıra pratik etkileşimlerden kaynaklanır. Bu nedenle yabancı damgası kaynaklı uygulamalar nedeniyle karşılaşılabilecek ırkçı, yabancı düşmanı gibi söylem ve suçlamalara karşı ayrımcılık uygulamaları yerel toplumun dilini bilmemek, eğitim eksikliği gibi yabancının dezavantajlı durumları altına gizlenir. Dolayısıyla bu tip uygulamaların yabancı damgasından kaynaklandığı her zaman tespit edilemez.

Kalter¹²³, Holger Seibert ve Heike Solga'nın yabancı ve Alman gençlerin göreceli işgücü piyasası fırsatlarını araştıran çalışmasında Türk gençlerinin dil ve eğitim eksikliği gibi spesifik dezavantajlarının, işverenlerin ayrımcı davranışlarını görmezden gelerek ev sahibi ülkeye özgü temel önlemlerin eksikliğinden kaynaklandığı tespitine katılmaz. Ayrıca Türk gençlerinin Almanca dili ve eğitim açısından dezavantajlı görülerek, etnik kaynaklı dezavantajlarının göz ardı edilmesini eleştirir. Kalter'e göre iş piyasasında Türk gençlerin dezavantajlı durumları sadece dil ve eğitim durumları ile açıklanamaz ve

¹¹⁹ Kılıç, *Almanya'da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*; Aslan, *Çokkültürlülük Ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı ve Din: Köln Örneği*; Oğuzhan Altınkoz, *Almanya'da Yaşayan Türkiye Kökenli Göçmenlerde, Göçmen Kimliğinin İnşasında Alman İmgesi* (Yayın Yeri: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017).

¹²⁰ Aslan, *Çokkültürlülük Ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı ve Din: Köln Örneği*, 175-178.

¹²¹ Aslan, *Çokkültürlülük Ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı ve Din: Köln Örneği*, 178.

¹²² Yang vd., “Culture and Stigma”, 1529.

¹²³ Kalter, “Auf Der Suche Nach Einer Erklärung Für Die Spezifischen Arbeitsmarktnachteile Von Jugendlichen Türkischer Herkunft / in Search of an Explanation for the Specific Labor Market Disadvantages of Second Generation Turkish Migrant Children”, 157.

ayrımcılık yok sayılamaz. Dil yeterliliği gerekçesi bahane edilse de bu sorunu olmayan ikinci nesil Türklerin dil yeterliliği ve işverenlerin Alman arkadaş ağlarının genişliği de dikkatle değerlendirilmelidir. Dolayısıyla topluma özgü sermaye (Gesellschaftsspezifische Kapitalien) etnik açıdan istihdam fırsatlarını açıklamakta önemli bir rol oynamaktadır.¹²⁴ Bu nedenle sıklıkla dile getirilen ayrımcılık iddialarının, ayrımcılık süreçlerinin gözlemlenebilir etnik eşitsizlikler içinde ağırlığı, arka plan mekanizmalarının karartılması nedeniyle tam olarak tespit edilememektedir. Ancak bu durum Türklerin yabancı olarak dezavantajlarını ortadan kaldırmamaktadır.¹²⁵

Bir başka ifade ile iş gücü pazarında Türklerin yerine Almanları tercih eden işverenlerin niyetlerini saklı tutarak eğitim, dil gibi mazeretleri öne sürmeleri yapılan davranışın ayrımcılık kaynaklı olmadığını göstermemektedir. İrkçilik ve ayrımcılık iddialarının rahatsız ediciliği gerçek niyetlerin saklanması neden olmakta, böylelikle ayrımcılık süreçleri empirik araştırmalarda tam olarak gözlemlenememektedir. Bu tip pratikler kurumsal ayrımcılık veya ırkçılık olarak nitelenebilir. Otyakmaz'a göre ırkçılık kaynaklı ayrımcılık başlangıçta bilişsel düzeyde gerçekleşen ırkçılığın pratik düzeydeki yansımasıdır. Kurumsal ırkçılık, bir yandan ırkçı düşüncenin artık açıkça mevcut olmadığı örtülü bir ırkçı dışlama, diğer yandan da terminoloji ırkçılık karşıtı yönde değişirken ırkçı düşüncenin muhafaza edilmesidir.¹²⁶

3.1.3. Toplumsal Kimlik Karşılaşmaları

Damga toplumsal bağlamda gerçek ve varsayılan kimlikler arasındaki çatışma ile inşa edilen bir olgudur. Bir birey için peşin yargı ve ilk izlenimlere dayanan, yerine getirilmesi beklenen belirli beklenti ve talepleri içeren “varsayılan bir toplumsal kimlik” söz konusudur. Bir başka ifade ile bu toplum tarafından nitelikleri çizilen “sanal sosyal bir kimliktir”. Bir de bu kişinin dahil olduğu kategorilere ve bu kategorilerin sıfatlarına sahip olduğu “fiili toplumsal/gerçek sosyal kimlik” söz konusudur. Damgalanma bu iki kimliğin arasındaki tutarsızlık olarak ortaya çıkar.¹²⁷ Varsayılan toplumsal kimlik belirli bir gruba mensup kişilerin, belirli kural ve değerlere uymaları onları desteklemeleri yönünde toplumsal beklentilerle yüküldür. Birey bu beklentilerin dışına çıktığında itibasızlaştırılarak değersizleştirilir ve kabullenilmez.¹²⁸

Canatan göçmenlere karşı yerleşik toplumun beklentilerinin giderek yükseldiğini, göçmenlerin bu beklentilerin altında kaldığını dolayısıyla göçmenler içine girdikleri topluma ne kadar uyum sağlarsa sağlasınlar “uyumsuz” görülecekleri tezini savunur.¹²⁹ Almanya tarafında medya, politikacılar gibi çeşitli aktörler tarafından yabancıya yönelik

¹²⁴ Kalter, “Auf Der Suche Nach Einer Erklärung Für Die Spezifischen Arbeitsmarktnachteile Von Jugendlichen Türkischer Herkunft / in Search of an Explanation for the Specific Labor Market Disadvantages of Second Generation Turkish Migrant Children”, 154.

¹²⁵ Kalter, “Auf Der Suche Nach Einer Erklärung Für Die Spezifischen Arbeitsmarktnachteile Von Jugendlichen Türkischer Herkunft / in Search of an Explanation for the Specific Labor Market Disadvantages of Second Generation Turkish Migrant Children”, 158.

¹²⁶ Berrin Özlem Otyakmaz, *Auf Allen Stühlen. Das Selbstverständnis Junger Türkischer Migrantinnen in Deutschland* (Köln: Neuer ISP Verlag, 1995), 25.

¹²⁷ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 28; Yang vd., “Culture and Stigma”, 2.

¹²⁸ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 33.

¹²⁹ Kadir Canatan, *Üç Kuşak Boyunca Avrupalı Türkler* (Yayın Yeri: Eskiyei Yayınları, 2024), 9.

bilgilendirme, takdir ya da kınamaya yönelik söylemler olumlu ya da olumsuz olmasından bağımsız olarak göçmen kökenli, (migrationshintergrund), göç geçmişine sahip (migrationsgeschichte) gibi kavramlarla birlikte verilir. Böylelikle bu kavramlar hem bireylere hem de mensup oldukları gruplara yabancılıklarının sürekliliğini, yerleşik toplumun kendilerinden beklentilerini hatırlatan uyarıcı işlevi görür. Resmi ve gayri resmi söylemlerde hiç göç yaşamamış kuşakların büyükanne ve büyükbabaları ya da ebeveynlerinden birilerinin göç yaşadığı için “migrationshintergrund”, “migrationsherkunft” gibi kavramlarla göçmen kökenli olarak nitelenmesi, Canatan’ın tezini doğrular niteliktedir. Dolayısıyla yabancı sonradan geldiği mekânda kalıcılığını yasal olarak elde etse bile o ve onun göç yaşamamış çocukları yerleşik toplumun kendilerinden yerine getirmelerini bekledikleri şeyin altında kalacakları için sürekli yabancılık damgasını taşıyacaklardır.

“Sosyal ve bireysel kimlik, her şeyden önce, kimliği söz konusu edilen kişiye ilişkin diğerlerinin taşıdığı kaygıların ve tanımların bir parçasıdır.”¹³⁰ Bu bağlamda Türk kimliği etnik ve kültürel aidiyeti ifade ettiği gibi, Türk kimliğine dair diğerlerinin tanım ve kaygılarını da içerir. Bu tanım ve kaygılar genellemelere dayalı yargılardan oluşmaktadır. Bu yargılar çalışkanlık, misafirperverlik, dürüstlük gibi olumlu içerik taşıyabildiği gibi cimrilik sahtekarlık, nezaketsizlik gibi olumsuz yargılar ya da yabancı olduğuna yönelik vurgu ve hatırlatmalar içerebilir. Almanya eski Cumhurbaşkanı Richard von Weizsäcker’in Türklerin misafirperverliklerini överek bu misafirperverliğin Almanlar için büyük bir tecrübe ve zenginlik olduğuna, bazı Alman politikacılarının Türklerin Almanya ekonomisine olumlu katkılarına yönelik açıklamaları¹³¹ Türklerin toplumsal kimliğine yönelik olumlu tanımlamalara örnektir. Sahtekar, sosyal yardımla geçinen, sarımsak kokan, karakafalı, kanaken gibi tanımlar olumsuz genellemeler olarak dile getirilebilir. Bazen de aşağılama, bir kusur belirten damgalamaya yönelik genelleme, ‘araba satıcısı’ gibi bir ibarenin altında gizlenir. Araba satıcısı normalde bir meslek olarak yer alırken, Türkler söz konusu olduğunda sahtekarlık, işini doğru yapmayan, ticaretine hile katan anlamında imalar taşımaktadır.¹³²

Cabieses ve arkadaşları¹³³ damgalama ve ayrımcılık üzerine yapılan araştırmaların her iki sürecin göçmenler gibi gruplara yönelik stereotiplerin yeniden üretilmesinde göçmenlik durumu, uyruk, cinsiyet, etnik köken, ten rengi ve yaş gibi kesişen faktörlerle hareket ettiği tespitini yapmaktadır. Bu durum ten, saç, kaş rengi, aksan gibi belli bir etniseye genellenen bedensel özellikler damganın itibarsızlaştırıcı farklılığı olarak bu bedenlerde işaretlenmesi halidir. Ayhan Kaya, Ferhat Kentel de benzer şekilde Avrupa’da “yakın bir tarihten bu yana etnisite, kültür ve din, göçmenler, sığınmacılar, Müslümanlar, Araplar, Türkler ve Romanlar gibi her türlü “öteki”yi damgalamakta kullanılan en somut referans noktalarını”¹³⁴ oluşturduğu görüşünü dile getirmektedir. Bu anlamda damganın

¹³⁰ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 151.

¹³¹ Karl-Heinz Meier-Braun, “62 Jahre Anwerbeabkommen Mit Der Türkei 30.10.1961 - Anwerbeabkommen Türkei Deutschland”, *Landeszentrale für politische Bildung* (Oktober 2021), 8 vd.

¹³² Baran, *Almanya’da Türkler Yabancılıktan Yerleşikliğe Kimlik, Aile, Din*, 146.

¹³³ Cabieses vd., “The Impact of Stigma and Discrimination-Based Narratives in the Health of Migrants in Latin America and the Caribbean”, 2.

¹³⁴ Kaya - Kentel, *Euro-Türkler*, 34.

itibarsızlaştırıcı niteliği grubun bütün üyelerine teşmil edilerek damganın sürekliliği ve yeniden üretilmesi sağlanmaktadır. Nitekim Almanya’da misafir işçi çocukları farklı etnik ve dini gruplara mensup olmalarına rağmen yabancı damgası ile kategorize edilmiştir. Yabancı olarak damgalanan misafir işçi çocuklarının toplumun kenarına itilmelerinin onları kriminalize ederek, sosyal barış ve istikrarı tehdit edecek umutsuzluk kuşakları (Generation der Hoffnungslosigkeit) olarak Almanya’nın geleceğini tehdit edebilecekleri hususu bilim adamları, politikacılar, kilise ve diğer yardım kuruluşları tarafından dile getirilmiştir.¹³⁵

Herhangi bir kişi hakkında diğer insanlarca bilinen kalıcı karakteristikleri çeşitli sembollerle toplumsal bilgi olarak aktarılır. Bu sembollerin ilettiği bilgi kişinin itibarını ve statüsünü belirler.¹³⁶ Yabancı bireyin saç, ten rengi gibi bazı bölge ve etnik topluluklara ait olduğu kabul edilen özellikleri, aksan bozuklukları, başörtüsü, şalvar, cellabe gibi belli kültürlere ait kıyafetleri, yemek ve tüketim kültürü, üye oldukları ya da devam ettikleri dini ve sivil kuruluşlar, bazı etnik grupların yoğunlaştığı mesleklerle uğraşması, bireyi daha önceden öteki hakkında oluşturulan kategorilerden birine dahil edilmesini mümkün kılar. Söz konusu kategori içinde normallerden farklı özellikleri ile birey normatif beklentiler ve davranışları ile yabancı, düşman, dost olarak stereotipleştirilir. Goffman’a göre stereotipleştirme, müşteriler, Doğulular, Batılılar gibi geniş kategoriler içinde değerlendirilen ve gelip geçici olan yabancılara mahsustur.¹³⁷

3.1.4. Gündelik Bağlam

Göçmenler göç ettikleri toplumlarda yabancı kategorisinin bir alt grubu olarak ekonomik, sosyal kaynaklara ortak olurlar. Damga sembolleri tarafından iletilen yabancının kaynaklara ortak olduğu yolundaki toplumsal bilgi ev sahibi toplumda kaygılar yaratır. Böylelikle yabancı, toplumlarda yarattığı kaygı ile çeşitli suçlamalara maruz kalır. Örneğin Türkiye’de Suriyeli göçmenler, başta milli güvenlik tehdidi olarak görülmekle birlikte “Osmanlıyı arkadan vuran hainler”, “vatanını terk eden korkaklar”, “kendi ülkesini koruyamayan insanlar” gibi stereotipleştirmelere maruz kalmışlardır. Bununla birlikte Suriyelilerin, Türklerin ellerinden işlerini almak, sosyal yardımlarla geçinmek, kadınların kocalarını ellerinden almak, vergi vermemek, kaçak elektrik kullanmakla suçlandığı ve nankör, kaba, tehlikeli, güvenilmez, hain gibi ifadelerle tanımlandığı,¹³⁸ araştırmalarda ifade edilmektedir. Benzer şekilde Türk misafir işçiler başbelası, tehdit¹³⁹ olarak nitelenip, daha fazla çocuk parası almak için Türkiye’den nüfusuna çocuk kaydettirmek, Türk çeteleri oluşturmak,¹⁴⁰ yerel işçilerin işlerini almak¹⁴¹

¹³⁵ Verena Mcrae, *Die Gastarbeiter, Daten, Fakten, Probleme* (München: C. H. Beck Verlag, 1981), 113.

¹³⁶ Goffman, *Damga Örselemiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 80.

¹³⁷ Goffman, *Damga Örselemiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 88.

¹³⁸ Bayram Koca, “Kendi Şehrimizde Yabancı Hale Geldik”: Kilis’te Suriyeliler Karşısında Yerliler.”, *Suriyeliler Her Yerde! Yerliler ve Göçmenler*, ed. Bayram Koca - Duygu Altınoluk (İletişim Yayınları, 2022), 58-65; Ülkü Doğanay - Hatice Çoban Keneş, “Yazılı Basında Suriyeli ‘Mülteciler’: Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gerekçelerinin İnşası”, *Mülkiye Dergisi* 40/1 (Nisan 2016), 143-184.

¹³⁹ Meier-Braun, “62 Jahre Anwerbeabkommen Mit Der Türkei 30.10.1961 - Anwerbeabkommen Türkei Deutschland”.

¹⁴⁰ Uwe Klußmann - Milena Pieper, “Zeitbomben in Den Vorstädten”, *Der Spiegel* (Nisan 1997), blm. Politik.

¹⁴¹ Aydemir, *Almanya’daki Türkler ve Ben*.

gibi çeşitli suçlamalara muhatap olmuşlardır. Almanyada yapılan bir araştırmaya¹⁴² katılan Türk işçi Almanya’da işsiz ve düşük gelirli kimseler için sağlanan yardım parası (Herz4/Arbeitslosengeld II) alan Almanların, işsizliklerinin nedenlerinden biri olarak Türkleri gösterdiklerini ifade eder.

Mcrae’ye göre bu suçlamalar resmi verilerle desteklenmeyen ön yargılardır. Misafir işçi nüfusunun en kalabalık grubunu oluşturan Türklerin polis ve halkın daima takibinde olup, bu ön yargılar Türklere Türkçede günah keçisi olarak ifade edebileceğimiz “kırbaç çocuğu” (Prügelknebe) rolünün biçilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴³ Geçmişte olduğu gibi göçmenler göç ettikleri ülkelerin halkı ve siyasi figürleri tarafından suç oranını artırdıkları yönünde bir algı ve bu algıya bağlı suçlamalarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Ancak çeşitli ülkelerde göç ve suç ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar¹⁴⁴ bu algıyı yanlışlamaktadır.

İkinci ve daha sonraki nesillere mensup göçmenlerin birinci nesil göçmenlere göre dil, eğitim gibi kısıtlarla daha az muhatap olmaları ve eğitimlerini hedef ülkede tamamlamaları daha nitelikli işlerde çalışmalarına, girişimcilğe yönelmelerine imkan sağlamıştır.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu durum iş piyasasında rekabet ortamının doğmasına neden olmaktadır. Yukarıda göçmenlere yapılan yerel halkın işlerini ellerinden alma suçlaması dikkate alındığında, yerel halkın işlerini kaybetme kaygısı ortak nokta olarak dikkat çekmektedir. Kilisli Türk vatandaşlarının Suriyelilerin Türklerin işlerini ellerinden aldıkları, ticareti ele geçirdikleri iddiası¹⁴⁶ ile Almanya Yardım Bürosundan sosyal yardım alan işsiz Almanların işsizliğinin nedeni olarak Türkleri göstermesi örtüşmektedir. Göçün ilk yıllarından itibaren Türk ve Almanlar arasında düşük ücretle çalışma, görev tanımları dışında işleri yapmaları, uzun çalışma süresi, meslekte terfi gibi nedenlerle çıkar çatışmalarının yaşandığı, Türklerle yapılan alan araştırmalarına¹⁴⁷ yansımıştır. Dolayısıyla çıkar çatışmaları, gelecek kaygısı göçmenlere yönelik suçlama ve ön yargıların üretilmesinde ve damgalanma süreçlerinde etkin olmaktadır.

Damgalı ve normal olarak yapılan ayırım somut kişi ve grupları ifade etmez. Bir grubun normal ve damgalı olması hayatın belli dönemlerinde ve belirli ilişkiler etrafında gerçekleşen, karma karşılaşmalarda toplumsal olarak üretilen ve oynamak zorunda kaldıkları, bakış açılarıdır.¹⁴⁸ Bu nedenle damganın dayandığı kalıp yargıların gerçek olması gerekmez. Yanlış bilgiler, ön yargılar ve mitlere dayanan bir “suriyeli tipi” yaratıldığı¹⁴⁹ gibi bir “Türk tipi” yaratılarak, nihayetinde vurulacak yabancı damgasının itibarsızlaştırıcı malzemesi toplanır. Toplanan bu malzeme çeşitli araçlar vasıtasıyla sosyal hayatta karşılık bulur. Bavyera eyaletinde internet üzerinden yayınlanan bir haber

¹⁴² Kılıç, *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*, 156.

¹⁴³ Mcrae, *Die Gastarbeiter, Daten, Fakten, Probleme*, 111-113.

¹⁴⁴ Rita Maghularia - Silke Uebelmesser, “Do Immigrants Affect Crime? Evidence for Germany”, *Journal of Economic Behavior & Organization (Elsevier)* 211 (2023), 486-512; Murat G. Kırdar vd., “The Effect of 3.6 Million Refugees on Crime”, *Journal of Economic Behavior & Organization* 194/C (2022), 568-582.

¹⁴⁵ Castles vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 332-333.

¹⁴⁶ Koca, “Kendi Şehrimizde Yabancı Hale Geldik”: Kilis’te Suriyeliler Karşısında Yerliler.”, 190.

¹⁴⁷ Kılıç, *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*, 155-157; Altınkoz, *Almanya’da Yaşayan Türkiye Kökenli Göçmenlerde, Göçmen Kimliğinin İnşasında Alman İmgesi*.

¹⁴⁸ Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 190.

¹⁴⁹ Koca, “Kendi Şehrimizde Yabancı Hale Geldik”: Kilis’te Suriyeliler Karşısında Yerliler.”, 61.

sitesinde Türklerin entegrasyonu konusunu işlediği bir haberde Türklerin Almanların ön yargıları nedeniyle ev bulmakta zorlandıklarını belirtirken, bir Türk işçinin “Türklerin çok ziyaretçi aldığını, Türklerin çok sarımsak pişirdiğini, Türklerin çok çocuğu olduğunu ve çok gürültü yaptığını söylüyorlar”¹⁵⁰ şeklindeki serzenişini nakletmektedir. Zaimoğlu “Kanake” olarak adlandırılan Almanya’daki Türk misafir işçi çocuklarını konu edinen eserinde Alman misafir işçi edebiyatını, yarattığı Türk tipinden dolayı şöyle eleştirmektedir.

“Ağlamaklı, kendini beğendiren ve kamu destekli bir ‘misafir işçi edebiyatı’, 1970’lerin sonlarından itibaren ‘yoksul ama iyi kalpli Türk Ali’ efsanesini yaymaktadır. Bu edebiyat, ‘çöpçü romanı’ üreterek göçmenleri kurban rolüne sokmaktadır. Daha iyi Almanlar bu tür eserlerden etkilenir. Çünkü bu eserler yanlış bir otantiklikle doludur. Onlara ‘aynayı tutar’ ve her dilse hatayı ‘ana dilin’ şiirsel zenginliği olarak kutlar. Türk, ‘hissetmenin’, özensiz bir nostaljinin ve tembel bir ‘egzotik’ büyüünün simgesi haline geliyor.”¹⁵¹

Göç ve göçmenlere yönelik siyasi aktörlerin yaklaşımları ve izledikleri politik tutum ayrımcılık ve etnolojik damganın güçlenmesinde önemli bir etken olarak görünmektedir. “Damga bedensel bir işaret olarak kişiselleştirilmiş ve bedenselleştirilmiş olsa da, kamusal alanda bir anlam taşır.”¹⁵² Kamusal alanın önde gelen aktörleri olarak siyasilerin söylemleri kamu oyunda karşılık bulmaktadır. Örneğin Almanya İç İşleri Bakanı O. Schily bir gazeteye verdiği demeçte “Entegrasyon benim için; göçmen olanların Alman kültüründe ve dilinde yaşamasıdır.” bir başka ifadesinde “Entegrasyonun en iyi formu asimilasyondur” şeklindeki açıklamaları Kılıç¹⁵³ tarafından nakledilmektedir. Yine Thilo Sarrazin’in 2010 yılında yayımlanan Almanya’da yaşayan Müslümanların akıllı olmadıkları ve Alman halkını yobazlaştırdıkları ana fikri etrafında şekillenen “Deutschland schafft sich ab” (Almanya Kendini Yok Ediyor) adlı kitabı, Almanya’daki göçmen entegrasyonu ve özellikle Müslüman göçmenlerle ilgili tartışmalı görüşler içerdiği için kamuoyunda tartışmalara ve Türklerin tepkisine yol açmıştır.¹⁵⁴ Ruth Mandel¹⁵⁵ Almanya iktidar partisinin önde gelenlerinin İslam’ın Almanya’nın gerçeği olup olmadığı konusunda kamuoyu önünde anlaşılamamalarını, Sarrazin gibi yazarların kitaplarının itibar görmesini eleştirir ve Yahudi kimliğinin kabul sürecini örnekleyerek Türklerin kaç nesil sonra Alman olarak kabul edileceklerini, daha açık bir ifade ile artık yabancı sayılmayacaklarını sorarak, siyasilerin içinde buldukları paradoksal tutuma dikkat çeker. Almanya Türk toplumu özelinde siyasilerin ayrıştırma ve ötelemeye yönelik davranış ve söylemleri yeni kuşakların tepkisel bir kimlik inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Siyasilerin entegrasyon tartışmalarında sık sık Türklerin paralel toplum oluşturdukları, Alman kültür değerlerini benimsemediklerine yönelik açıklamaları medyanın iki toplumun karşıtlıklarından beslenen, ayrıştırıcı, yargılayıcı ve tanımlayıcı

¹⁵⁰ Bayerischer Rundfunk, “Integration?: ‘Wohnung nicht an Türken’”, BR24 (Ekim 2012).

¹⁵¹ Feridun Zaimoğlu, *Kanake Sprach/Koppstoff Die gesammelten Mißtöne vom Rande der Gesellschaft* (Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag, 2011).

¹⁵² Göle, “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, 811.

¹⁵³ Kılıç, *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*, 199.

¹⁵⁴ Kılıç, *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*, 199.

¹⁵⁵ Ruth Mandel, “Integrating Discourses: 50 Years of Turks in German” (Almanya ve Göç 50. Yılında Almanya’da Türkler Sempozyumu Berlin, Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011), 60.

dili ile toplumsal alana taşındığında, Türklerin geliştirdiği söz konusu tepkisel kimlik Alman toplumu nezdinde Türklerin yabancı olarak damgalanmalarını kolaylaştırmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde Avrupada Türk ve Müslüman algısının oluşumunu sağlayan stereotip ve ön yargıların üretilmesinde dini kurumlar ve din adamları, tiyatro, opera, halk şarkıları gibi müzik ağırlıklı eserler ve özellikle seyyahların Osmanlı ve İslam coğrafyasına yaptıkları seyahatleri anlatan seyahatnameler etkili olmuştur.¹⁵⁶ Çağımızda damga sembolleri daha çok medya araçları tarafından taşınarak toplumsal alanda anlam bulmaktadır. Modern dönemde medya, kültürel endüstrinin bir parçası ve aracı olarak, kültürlerin, ideolojilerin, ihtiyaçların, günlük rutinin, duygulanımların, duyguların katıldığı bir tahayyüller sürekliliği içinde anlamları canlandırarak, “gerçeklik”, “hakikat”, “sağduyu” gibi kavramları tanımamıza imkan sunan sembolleri iletir. Bu sürekli imgeler akışı sürecinde, toplumsal ve kültürel yapılarda maddi ve sembolik etkiler yaratmaktadır.¹⁵⁷ Bir başka ifade ile medya toplumun sosyal gerçekliği algılama biçimlerini etkileyerek, kalıp yargıları sosyalleştirerek, kültürün bir parçası haline getirmektedir.¹⁵⁸

Göç ve medya araçları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarda, göçmenlerle yerli halkın ilk temasını sağlayan araçlardan biri olarak medyanın,¹⁵⁹ göçmenleri köken ülkelerindeki medyadan daha basitleştirilmiş ve olumsuz bir şekilde tasvir ettiği,¹⁶⁰ kullandığı dil ve seçilen görseller ile marjinalize edilerek dışlanma ve düşmanlaştırılmasına, zemin hazırladığı,¹⁶¹ göçmenlere atfettiği anlamlarla göçmenlere yönelik toplumsal kanaatin oluşmasında öncelikli kaynaklardan birini oluşturduğu¹⁶² ifade edilmektedir. Avrupa medyasında etnik azınlıkların, göçmen ve mültecilerin “yasadı dışılık, suç, saldırganlık, şiddet gibi olaylarla ilişkili olarak, hırsız, kaçak göçmen, esrar kaçakçısı, hastalıklı ve terörist gibi sıfatlar aracılığıyla arsız, agresif, tehditkâr tipler olarak”¹⁶³ tasvir edilmeleri hususu veri olarak araştırmalara yansımıştır.

Alman medyasının göçmenlere ve Türklere karşı tutumunu Avrupa merkezilik ve etnosentrik yaklaşımın belirlediğini söyleyebiliriz. Cabieses ve arkadaşlarına göre medyanın göçmenlerle ilgili anlatılar üzerinden gerçeği tanımlamaya yönelik değerler ve semboller üreterek onları farklı, sapkın ve tehdit olarak tanımlaması ırkçı inançlara temel kaynak oluşturmaktadır.¹⁶⁴ Alman medyasında Türklere yönelik anlatılar ve zenofobik söylemlerin dili geleneksel etnosentrik yaklaşımı beslemektedir. Alman medyasında

¹⁵⁶ Spohn, *Her Şey Türk İşi Almanların Türklere Hakkında 500 Yıllık (ön)yargıları*; Eravcı, *Avrupa’da Türk İmajı*.

¹⁵⁷ Ximena Póo Figueroa, “Medios y racismo en Chile: el sentido común como espacio de letalidad, por Ximena Póo Figueroa - Facultad de Comunicación e Imagen” (Temmuz 2020).

¹⁵⁸ Şükrü Bıyıklı, *Yazılı Basın Nefret Söylemi ve Damgalama* (Konya: Tablet Kitabevi, 2023), 44.

¹⁵⁹ Yurdakul, *Göçmenlik Damgası Medyada Göçmenin Anlamsal Kurulumu*, 10.

¹⁶⁰ Nicolle Etchegaray - Teresa Correa, “Media Consumption and Immigration: Factors Related to the Perception of Stigmatization among Immigrants”, *International Journal of Communication* 9/0 (Ekim 2015), 3602.

¹⁶¹ Esra Sağlam, “Ayrımcılık Konusunda Nitel Bir Araştırma: Viyana’daki Türk Göçmenler”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/59 (Kasım 2020), 268-295.

¹⁶² Yurdakul, *Göçmenlik Damgası Medyada Göçmenin Anlamsal Kurulumu*, 10.

¹⁶³ Doğanay - Keneş, “Yazılı Basında Suriyeli ‘Mülteciler’”, 147.

¹⁶⁴ Cabieses vd., “The Impact of Stigma and Discrimination-Based Narratives in the Health of Migrants in Latin America and the Caribbean”, 2.

göçün ilk yıllarından itibaren ağırlıklı olarak Türklerle ilgili adam dövme, kız kaçırma gibi kriminal içerikli sansasyonel haberler yer alırken, 11 Eylül saldırılarından sonra Türklerin İslam dinî mensubiyetlerinin ön plana çıkarıldığı paylaşılmaktadır.¹⁶⁵

Meier-Braun göçün başlangıç yıllarında medyanın Türk işçilerin Alman ekonomik refahı ve kalkınmasına dair iyimser haberlerinin kısa süre sonra farklılaştığını belirterek, mahalli gazetelerde “Misafir işçiler Almanları bıçakladı”, “Cinayet davası Marianne E. – polis güneyliyi arıyor”, “Failin 1.70 boyunda ve zayıf olduğu söyleniyor. Muhtemelen güney iklimlerinden geliyor” “onun bir Türk olması mümkün. Dikkate değer bir aksan olmadan standart Almanca konuşuyordu” gibi manşetlerle şiddet yanlısı yabancı imajı yaratıldığını belirtir.¹⁶⁶ Der Spiegel gibi ulusal haber ve magazin dergilerinin “Almanya’da Türk Gettoları- Bir Milyon Türk” (Gettos in Deutschland- Eine Millione Türken), “Türkler geliyor, kurtarabilirsiniz kendinizi kurtarın” (Die Türken kommen - rette sich, wer kann),¹⁶⁷ “Tehlikeli Yabancı, Yabancılar ve Almanlar: Çok kültürlü toplumun başarısızlığı” (Gefährlich fremd, Ausländer und Deutsche: Das Scheitern der multi-kulturellen Gesellschaft)¹⁶⁸ kapaklarında ve dergi içeriğinde Türklere ilişkin canı, eğitimsiz, kültürsüz, şiddet yanlısı, entegre olmayan, gürültücü, istilacı gibi ima ve tanımlamaların etnosentrik yaklaşımın ürünü damga öncesi etiketlemeler olarak üretildiğini söyleyebiliriz. Medyanın olayları Türk toplumu üzerinde işaretleyerek vermesi damganın itibarsızlaştırıcı niteliğinin Türkler, bir başka deyişle yabancı üzerinde bedenselleştirmesini sağlamaktadır.

Sonuç

Goffman’ın varsayılan toplumsal kimlik - gerçek sosyal kimlik ayırımına döndüğümüzde damga kuramı bağlamında Almanya Türk toplumuna yönelik iki tip kimlikten söz edebiliriz. Tarihi süreç içinde özellikle Avrupaya karşı Türklerin üstünlüğünü kaybettiği dönemlerden miras ve göçmen kimliğinin niteliğinden kaynaklanan aşağılayıcı kalıp yargıların oluşturduğu, tehlike potansiyeli barındıran, sosyal olarak toplumun aşağı sınıflarından daha aşağıda bir konuma sahip bir durumu ifade eden varsayılan toplumsal kimliğidir. Bu kimlik aynı zamanda topluma sonradan eklenmeye çalışan bir yapıyı ifade ettiği için kendisinden yerleşik topluma aykırılıklarını gidermesi, uyum göstermesi beklenendir. Kendine özgü kimlik, ve kimlik referansları dil, din ve kültürel kurumlarıyla farkedilen bir görünürlükle Almanya toplumsal hayatında yer alan Türk kimliği ise gerçek sosyal kimliğini ifade eder. Günümüzde Türk toplumuna yönelik damga mekanizması bu iki kimlik tipi arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Özellikle entegrasyon tartışmalarında Türk toplumundan Alman değerler sisteminin benimsenmesinin istenmesi ve bu isteğin kabul edileceği beklentisinin gerçekleşmemesi Almanya Türk toplumunun “paralel toplum” olarak nitelenmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda “Paralel toplum” söylemi Türk

¹⁶⁵ Ahmet Külahçı, “Medyada Göç Ve Göçmen Algısı” (Almanya ve Göç 50. Yılında Almanya’da Türkler Sempozyumu Berlin, Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011), 141.

¹⁶⁶ Meier-Braun, “62 Jahre Anwerbeabkommen Mit Der Türkei 30.10.1961 - Anwerbeabkommen Türkei Deutschland”.

¹⁶⁷ Der Spiegel, “»Die Türken kommen - rette sich, wer kann«” (Temmuz 1973), blm. Politik.

¹⁶⁸ “Der Spiegel 16/1997 - Inhaltsverzeichnis” (Erişim Eylül 2024).

toplumunun damgaya sebep olan itibarsızlaştırıcı niteliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Almanya Türk toplumunun söz konusu niteliği onun “sürekli yabancı” olarak damgalanmasına sebep olarak öne çıkmaktadır.

Almanya Türk toplumu Almanya’da kalıcı hale gelmiş, vatandaşlık, devamlı ikamet hakkı, sosyal yardım kaynaklarından yararlanmak gibi siyasi ve sosyal haklarını elde etmiştir. Bu durum Alman toplumunun belirlediği Türk toplumuna yönelik varsayılan/sanal kimlikten beklentileri Alman toplumu nezdinde yükseltmektedir. Türklerin göçmenlik niteliğinin yanı sıra Almanya’da yarım asrı geçen bir tarihi geçmişe sahip olmaları bu beklentileri yükselten ana unsurlar olarak görünmektedir. Türk toplumu göçmen olmakla birlikte Almanya’da birkaç nesildir yaşamakta ve yeni kuşaklar sosyalleşme süreçlerini Alman toplumu içinde tamamlamakta ve eğitim süreçlerinde de Avrupa ve Alman kültür dayatmalarına maruz kalmaktadırlar. Ancak Almanya Türklerinin büyük bir kısmının Türkiye’ye sadakati, geleneklerine bağlılıkları, dini kurumları ve Müslüman kimliğinin görünür veçheleriyle gerçek sosyal kimliklerini “Türk kimliği” oluşturmaktadır. Türklerin gerçek sosyal kimlikleri, Alman toplumu nezdinde Alman kültür normlarına uymayarak beklentilere karşılık vermemektedir. Bu durum Türk ve Alman toplumları arasında gerilimler yaratmaktadır. Dolayısıyla söz konusu gerilimler Türk toplumunun Alman toplumu tarafından sürekli yabancı olarak damgalanmasına sebep olmaktadır.

Avrupa’da etnik, dinî, kültürel farklılıkları ve bu farklılıklarını referans alan kimliği ile Türk toplumu, Avrupa ve Alman toplumunun nezdinde sosyolojik olarak Avrupa merkezci ve etnosentrik Alman yaklaşımından kaynaklanan beklentilerden uzaklaşması nedeniyle Goffman’ın damgalılar sınıfına girmektedir. Damganın üretildiği itibarsızlaştırıcı stereotipler ve etiketler Avrupa ve Almanya’da yaşayan Türklerin yabancılık vasfına içkindir. Diğer taraftan damgalamanın gerektirdiği ekonomik sosyal ve politik güce Avrupa toplumları sahiptir. Dolayısıyla Türklerin gerçek kimliğine ait farklılıkları Avrupa toplumuna göre itibarsızlaştırıcı nitelik olarak kabul edilmekte ve onlar yabancı olarak damgalanmaktadırlar. Damganın bizatihi değişmez niteliği yabancı kavramını sürekli kılmaktadır. Öyle görünmektedir ki Avrupa ve Almanya’da yaşayan Türkler nesiller boyunca “sürekli yabancı” damgasını taşıyacaklardır.

Kaynakça | References

- Adler-Nissen, Rebecca. "Stigma Management in International Relations: Transgressive Identities, Norms, and Order in International Society". *International Organization* 68/1 (Ocak 2014), 143-176. <https://doi.org/10.1017/S0020818313000337>
- Ainlay, Stephen C. vd. "Stigma Reconsidered". *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*. ed. Stephen C. Ainlay vd. 1-13. Boston, MA: Springer US, 1986. https://doi.org/10.1007/978-1-4684-7568-5_1
- Akmeşe, Eşref. "Ötekileştirmenin Diyalektiği Bağlamında Bireyin Varoluşsal Bunalımı Üzerine Bir Analiz: Çoğunluk 2010". *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 5/1 (26 Mart 2020), 57-64. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mbsjcs/issue/53358/700591>
- Altinkoz, Oğuzhan. *Almanya'da Yaşayan Türkiye Kökenli Göçmenlerde, Göçmen Kimliğinin İnşasında Alman İmgesi*. Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.
- Aslan, Ahmet. *Çokkültürlülük Ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı Ve Din: Köln Örneği*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ondokuz Mayıs, Doktora, 2018.
- Aslantürk, Zeki. "Sosyoloji Nedir?" *Sosyolojiye Giriş*. ed. İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli. 19-28. Ankara: Grafiker, 2013.
- Aydemir, Memet. *Almanya'daki Türkler ve Ben*. Haselau/Almanya: BoD-Books und Demand, 2017.
- Bade, Klaus J. "Blockade und Befreiung: Identitätskrise, Ersatzdebatten und neue Selbstbilder in der Einwanderungsgesellschaft [2013]". *Historical Social Research / Historische Sozialforschung. Supplement* 30 (2018), 318-337. <https://www.jstor.org/stable/26419104>
- Baran, İrmak. *Almanya'da Türkler Yabancılıktan Yerleşikliğe Kimlik, Aile, Din*. Eskiyei Yayınları, 2023.
- Baran, İrmak. "Birlikte yaşam tecrübesi olarak Almanya Türk toplumunun Alman toplumu ile yatay ilişkileri ve müphemlik". *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 12 (29 Aralık 2023), 60-83. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nosyon/issue/81116/1390500>
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. Ayrıntı Yayınları, 12. Basım, 2015.
- BayerischerRundfunk. "Integration?: 'Wohnung nicht an Türken'". *BR24*. 26 Ekim 2012. Erişim 12 Nisan 2024. <https://www.br.de/nachricht/anwerbeabkommen-tuerkei-gastarbeiter110.html>
- Baykan, Ali. "Türk-Avusturya Edebi ve Kültürel İlişkilerinin Kaynakları ve Tarihi Gelişim Süreci".
- Bekar, Nurgül. "Avrupa Birliği Ülkelerinde Yabancı Düşmanlığı ve Avrupa Güvenliğine Etkisi". *Bilge Strateji* 10/18 (31 Mart 2018), 111-142. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bs/issue/44282/543808>

- Berner, Heiko. *Status und Stigma: Werdegänge von Unternehmer_innen türkischer Herkunft - eine bildungswissenschaftliche Studie aus postmigrantischer Sicht*. Bielefeld: transcript Verlag, 1. Basım, 2018.
- Bıyıklı, Şükrü. *Yazılı Basın Nefret Söylemi ve Damgalama*. Konya: Tablet Kitabevi, 2023.
- Blume, Lawrence. "Stigma and Social Control". IHS Series. Wien: Institut für Höhere Studien. Institut für Höhere Studien. Temmuz 2002. Erişim 08 Eylül 2024.
<https://irihs.ihs.ac.at/id/eprint/1443/>
- Cabieses, Baltica vd. "The Impact of Stigma and Discrimination-Based Narratives in the Health of Migrants in Latin America and the Caribbean: A Scoping Review". *The Lancet Regional Health - Americas* 0/0 (2023), 1-18.
<https://doi.org/10.1016/j.lana.2023.100660>
- Canatan, Kadir. *Üç Kuşak Boyunca Avrupalı Türkler*. Eskiyei Yayınları, 2024.
- Castles, Stephen vd. *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*. çev. Birsen Aybüke Evranos. Ankara: Gav Perspektif, 1. Basım, 2022.
- Ceyhun, Ozan. *Man Wird Nie Deutscher*. Rowohlt Verlag, 2013.
- Crocker, Jennifer - Lutsky, Neil. "Stigma and the Dynamics of Social Cognition". ed. Stephen C. Ainlay vd. 95-121. Boston, MA: Springer US, 1986.
https://doi.org/10.1007/978-1-4684-7568-5_6
- Çakır, Mustafa. "Almanca'da Türk İmgesinin Kullanımı Üzerine". 1/2053-2062. İzmir, 2012.
- Çayır, Kenan. "Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık". *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. ed. Kenan Çayır - Müge Ayan Ceyhan. 5-15. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.
- Çelik, Celaleddin. "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma Ve Din". *Milel ve Nihal* 5/3 (01 Eylül 2008), 105-142.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/issue/10456/128004>
- Çınar, Aliye. *Avrupalı Müslüman Türkler'de Kimlik*. Sentez Yayınları, 2017.
- Çil, Nevim. "Stigma und Mobilität: Umgangsstrategien mit reproduktionsmedizinischen Maßnahmen von Nutzer/innen türkischer Herkunft." *Frauengesundheit, Migration und Kultur in einer globalisierten Welt*. 157-165. Frauengesundheit, Migration und Kultur in einer globalisierten Welt. Frankfurt/M.: Mabuse, 2008.
- Derrida, Jacques. "Hostipitality". *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 5/3 (Aralık 2000), 3-18. <https://doi.org/10.1080/09697250020034706>
- Derrida, Jacques. "Konuksev(-er-/-mez-)lik". *Pera Peras Poros Jacques Derrida İle Birlikte Disiplinler Arası Çalışma*. ed. Önay Sözer - Ferda Keskin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Derrida, Jacques - Dufourmantelle, Anne. *Davet: Konukseverlik Üstüne Dufourmantelle Derrida'yı Konukseverliğin Sorumluluğunu Almaya Davet Ediyor*. çev. Aslı Sümer. Metis Yayınları, 2020.
- Doğanay, Ülkü - Keneş, Hatice Çoban. "Yazılı Basında Suriyeli 'Mülteciler': Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gerekçelerinin İnşası". *Mülkiye Dergisi* 40/1 (15 Nisan 2016), 143-184.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mulkiye/issue/37412/432816>

- Elias, Norbert - Scotson, John L. *The Established and the Outsiders Sociological Enquiry into Community Problems*. London: SAGE Publications, 2. Basım, 1994.
<https://uk.sagepub.com/en-gb/eur/the-established-and-the-outsiders/book203270>
- Eravcı, H. Mustafa. *Avrupa'da Türk İmajı*. Çizgi Kitabevi, 2010.
- Etchegaray, Nicolle - Correa, Teresa. "Media Consumption and Immigration: Factors Related to the Perception of Stigmatization among Immigrants". *International Journal of Communication* 9/0 (28 Ekim 2015), 20.
<https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/3997>
- Figuroa, Ximena Póo. "Medios y racismo en Chile: el sentido común como espacio de letalidad, por Ximena Póo Figuroa - Facultad de Comunicación e Imagen". 15 Temmuz 2020. Erişim 08 Eylül 2024.
<https://feci.uchile.cl/noticias/165293/medios-y-racismo-en-chile-el-sentido-comun-como-espacio-de-letalidad>
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. Say Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı, 1. Basım, 2012.
- Giddens, Anthony. *Toplumun Kuruluşu*. çev. Hüseyin Özel. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 1999.
- Goffman, Erving. *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş Geniş vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 7. Basım, 2022.
- Gölcü, Abdulkadir - Çuhadar, Mustafa. "Batı Toplumlarında İslamofobi'nin Üretilmesinde Medyanın Rolü". *Ombudsman Akademik*, 71-99.
<https://doi.org/10.32002/ombudsmanakademik.440215>
- Göle, Nilüfer. "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols". *Social Research: Islam: The Public and Private Spheres* 70/3 (2003), 809-828.
<https://www.jstor.org/stable/40971641>
- Göregenli, Melek. "Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık". *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. ed. Kenan Çayır - Müge Ayan Ceyhan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, ts.
- Habermas, Jürgen. "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak- Siyaset Kuramı Yazıları. çev. İlnur Aka. Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Heckmann, Friedrich. "Nation und Integration von Migranten in Deutschland". *Was ist ein Deutscher? - Was ist ein Türke? /Alman olmak nedir? - Türk olmak nedir? Deutsch-Türkisches Symposium 1997 - Türk-Alman Sempozyumu 1997*. 425-438. Hamburg: Edition Körber-Stiftung, 1998.
- Hund, Wulf. D. *Rassismus*. Bielefeld: Transcript Verlag, ts.
- İyi, M. Mustafa (ed.). *Türkiye- Almanya İşgücü Anlaşmasının 60. Yılı, Kesitler: Üçüncü Kuşakla Konuşmalar*. Ankara: Gav Perspektif, 2021.
- Kalter, Frank. "Auf Der Suche Nach Einer Erklärung Für Die Spezifischen Arbeitsmarktnachteile Von Jugendlichen Türkischer Herkunft / in Search of an Explanation for the Specific Labor Market Disadvantages of Second Generation Turkish Migrant Children". *Zeitschrift für Soziologie* 35/2 (2006), 144-160.
<https://doi.org/10.1515/zfsoz-2006-0204>

- Karaman, Haydar. “Onlar, Bizden Daha Çok Hakka Sahip’: Kilis’te Bir Pharmakos”. *Suriyeliler Her Yerde! Yerliler ve Göçmenler*. ed. Bayram Koca - Duygu Altınoluk. 19-46. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Kaya, Ayhan. *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016.
- Kaya, Ayhan - Kentel, Ferhat. *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2005.
- Kaya, İrfan. “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1973-2008. <https://doi.org/10.18505/cuid.346780>
- Kılıç, Sadettin. *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Kırdar, Murat G. vd. “The Effect of 3.6 Million Refugees on Crime”. *Journal of Economic Behavior & Organization* 194/C (2022), 568-582. <https://ideas.repec.org//a/eee/jeborg/v194y2022icp568-582.html>
- Klußmann, Uwe - Pieper, Milena. “Zeitbomben in Den Vorstädten”. *Der Spiegel* (13 Nisan 1997), blm. Politik. <https://www.spiegel.de/politik/zeitbomben-in-den-vorstaedten-a-899243ba-0002-0001-0000-000008694129>
- Koca, Bayram. “Kendi Şehrimizde Yabancı Hale Geldik”: Kilis’te Suriyeliler Karşısında Yerliler.” *Suriyeliler Her Yerde! Yerliler ve Göçmenler*. ed. Bayram Koca - Duygu Altınoluk. 47-74. İletişim Yayınları, 2022.
- Külahçı, Ahmet. “Medyada Göç Ve Göçmen Algısı”. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Lamont, Michèle vd. *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. <https://www.hoopladigital.com/title/13283583>
- Lersner, Ulrike vd. “Psychische Belastung von Jugendlichen. Welchen Einfluss haben ein türkischer Migrationshintergrund, Akkulturationsstress und wahrgenommene Diskriminierung?” *Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie* 44 (01 Ağustos 2015), 147-158.
- Link, Bruce G. - Phelan, Jo C. “Conceptualizing Stigma”. *Annual Review of Sociology* 27 (2001), 363-385. <https://www.jstor.org/stable/2678626>
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. çev. Aysel Bora. Yapı Kredi Yayınları, 58. Basım, 2023.
- Maghularia, Rita - Uebelmesser, Silke. “Do Immigrants Affect Crime? Evidence for Germany”. *Journal of Economic Behavior & Organization (Elsevier)* 211 (2023), 486-512. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2023.05.018>
- Man, Fuat. “‘Günah Keçileri’ ya da ‘Olağan Şüpheliler’ Olarak Suriyeliler”. *Çalışma ve Toplum* 3/50 (01 Ocak 2016), 1147-1170. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ct/issue/71797/1155209>
- Mandel, Ruth. “Integrating Discourses: 50 Years of Turks in German”. 57-61. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mandel, Ruth. “Turkish Headscarves and the ‘Foreigner Problem’: Constructing Difference Through Emblems of Identity”. *New German Critique* 46 (1989), 27-46. <https://doi.org/10.2307/488313>

- Mcrae, Verena. *Die Gastarbeiter, Daten, Fakten, Probleme*. München: C. H. Beck Verlag, 1981.
- Meier-Braun, Karl-Heinz. “62 Jahre Anwerbeabkommen Mit Der Türkei 30.10.1961 - Anwerbeabkommen Türkei Deutschland”. *Landeszentrale für politische Bildung* (Oktober 2021). <https://www.lpb-bw.de/anwerbeabkommen-tuerkei>
- Merey, Can. *Der Ewige Gast: Wie Mein Türkischer Vater Versuchte, Deutscher Zu Werden*. München, 2018.
- Mertoğlu, Selver. “Avrupa Basınında Türk İmaji: 2017 Türkiye Anayasa Değişikliği Referandumu Öncesi Online İngiliz Basınında Türkler”. *İmgelem* 5/9 (17 Aralık 2021), 609-629. <https://doi.org/10.53791/imgelem.1008232>
- Otyakmaz, Berrin Özlem. *Auf Allen Stühlen. Das Selbstverständnis Junger Türkischer Migrantinnen in Deutschland*. Köln: Neuer ISP Verlag, 1995.
- Özmen, Sümeyye - Erdem, Ramazan. “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/1 (30 Ocak 2018), 185-208. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduibfd/issue/52998/702901>
- Pescosolido, Bernice A. - Martin, Jack K. “The Stigma Complex”. *Annual Review of Sociology* 41 (Ağustos 2015), 87. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145702>
- Radikal. “Almanya’da Daimi Misafir Türkiye’de Ebedi Gurbetçi”. 16 Nisan 2011. Erişim 11 Kasım 2024. <https://www.hurriyet.com.tr/avrupa/almanya-da-daimi-misafir-turkiyede-ebedi-gurbetci-885221>
- Raskolnikov. “Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri Sözlüğü: Türklere Yönelik Türkçe ve Yabancı Dillerde Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri”. *Ayrımcı Deyiş, Deyim ve Atasözleri Sözlüğü* (blog), 15 Şubat 2012. <https://ayrimcisozluk.blogspot.com/2012/02/turklere-kars-yabanc-dillerde-ayrirc.html>
- Sağlam, Esra. “Ayrımcılık Konusunda Nitel Bir Araştırma: Viyana’daki Türk Göçmenler”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/59 (17 Kasım 2020), 268-295. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/57838/827456>
- Said, Edward W. *Yersiz Yurtsuz*. çev. Aylin Ülçer. Metis Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Slatery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Spohn, Margret. *Her Şey Türk İşi Almanların Türklere Hakkında 500 Yıllık (ön)yargıları*. çev. Leyla Serdaroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Türedi, Hümeysra. *Damga Siyaseti*. Ankara: İksad Publications, ts.
- Unat, Nermin Abadan. *Bitmeyen Göç / Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 1. Basım, 2002.
- Von Lersner, Ulrike vd. “Stigma of Mental Illness in Germans and Turkish Immigrants in Germany: The Effect of Causal Beliefs”. *Frontiers in Psychiatry* 10 (13 Şubat 2019), 46. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2019.00046>
- Yang, Lawrence vd. “Culture and Stigma: Adding Moral Experience to Stigma Theory”. *Social science & medicine* (1982) 64 (2007), 1524-1535. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.11.013>
- Yeğenoğlu, Meyda. *Avrupa’da İslam, Göçmenlik Ve Konukseverlik*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.

- Yılmaz, Gaye. “Avrupa’da Yaşayan Türkiyelilere Dair Gurbetçi Ve Almanci Söylemlerinin Yeniden Düşünülmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/Göç Özel Sayısı (30 Kasım 2017), 1473-1490.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduibfd/issue/53207/706604>
- Yurdakul, Hasan. *Göçmenlik Damgası Medyada Göçmenin Anlamsal Kurulumu*. Astana Yayınları, 2020.
- Yzerbyt, Vincent - Schadron, Georges. “Kalıpyargılar Ve Sosyal Yargı / the Stereotype and the Social Judgement”. çev. İbrahim Işıtan. *Islamic University Europe Journal of Islamic Research* 8 (2015), 23-81.
- Zaimoğlu, Feridun. *Kanak Sprak/Koppstoff Die gesammelten Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag, 2011.
- Almanya’daki Türk Varlığı Bibliyografyası*. İstanbul: Türk-Alman Üniversitesi, 2022.
- Statista. “Ausländer in Deutschland nach Herkunftsland 2023”. Erişim 09 Haziran 2024.
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1221/umfrage/anzahl-der-auslaender-in-deutschland-nach-herkunftsland/>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 30 Haziran 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=damga>
- “Der Spiegel 16/1997 - Inhaltsverzeichnis”. Erişim 10 Eylül 2024.
<https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-1997-16.html>
- Der Spiegel*. “»Die Türken kommen - rette sich, wer kann«“ (29 Temmuz 1973), blm. Politik.
<https://www.spiegel.de/politik/die-tuerken-kommen-rette-sich-wer-kann-a-5b1ba6e5-0002-0001-0000-000041955159>
- Oxford English Dictionary*. Erişim 08 Eylül 2024.
<https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=stigma>

Kurt Adamlıktan İkonluğa Giden Yol: Estetiğin Yaygınlaşması ve Anlamlandırılmasında Toplumsal M¼dahale

Ziyaeddin Kırboga

0000-0002-3636-790X

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fak¼ltesi, Felsefe B¼l¼m¼, Karaman, T¼rkiye

ror.org/037vfvf096

zkirboga@kmu.edu.tr

Tahir Dağcı

0000-0002-5520-5164

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fak¼ltesi, Birey ve Toplum Sorunları Anabilim Dalı,
Karaman, T¼rkiye

ror.org/037vfvf096

tdagci@kmu.edu.tr

z

G¼n¼m¼zde, maddi anlamda önemli bir gider teşkil etmekle birlikte estetik m¼dahalelerin bedene sağladığı yeni g¼r¼n¼m¼n, zihinsel olarak bir kurtuluş olanağı sunduğu d¼ř¼n¼lmektedir. İnsanların başkaca isteklerinden ve hatta ihtiyaçlarından vazgeçerek ya da onları erteleyerek yaptırđıkları estetik amaçlı m¼dahaleler giderek yaygınlaşmış ve çeşitlenmiştir. Estetik m¼dahale cerrahi olmayan operasyonları da ifade etmektedir. Bu çalışmada ‘Estetik M¼dahale’ ifadesinin seçilmesi, konunun her iki y¼n¼n¼ de içermesiyle ilişkilidir. İnsanların bedenleri üzerinde birtakım değişiklikler istemesi yeni bir eğilim değildir. G¼n¼m¼zde estetik m¼dahale arzusunun nedenleri ve toplumsal boyutu sosyolojik temelde araştırılması gereken bazı soruları beraberinde getirmektedir. Bedende kalıcı hasarların oluşması, toplum tarafından beğenilme arzusu gibi sebep ve sonuç itibariyle bazı sorunlara yol açması, estetik m¼dahalelerle ilgili bir arka plan ç¼z¼mlemesini gerektirmektedir. Çalışma Karaman’da estetik m¼dahale konusunda yapılan ilk araştırma özelliğini taşımaktadır. Çalışmanın amacı bireylerin estetik m¼dahaleye neden başvurduklarını, estetik m¼dahaleyi nasıl algıladıklarını, estetik m¼dahalenin toplumsal nedenlerini bilimsel olarak ortaya koymaktır. Özellikle estetik değişimin arzulanmasında çevrenin, toplumun bir etkisinin olup olmadığı, bir etki söz konusu ise bunun nedenleri ve sonuçları araştırmada irdelenen merkezi sorulardır. Dolayısıyla bu çalışmayı, bir toplumsal arka plan ç¼z¼mlemesi olarak değerlendirmek m¼mk¼nd¼r. Çalışma, Karaman ilinde yaşayan, bedenine estetik m¼dahale yaptırmış olan örneklerle gerçekteşirilmiş bir alan araştırmasıdır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi uygulanmıştır. Araştırma verileri yarı yapılandırılmış gr¼řme tekniği ile elde edilmiştir. Veriler, gr¼řme tekniğiyle toplanmış ve betimsel analiz yaklaşımı ile değerlendirilmiştir. Araştırmada, estetik m¼dahaleyi g¼d¼leyen unsurlar ‘toplum baskısı, diğerlerinin rahatsız edici bakışları ve alaycı bakışlardan duyulan rahatsızlık, çevre ve medya etkisi, gr¼n¼m memnuniyetsizliği’ gibi dışa dn¼k nedenler olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla estetik m¼dahalenin baskın nedensel unsuru toplumdur.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Karaman; Estetik M¼dahale; Beden; G¼zellik; Toplumsal Baskı; Din

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada insanların bedenleri üzerinde estetik müdahale yaptırma nedenleri, estetik müdahaleyi nasıl anlamlandırdıkları ve estetik müdahale yaptırmada çevrenin/toplumun bir etkisinin ya da baskısının olup olmadığı araştırılmıştır.
- Bu araştırma Karaman il merkezinde yaşayan ve bedenine estetik müdahale yaptıran bireyleri kapsamaktadır.
- Bu araştırma beden üzerinde yaptırılan işlemleri, sadece ameliyatla sınırlanamamaktadır. Ayrıca araştırma Karaman’da bu konuda ilk defa yapılan bir araştırma özelliği taşımaktadır.
- Araştırmada, “toplum baskısı, diğerlerinin rahatsız edici bakışları, yaklaşımları ve dış görünüşe odaklanmaları, alaycı bakışlardan duyulan rahatsızlık, çevre ve medya etkisi, görünüm memnuniyetsizliği” gibi estetik müdahalede katılımcıları güdüleyen unsurlar genellikle dışa dönük nedenler olarak tespit edilmiştir.
- İnsanların beden imajına yönelik yorum ve değerlendirmeleri kişilerin estetik işlem sonucunu olumlu etkilemekte ve estetik deneyimi pekiştirmektedir.
- Estetik müdahaleye başvurma konusunda sağlıklı gerekçe olarak gösterenler azınlıktadır. Bütüncül bir gözle değerlendirdiğimizde bireylerdeki estetik müdahalenin baskın nedensel unsuru toplum olarak ifade edilebilir.

Atıf Bilgisi

Kırboğa, Ziyaeddin – Dağcı, Tahir. “Kurt Adamlıktan İkonluğa Giden Yol: Estetiğin Yaygınlaşması ve Anlamlandırılmasında Toplumsal Müdahale”. *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 103-124. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1568726>

Makale Bilgileri

Etik Kurul İzni	Etik onay, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 08.03.2024 tarihli ve 94 numaralıdır.	
Geliş Tarihi	16 Ekim 2024	
Kabul Tarihi	07 Mart 20245	
Yayın Tarihi	25 Mart 2025	
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net	
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com	
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
S. Kalkınma Amaçları	-	
Lisans	CC BY-NC 4.0	



From Werewolf to Icon: Social Intervention in the Dissemination and Meaning of Aesthetics

Ziyaeddin Kırboğa

0000-0002-3636-790X

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Karaman, Türkiye
ror.org/037vfvf096
zkirboga@kmu.edu.tr

Tahir Dağcı

0000-0002-5520-5164

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Health Sciences, Department of Individual and Social Problems, Karaman, Türkiye
ror.org/037vfvf096
tdagci@kmu.edu.tr

Abstract

The prevailing contemporary perspective posits the aesthetic interventions, despite their substantial financial cost, facilitate a form of psychological liberation. These interventions, wherein individuals relinquish or defer their other aspirations and necessities, have witnessed a marked increase in both prevalence and diversification. Noteworthy is the inclusion of non-surgical procedures within the purview of aesthetic interventions. The employment of the term 'aesthetic intervention' is predicated on its capacity to encompass both aspects of the subject. While the pursuit of bodily modifications is not a novel phenomenon, the contemporary social dimension of the desire for aesthetic intervention today gives rise to a number of questions that necessitate investigation from a sociological perspective. The potential adverse consequences of aesthetic interventions, including the possibility of permanent bodily harm and the societal desire to be accepted, necessitate a comprehensive background analysis. This study is noteworthy as the inaugural research on aesthetic interventions in Karaman, with the objective of scientifically elucidating the motivations behind individuals seeking aesthetic interventions, their perceptions of these interventions, and the social factors that underpin their decision-making. Of particular note is, question of whether environmental and societal factors influence the desire for aesthetic change, and if so, the underlying causes and consequences of this influence. This study can thus be regarded as a social background analysis. The study is a field research conducted with a sample of individuals residing in Karaman province who have undergone aesthetic interventions on their bodies. A qualitative research method was applied in the study. The data were collected using semi-structured interviews and evaluated through a descriptive analysis approach. This study concluded that the factors motivating aesthetic interventions are outwardly influenced by social pressure, discomfort from disturbing or mocking glances from others, environmental and media influences are the dominant causal factor for aesthetic interventions.

Keywords

Sociology of Religion; Karaman; Aesthetic Intervention; Body; Beauty; Social Pressure; Religion

Highlights

- The present study set out to investigate the reasons why people undergo aesthetic interventions, how they make sense of these interventions, and whether there is an effect or pressure from the environment / society on aesthetic interventions.
- The research covers individuals living in the Karaman province who have undergone aesthetic interventions.
- The research does not limit the procedures performed on the body only to surgery. In addition, this research is the first to be conducted on this subject in Karaman.
- This study identified the factors motivating the participants undergo aesthetic interventions, including ‘social pressure, disturbing looks, approaches and focus on appearance, discomfort from sarcastic looks, environmental and media influence, dissatisfaction with appearance’. These were categorised as outward-oriented reasons.
- The study also found that people's comments and evaluations about their body image positively influence the outcomes of aesthetic procedures and reinforce the aesthetic experience.
- Those who cite health as a reason for resorting to aesthetic interventions are in the minority. When evaluated from a holistic perspective, the predominant causal factor of aesthetic intervention in individuals can be expressed as societal influences.

Citation

Kırboğa, Ziyaeddin – Dağcı, Tahir. “From Werewolf to Icon: Social Intervention in the Dissemination and Meaning of Aesthetics”. *Eskiyeni* 56 (March 2025), 103-124.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1568726>

Article Information

<i>Ethics committee</i>	Granted by Karamanoglu Mehmetbey University, Social and Human Sciences Ethics Committee, Ethics Panel, approval dated 08.03.2021 and numbered 94.	
<i>Date of submission</i>	16 October 2024	
<i>Date of acceptance</i>	07 March 2025	
<i>Date of publication</i>	25 March 2025	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<i>S. Development Goals</i>	-	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

Güzellik duygusu, insanla birlikte hep var olagelmıştır. Bu duygu zamanın şartlarına bağlı olarak sürekli değişmektedir. Belki güzellik duygumuza uygun olana yani estetik anlayışımıza yeni anlayışların eklendiğini ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Bugün hem bir tıp terimi olarak hem de güzellik duygumuza uygunluğu ifade etmek için yaygın şekilde kullandığımız *estetik* sözcüğünün kavramsal yönü üzerinde durmak yerinde olacaktır.

“Estetik” sözcüğü Grekçe “*aisthesis*” ya da “*aisthanesthai*” sözünden gelir. “*Aisthesis*” sözcüğü duyum, duyulur algı anlamına geldiği gibi, “*aisthanesthai*” sözcüğü de duyu ile algılamak anlamına gelir. Estetik, bu anlamda duyulur algının, duyusallığın sağladığı bilgi ile ilgili bir bilim olarak düşünülmektedir. Sözcüğün kökeninde bulunan bu duyusallık, estetik dediğimiz bilimin adının dışında da bu sözcüğün yaşadığını göstermektedir. Günümüz tıp terminolojisinde rastladığımız “*anesthesi total*” ya da “*anesthesi lokal*” terimleri bunun somut örnekleridir. Birincisi, ameliyat esnasında tüm duyarlılığımızın yok edilmesi, diğeri de ameliyat edilecek bölgede duyarlılığın yok edilmesini ifade eder. Estetik dediğimiz bilime bu adın verilmesi çok uzak bir tarihe gitmez. Estetik dediğimiz bilimi kuran ve ona bu adı veren Chr. Wolf’un bir öğrencisi olan Alexander G. Baumgarten’dır (1714-1762).¹

Estetik ikibinbeşyüz yıl kadar önce Çin, Mısır, Hindistan ve Babil’de ortaya çıkmıştır. Ayrıca Eski Yunan ve Eski Roma estetiğin geliştiği önemli yerler olmuştur.² Estetik, sanat veya güzellikle ilgili değerleri ele alan felsefe dalıdır. Bu alanın konusu güzel veya güzeldir. Bu disiplini iyi, hoş, çirkin, trajik, yüce gibi güzellikle yakın ilişkisi bulunan kavramları araştırır. Doğal obje veya insan eseri olarak ortaya çıkan ürünlerde sunulan güzellikler hakkında insanların yargıları ve yaşam biçimlerinde söz konusu olan değerleri, hazları, tatları ve tavırları çözümler. Estetik; objeleri, estetik tecrübenin objelerini seyretmede ortaya çıkan sorunların çözümü ve kavramların çözümlemesiyle ilgilenir.³

Estetik ilgi, bir toplumsal değer olarak sanat değerinin anlatımıdır ve aynı zamanda sanat sosyolojisinde toplumsal açıdan ele alınır.⁴ ‘Estetik güzellik’ ifadesi günümüzde, öncelikle estetik cerrahi, reklam kuruluşları, parfümeri, modacılık, kozmetik, sanayi tasarımcılığı gibi büyük sermaye ve kazanç ağlarını çağrıştırmaktadır. Bir değer olarak *güzellik* metalaştırılmış, kolayca alınıp satılabilen bir nesneye dönüşmüştür. Diğer ticaret malları gibi ‘estetik’ olarak tanınan ürünler piyasada mutlak mübadele değerine dönüştürülebilmektedir.⁵ Estetik, toplumsal hayatta üretim, tüketim ya da herhangi bir ihtiyacın karşılanması gerektiği düşüncesinden daha çok “uyum, iç düzen, insan algılarına çekici görünme” gibi nitelikleri elde etmeyi ifade eder. Estetik, sonuçta zihnimizde bir ‘yargı’yı beraberinde getirir. Bu, bütün doğal ve insanla ilgili faaliyetler ve durumlar karşısında verilebilecek *güzel* veya *çirkin* yargılarını kapsar. Göze hoş gelip

¹ İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 13.

² Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 150.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 314-315.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul, 1969), 101.

⁵ Hakkı Hünler, *Estetik’in Kısa Tarihi Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 9.

gelmemesi, izleyende oluşan olumlu ya da olumsuz intibaya göre, herhangi bir şeyi güzel veya çirkin olmakla niteleyen yargı, *estetik yargıdır*.⁶ Sahip olduğumuz bu yargı, estetik konusunda başkalarının kendimize ya da kendimizin başkalarına karşı bir tutum belirlemesine neden olabilmektedir. Bu yargı, insanları estetik konusunda yeni kabullere zorlamış ve belki daha önce insanların hiç üzerinde bile durmadıkları fiziksel görünümünün bazı yönleriyle ilgili yeni tutumlar sergilemeye itmiştir. Bu yeni kabuller ve tutumlar, insanların kendi bedenleri üzerinde yaptıkları değişiklikler ve müdahaleler olarak gerçekleşmektedir.

Bugün ideal bireyden anlaşılması gereken ideal bedendir. Çağdaş ten algısı tını de cismanileştirmiş, ten aşkın bir değer kazanmış ve insanlığın manevi ritüellerinin yerine kendini ikame etmiştir. Bu anlayışa göre bireyler, sıskalar ve şişkolar veya çirkinler ve güzeller şeklinde kategorize edilir. Modern kültür, sürekli değiştirmeye zorladığı yüceltilmiş bir beden politikasına sahiptir. Beden yüzeyi, üretilen küresel trendlere angajedir: Her an yeniden yapılandırılır, rötüşlenir, restore edilir, sonra yıkılıp geçerli yeni akımların motivasyonu ile tekrar inşa edilir.⁷

Esasen estetik müdahale, yalnızca beden yüzeyine yapılan cerrahi operasyonlarla sınırlı değildir. Cerrahi yöntemlerin dışında, insan bedeni üzerinde yapılan/yaptırılan müdahaleler oldukça çeşitlidir. Hatta estetik müdahale, sadece doğrudan dış beden üzerindeki işlemlerle de ilgili değildir. Amaç bedenin dış güzelliğiyle ilgili olsa da müdahale bedenin iç kısmından yapılabilmektedir. Örneğin salt estetik amaca yönelik, yani başkaca bir sağlık sorunundan bağımsız, vücudun dış görüntüsünü güzelleştirmek amacıyla yapılan mide küçültme ameliyatları bu kapsamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada 'Estetik Müdahale' ifadesi, estetik amaçlı, vücuda içeriden veya dışarıdan yapılan, cerrahi ve cerrahi olmayan bütün işlemleri içermektedir.

Araştırma sırasında katılımcılardan birinin (Katılımcı 1) kendi durumunu "*Kurt adam görünüşünden çıkmış gibi hissediyorum*" şeklinde ifade etmesi, aslında estetik müdahalelerin en çarpıcı gerekçelerinden birine işaret etmektedir ki çalışmanın önemini özetler nitelikte, başlığında küçük bir değişiklik yapmamız gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Katılımcının bu yaklaşımı Baudrillard'ın "bedenin günümüzde kurtuluş nesnesine dönüştüğü" tezini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla beden ahlakî ve ideolojik fonksiyonları bakımından, ruhun konumuna getirilmiştir.⁸ Artık günümüzde maddi yönüne rağmen ruhsal bir kimlik kazandırılan beden üzerinde estetik müdahaleler, bir kurtuluş yolu olarak kaçınılmaz bir tüketim biçimine dönüşmüştür.

1. Literatür

Günümüzde insan bedenine yapılan estetik operasyonların artmasıyla birlikte konu ile ilgili bilimsel çalışmalar da giderek artmıştır. Bu çalışmaların öncelikle tıp ve sağlık alanlarında yapıldığı görülmektedir. Bu durum konunun öncelikle ilgili tarafının sağlık ve tıp bilimleri olduğundan kaynaklanmaktadır. Estetik müdahale konusu daha sonra toplumbilim, psikoloji, iletişim ve medya gibi sosyal bilimin farklı alanlarında incelenmiştir. Çalışmada estetik konusu ile ilgili ülkemizde ve yurt dışında yapılan

⁶ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres, 2005), 135.

⁷ Sertaç Timur Demir, *Ten Medeniyeti* (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 14.

⁸ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 155.

çalışmaların birçoğundan faydalanılmıştır. Araştırmanın olgunlaşmasında yararlanan başlıca çalışmalar şunlardır:

Çapar estetik uygulamaya başvuran kadınların benlik saygısını⁹, Demirbaş insanların neden estetik müdahaleye başvurduklarını¹⁰, Odabaşı gazete haberlerindeki estetik eğilimleri ve algıları, Barlas ve diğerleri estetik cerrahi hastalarında beden imajı ve depresyon ilişkisini¹¹, Gürler, estetik müdahale görmüş bireylerde güzelliğin inşasında estetik cerrahinin rolünü ve ona yüklenen anlamları incelemiştir. Özer ve Güzel sosyal görünüş kaygısı ve sosyal medya bağımlılığının estetik işlem yaptırmaya algısı ile ilişkisini¹², Okgün ve Çetin sosyal medya kullanımının kadınların estetik cerrahiye ilişkin tutumlarına etkisini¹³, Türk ve Bayrakçı sosyal medyanın toplumda değişen estetik işlem yaptırmaya algısını¹⁴, Bingöl, modern kültür bağlamında estetik cerrahi ile beden algısı arasındaki iktidar ilişkilerini¹⁵ araştırmıştır. Küçükçaya estetik cerrahinin psikososyal etkilerini¹⁶, Alcan ve Canpolat Türk erkeklerinin kozmetik cerrahi konusundaki düşüncelerini¹⁷, Bebek ve Yıldızhan kadınların kendi bedenlerini beğenme tutumları ve farkındalık düzeylerini¹⁸ incelemiştir. Park ve diğerleri genç yetişkinlerin estetik cerrahiye ilişkin tutumları, inançları ve plastik cerrahiye girme konusundaki bakış açıları ve motivasyonlarını¹⁹, Menzel ve diğerleri vücut memnuniyeti algısının kozmetik cerrahiye yönelik tutumları etkilemedeki algılarını²⁰, Furnham ve Levitas estetik cerrahiye yönelik tutumlarını yaşam memnuniyeti, fiziksel çekicilik, dindarlık ve medya tüketimi arasındaki ilişkiyi incelemiştir.²¹ Bu çalışmalardan metnin omurgasının oluşmasında faydalanılmış ve çalışmaların ilerlemesinde katkıları olmuştur. Araştırmanın bulgular bölümündeki

⁹ Mustafa Çapar, “Doğu Karadeniz Bölgesi’nde Estetik Uygulama Yaptıran Kadınların Benlik Saygısının Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/2 (2023), 774-781.

¹⁰ Hatice Demirbaş, “İnsanlar Neden Estetik Müdahalelere Yönelmektedir? Gerisindeki Güdülenme”, *The Journal of Academic Social Science* 99 (29 Ağustos 2024), 81-91.

¹¹ Gül Ünsal Barlas vd., “Estetik Cerrahi Hastalarında Beden İmajı, İşlevsel Olmayan Tutumlar ve Depresyon”, *Türk Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Dergisi* 22/3 (2014), 108-113.

¹² Pınar Özer - Şerife Güzel, “Sosyal Görünüş Kaygısı ve Sosyal Medya Bağımlılığının Estetik İşlem Yaptırma Algısı ile İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 14/40 (25 Kasım 2023), 1412-1432.

¹³ Aliye Okgün Alcan - Serpil Çetin, “Sosyal Medya Kullanımının Kadınların Estetik Cerrahiye İlişkin Tutumlarına Etkisi”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 44/4 (19 Temmuz 2022), 554-562.

¹⁴ Gül Dilek Türk - Serkan Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı”, *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 10 (15 Ocak 2020).

¹⁵ Orhan Bingöl, *Estetik Cerrahi Müdahaleler ve Modern Beden: Samsun İli Örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

¹⁶ Perihan Güner-Küçükçaya, “Estetik Cerrahinin Psikososyal Etkileri ve Hemşirelik Girişimi”, *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi* 13/3 (01 Aralık 2011), 71-77.

¹⁷ Aliye Okgün Alcan - Nilay Canpolat, “Türk Erkekleri Kozmetik Cerrahi Konusunda Ne Düşünüyor?”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 43/6 (24 Eylül 2021), 654-661.

¹⁸ Sevim Bebek - Yasemin Çakmak Yıldızhan, “Researching of The Relationship Between Women’s Body Attitudes, Recreational Awareness Levels of Women”, *Mediterranean Journal of Sport Science* 5/Özel Sayı 1 (19 Aralık 2022), 636-652.

¹⁹ Rachel H. Park vd., “Beliefs and Trends of Aesthetic Surgery in South Korean Young Adults”, *Archives of Plastic Surgery* 46/6 (Kasım 2019), 612-616.

²⁰ Jessie Menzel vd., “Internalization of Appearance Ideals and Cosmetic Surgery Attitudes: A Test of the Tripartite Influence Model of Body Image”, *Sex Roles* 65/7 (2011), 469-477.

²¹ Adrian Furnham - James Levitas, “Factors That Motivate People to Undergo Cosmetic Surgery”, *The Canadian Journal of Plastic Surgery = Journal Canadien de Chirurgie Plastique* 20 (01 Aralık 2012), e47-e50.

ilgili başlıklar altında bu çalışmalardan ortaya çıkan veriler gerektiğinde tartışılmış ve değerlendirilmiştir.

2. Toplumsal Güzellik Algısı ve Değişim

Medyanın da itici gücüyle dış görünüşün giderek önem kazanması gibi bir takım sosyal etkenlerle birlikte olumsuz beden imgesi, imgeye yönelik fazlaca harcama, baskın seküler değerler gibi bazı bireysel unsurlar estetik müdahaleye eğilimi arttırmaktadır. Estetik müdahaleye yönelimde özellikle kadınların sayısı giderek artmaktadır.²² Ayrıca beden memnuniyetsizliğinin, erkeklerin estetik müdahalede bulunma arzusuyla önemli derecede ilişkili olduğu görülmektedir. Son yıllarda beden imajındaki dönüşümlerin etkisiyle erkekler de estetik cerrahi söylemi ve pratiğine dâhil olabilmektedir.²³ Medyanın sunduğu ideal tiplerin içselleştirilmesi, erkeklerin estetik müdahaleye olan ilgisini güdüleyen başkaca önemli etkidir.²⁴ Geçen yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki popüler güzellik ikonlarının gözden geçirilmesi, güzellik ideallerinin nasıl değiştiğini göstermektedir.²⁵ Erkeklerin estetik müdahale konusundaki eğilimlerinde akran faktörü, içselleştirme, toplumsal karşılaştırma ve beden memnuniyetsizliği etkili olmaktadır. Alay edilme, arkadaşlarla beden imajı hakkında sık sık konuşmalar yapma ve kişinin arkadaşlarının sosyal kabul için görünümü önemli gördüğüne inanma, estetik müdahaleyi kabul etmekle pozitif ilişkilidir.²⁶

Menzel, estetik ameliyat yaptırmak isteyen kişilerden elde edilen kanıtların, hem ruhsal (örneğin, kendini daha iyi hissetme isteği) hem de toplumsal kaygıların (örneğin toplumsal veya ticari nedenlerle daha genç görünme isteği) estetik müdahale arzusunda rol oynadığını gösterdiğini, literatürde bireylerin estetik müdahaleye bakışını etkileyen birçok psikolojik ve sosyokültürel faktörün olduğunu, bu faktörlerden bazılarının beden doyumsuzluğu, görünüme yatırım, yaşlılık anksiyetesi ve medya maruziyeti olduğunu, medyada yayımlanan ideal beden modellerinin içselleştirilmesinin de kozmetik cerrahi tutumları üzerinde olumlu etkisi olduğunu belirtmektedir.²⁷

Günümüzde beden hissedilen her arzunun güdümlenmiş bir şekilde yerine getirildiği bir proje alanı olmuştur. Bu açıdan beden, birçok sektörü kapsayan bir çeşit endüstriyel hammadde gibidir. Bedenin sağlık sektörüyle büyümesi ve beraberinde onu kozmetik ve estetik gibi yan dallarıyla geliştirmesi biraz da bununla ilgilidir.²⁸

3. Problem Cümleleri

Estetik müdahale ister bireyden topluma ister toplumdaki bireye doğru düşünülün üzerinde durulması gereken önemli bir toplumsal konudur. Hatta estetik müdahalenin,

²² Barlas vd., "Estetik Cerrahi Hastalarında Beden İmajı, İşlevsel Olmayan Tutumlar ve Depresyon".

²³ Sevim Odabaşı, "'Güzelliğin On Para Etmez Şu Estetik Cerrahlar Olmasa': Medyada Beden Politikalarının Temsili", *Kültür ve İletişim* 11/21 (05 Haziran 2008), 60.

²⁴ Camilla Matera vd., "Why Are Men Interested in Cosmetic Surgery Procedures? Examining the Role of Different Forms of Peer Influence, Social Comparison, Internalization, and Body Dissatisfaction", *Body Image* 26 (01 Eylül 2018), 74-77.

²⁵ David B Sarwer vd., "Physical Appearance and Cosmetic Medical Treatments: Physiological and Socio-Cultural Influences", *Journal of Cosmetic Dermatology* 2/1 (2003), 32.

²⁶ Matera vd., "Why Are Men Interested in Cosmetic Surgery Procedures?"

²⁷ Menzel vd., "Internalization of Appearance Ideals and Cosmetic Surgery Attitudes".

²⁸ Demir, *Ten Medeniyeti*, 19.

günümüzde giderek bir toplumsal sorun haline geldiğini ileri sürmek de mümkün hale gelmiştir. Çünkü bu tür müdahaleler insanların bedenlerinde bazen telafisi imkânsız, kalıcı hasarlara neden olabilmektedir. Söz konusu olumsuz sonuçlar, bireyin sosyal hayatını, sosyalleşme sürecini ve psikik yönünü olumsuz etkilemekte, topluma olan bakışını değiştirebilmektedir. Üstelik operasyon gerektiren bazı estetik müdahaleler çeşitli nedenlerle bazen ölümle sonuçlanabilmektedir.²⁹ Bütün olası biyolojik ve toplumsal sorun ve risklerine rağmen estetik müdahalelerin giderek yaygınlaşması, araştırılması gereken bir problemin varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla burada sorunun araştırılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz birtakım problem cümlelerine yer verilmiştir:

- İnsanların bedenleri üzerinde estetik müdahale yaptırma nedenleri nelerdir?
- Bedene yönelik yapılan estetik işlemler geçmişe göre neden artmaktadır.
- Estetik müdahale yaptırmada çevrenin/toplumun bir etkisi veya baskısı var mıdır?
- Estetik müdahale yapılmadığı takdirde çevre ya da toplum tarafından bireye yönelik herhangi bir sorun söz konusu olmakta mıdır?
- Estetik müdahale insanın günlük hayatında ne gibi etkiler yaratmıştır?
- Estetik müdahale, çevrenin/toplumun bireye olan bakışını/düşüncelerini etkilemekte/değiştirmekte midir?

4. Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma verileri yarı yapılandırılmış görüşme ve kartopu tekniği ile elde edilmiştir. Görüşme formundaki sorular 18 yaş üstü 16 gönüllü katılımcıya sorulmuş, görüşmelerin ses kaydı alınmıştır. Veriler betimsel analiz yaklaşımı ile ele alınmış ve literatürdeki kaynaklar ile tartışılmıştır. Araştırma için Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma Yayın Etik Kurulu 08.03.2024 tarihli ve 94 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır.

5. Amaç ve Önem

Bu araştırma Karaman il merkezinde yaşayan ve bedeni için estetik müdahaleye başvuran bireylerle ilgili yapılmış bir çalışmadır. Çalışmada bireylerin estetik müdahaleye başvurma sebeplerini, bakış açılarını, algılarını ve estetik müdahalede toplumun etkilerini bilimsel olarak ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Estetik operasyon yaptıranlarla ilgili farklı araştırmalar bulunmakla birlikte bu araştırma beden üzerinde yaptırılan işlemleri sadece ameliyatla gerçekleştirilen müdahalelerle sınırlamaması ve Karaman'da ilk defa bu konuda yapılan bir araştırma özelliği taşıması bakımından önemlidir.

²⁹ Bazı haber örnekleri için bkz., www.ntv.com.tr, *Kayseri'de Estetik Operasyon Sonrası Ölüm: İhmal İddiasına Soruşturma Başlatıldı* (2024); www.atv.com.tr, *atv Ana Haber Programı - Estetik Operasyon Ölüm Getirdi! İzle* (2024).

6. Katılımcıların Demografik ve Estetik Müdahale Bilgileri

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Sayı	Yaş	Cinsiyet	Öğrenim Durumu	Mesleği
K- 1	22	Erkek	Lisans	Öğrenci
K- 2	35	Erkek	Doktora	Akademisyen
K- 3	37	Erkek	Doktora	Akademisyen
K- 4	33	Kadın	Doktora	Akademisyen
K- 5	30	Kadın	Yüksek Lisans	Öğretmen
K- 6	41	Kadın	Lisans	Avukat
K- 7	24	Erkek	Lisans	Öğrenci
K- 8	38	Erkek	Doktora	Akademisyen
K- 9	61	Kadın	Lisans	Moda Tasarımcısı
K- 10	41	Kadın	Yüksek Lisans	Öğretmen
K- 11	48	Erkek	Doktora	Akademisyen
K- 12	41	Kadın	Lisans	Estetik Merkezi Müdürü
K- 13	40	Kadın	Ön Lisans	Öğretici
K- 14	38	Kadın	Lisans	Güzellik Merkezi Müdürü
K- 15	41	Erkek	Lisans	Kafe İşletmecisi
K- 16	43	Erkek	Lisans	Sporcu

Demografik bilgilere baktığımızda katılımcıların 22 ile 61 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Katılımcı sayısı 16 olup 8 erkek, 8 de kadından oluşmaktadır. Katılımcıların mezuniyet durumu ise 8 lisans, 1 ön lisans, 2 yüksek lisans ve 5 doktora şeklindedir. Tabloya göre katılımcıların eğitim seviyesinin görece yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların Estetik Müdahale Bilgileri

Sayı	Müdahale Türü	Müdahale Nedeni	Memnuniyeti
K- 1	Tüm Vücut Epilasyonu, Bölgesel İnceleme	Çevrenin rahatsız edici bakışları, toplumsal baskı	Kısmen memnun. 6 seans sonrası hala tüy çıkmaya devam ediyor.
K-2	Diş Plağı Temizliği	İnsanların bakışlarının dişlerine odaklanması	Memnun, sonuç aldı.
K-3	Saç Ektirme	Saçlarının dökülmesi ve psikolojik olarak rahatsız hissetmesi	Yüzde 70 oranında memnun değil.
K-4	Burun Estetiği	Burunun uzun olması, insanların alaycı bakışları, burnunda kemik olması, sağlıklı olma isteği, doktor tavsiyesi	Zihninde tasarladığı şekle uygun olmadığı düşüncesinden dolayı kısmen memnun.
K-5	Çene Botoksu	Sağlık sorunu, medya ve çevre etkisi	Sağlık amaçlı müdahale, zaman içerisinde memnuniyeti azaldı.
K-6	Kaş Yapımı	Arkadaş ve çevre etkisi	Özgüven kazandı yüz ifadesi güzelleşti.
K-7	Kaş Yapımı	Görüntü olarak rahatsızlık hissi	Memnun.
K-8	Saç Ekimi	Saçların erken dökülmesi	Saç ekimi hayatında olumlu etkiler yarattı.

K-9	Göz Kapağı Estetiği	Yazı okuyamama	Müdahale sonrası daha rahat okuyabiliyor. Memnun.
K-10	Burun Estetiği	Doktor yönlendirmesi; burun kemiği ameliyatı sonrası burna zorunlu estetik müdahale.	Önceki görünümünden memnuniyetsizlik. Müdahale sonrası oldukça memnun özgüveni arttı.
K-11	Göz Altı Bezlerini Sildirme, Et Ben Aldırma	Uzman uyarısı, arkadaş tavsiyesiyle et ben kaldırma	Oldukça memnun.
K-12	Karın Gerdirme	Doğum sonrası organ sarkması	Memnun.
K-13	Botoks	Yakın çevre etkisi	Memnun değil.
K-14	İşyeri Sahibi		
K-15	Mide Küçültme, Karın Gerdirme	Aşırı kilo ve sağlık sorunu	Memnun.
K-16	Burun Estetiği	Horlama	Süreç içerisinde memnuniyeti azaldı.

Tablodan anlaşıldığı üzere tüm katılımcıların vücudunun herhangi bir bölgesine yaptırdığı estetik müdahale çeşitleri şu şekildedir: Tüm vücut epilasyonu, bölgesel inceleme amaçlı estetik, diş plağı temizlenmesi, saç ekimi, burun estetiği ve burun kemiği kaldırma, çene botoksu, kaş yapımı, göz kapağı estetiği, göz altı bezlerine müdahale, et ben kaldırma, karın gerdirme, mide küçültme. Yukarıdaki tabloda görüşme yapılan 16 katılımcıdan 2'si işyeri sahibi olup bunlardan biri aynı zamanda estetik müdahale yaptırmış bir katılımcıdır. Diğer katılımcıların bazıları benzer estetik müdahale yaptırmışlar bazıları da birden fazla estetik işlem yaptırmışlardır. Görüşme yapılan kişiler toplamda 11 çeşit estetik işlem yaptırmışlardır.

Bauman estetik ile plastik cerrahinin sıklıkla karıştırıldığını; ikincisinin vücudun organlarının şekil veya fonksiyon bozukluklarını cerrahi yöntemle düzeltmeyi amaçlayan uzmanlığı ifade ettiğini ifade eder. Halbuki estetik cerrahinin vücudu ve mutlak anlamda sağlığı ya da formu iyileştirme amaçlı olmadığını, vücudun güzel görünüm kazanması maksadıyla bulunduğunu kaydeder.³⁰ Bu bağlamda katılımcılardan 3'ü (Katılımcı 5, 14 ve 15) her ne kadar sağlık kaynaklı müdahale yaptırmış olsalar da sonuçta yaptırdıkları müdahaleleri estetik bakımdan değerlendirebilmektedirler.

Bu noktada elde edilen bulgulara göre çalışmanın temalarını aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür: Estetik Müdahalede Güdülenme, Toplumsal Beğeni ve Estetik, Estetik Müdahalenin Sınırları, Beden İmajı ve Toplumsal Hayat, Estetik ve Algı, Estetik Müdahalede Değişim ve Memnuniyet, Estetik ve Öteki. Bu temalardan başlıklar oluşturulmuş ve bulgular bölümünde incelenmiştir.

7. Bulgular

7.1. Estetik Müdahalede Güdülenme

Araştırmada, "**Estetik müdahale yaptırmanız konusunda sizi yönlendiren nedir (doktor, medya, yakın çevre, rol model, film yıldızları vb.)?**" şeklindeki sorumuz da özellikle araştırmamızın merkezinde yer alan estetik müdahalenin uygulanma nedenlerini

³⁰ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Siral (İstanbul: Habitus yayıncılık, 2012), 64-65.

tespite yöneliktir. Soru müdahalenin salt estetik amaçlı olup olmadığının belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Son yıllarda, fiziksel güzelliğin faydalarını ortaya koyan çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalarda fiziksel olarak çekici bireyler diğer bireyler tarafından daha olumlu değerlendirilmekle kalmamış, yaşamları boyunca çok sayıda kişilerarası karşılaşmada ayrıcalıklı muamele gördükleri ortaya çıkmıştır.³¹ Bu bağlamda Katılımcı 1, estetik müdahale yaptırmasına gerekçe olarak doğrudan “toplum baskısı”na işaret etmiştir. Vücudunda bulunan fazla tüyler nedeniyle denize girerken bir kişinin yanından kaçarcasına uzaklaşması, arkadaşlarının “Bu nasıl vücut?” gibi ifadeleri ve özetle diğerlerinin rahatsız edici bakışlarının ve yaklaşımlarının kendisini estetik müdahaleye yönlendirdiğini dile getirmiştir. Dişlerinin şekil bozukluğundan rahatsız olan Katılımcı 2, benzer şekilde, ders anlatırken ya da gündelik sohbetlerde insanların konuşmasından daha fazla dişlerine odaklandıklarından yakınmaktadır. Katılımcı 8 ve 15’in estetik müdahale gerekçeleri de yine insanların bakışlarından duyulan rahatsızlığı ortaya koymaktadır. Burun kırığı nedeniyle operasyon geçiren Katılımcı 4 aynı zamanda çevresindeki alaycı bakışlardan rahatsız olduğu için burun estetiği de yaptırdığını; Katılımcı 5, çene botoksunu sağlık nedeniyle yaptırdığını fakat diğer estetik işlemleri çevre ve medya etkisiyle tercih ettiğini ifade etmişlerdir. Katılımcı 6 hem çevre etkisiyle hem de estetik amaçlı kaş yaptırdığını beyan etmiştir. Katılımcı 7 aynada görünümünden rahatsızlık duyduğu için kaşlarına müdahale yaptırmıştır. Katılımcı 11, uzman tavsiyesiyle göz altı yağ bezlerini sildirdiğini, bunun yanında görünüm memnuniyetsizliği sebebiyle et benlerini aldırıldığını ifade etmiştir. Katılımcı 13, çevre etkisiyle ve moda olduğu düşüncesiyle botoks yaptırmıştır. Katılımcı 16, horlama sorunu nedeniyle burun estetiği yaptırmıştır.

Bu bulgulara göre estetik müdahale yaptırmada etkili olan unsurları genel olarak şu şekilde özetlemek mümkündür: Toplum baskısı (Katılımcı 1), insanların bakışları (Katılımcı 2, 15), Çevre etkisi (Katılımcı 6, 13), Kendi görünümünden rahatsızlık duyma (Katılımcı 7, 8), Uzman kişinin uyarısı (Katılımcı 11), sağlık amaçlı (Katılımcı 4, 5 ve 6), kendi kararı (Katılımcı 3). Bulgular aynı zamanda bedene yönelik tutumların özgür olmadığını göstermektedir.³²

Gürler, yaptığı araştırmada estetik cerrahiye başvurmada etkili olan motivasyonları, “görünür” ve “örtük” motivasyonlar şeklinde tasnif etmiştir. Görünür motivasyonlar arasında sıralanan “Daha ince, daha genç görünme ve daha orantılı bir yüze sahip olma” arzuları bu araştırmada ‘kendi görünümünden rahatsız olma’ faktörünü destekler niteliktedir. Ayrıca “Sosyal gruplar tarafından kabul görme, yakın çevre tarafından takdir edilme” gibi gerekçeler, ‘Toplum baskısı’ ve ‘İnsanların bakışlarından rahatsız olma’ düşünceleriyle uyumaktadır.³³

7.2. Toplumsal Beğeni ve Estetik

Beğenilme ve diğerlerinden saygı görme arzusu, kendini iyi hissetme ve sevilme beklentilerinin esasını teşkil etmektedir.³⁴ Diğerlerinden farklı ve özel olduğunu

³¹ Sarwer vd., “Physical Appearance and Cosmetic Medical Treatments”, 35.

³² L’Ubošlava Sečková, “Body Dissatisfaction”, *Human Affairs* 18/2 (01 Aralık 2008), 172.

³³ Gamze Gürler, “Estetik Cerrahi Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Sosyoloji Dergisi* 38 (30 Kasım 2018), 155.

³⁴ Ufuk Sarıgül, *Psikoloji Öğrencilerinin Akıllı Telefon Bağımlılığı Düzeyleri ile Beğenilme Arzusu ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İzmir Örneği* (Mersin: Çağ Üniversitesi., Yüksek Lisans Tezi, 2019).

düşünebilmek, insanın başkaları tarafından kendisine değer verilip sevildiğine inanmasıyla yakından ilgilidir.³⁵ Söz konusu beklenti ve arzuları karşılayamayan ve dolayısıyla sevilmediğini, sayılmadığını düşünen birey, yalnızlaşır ve kendisini toplumdan soyutlayabilir. Dolayısıyla aidiyet hissi taşıma isteği, bütün bireyler için toplumsal bir gerçekliktir.³⁶ Toplumda kabul görme ve sevilme, bireyin yaşama olumlu yaklaşmasına yardımcı olur. Toplumsal onay, sevilme, beğenilme ve takdir görme gibi dönütler bireylerin yaşamlarından tatmin olmasına katkı sağlamaktadır.³⁷

Beden üzerinden oluşturulan sağlık ve güzellik endüstrisi en fazla medya üzerinden üretilmektedir ³⁸ Sosyal medyanın yüksek etkisiyle Türkiye'nin de içinde bulunduğu küresel ortamda plastik ve estetik müdahalelere yönelim gittikçe artmaktadır. Bu müdahaleler, salt tıbbi gereklilik ya da başka bir ifadeyle sağlık gerekçesi bulunmadan bireyin arzusundan kaynaklanan “görünüm değişikliği” maksatlı gerçekleşmektedir.³⁹ ⁴⁰ Beden görünümünün toplumsal ilişkilerinde nasıl anlamlandırıldığı ya da nereye yerleştirildiği bireylere ve toplumlara göre değişmektedir. Bu bağlamda beden görünümüne verilen önem bireylerin anlam dünyasına göre farklılık göstermektedir. Bireyin toplumla olan ilişkisinde beden görünümünü nasıl değerlendirdiğini anlamaya yönelik sorumuz aynı zamanda birinci sorumuzu da destekler niteliktedir.

Bu bağlamda **“Size göre beden görünümü kişinin gündelik hayatını etkiler mi?”** şeklindeki sorumuza katılımcıların verdiği cevaplar insanın hayatında beden görünümünün etkili olduğu yönündedir. Katılımcı 3, özgüven sorununa neden olduğu yönünde düşüncesini ifade etmiş; Katılımcı 4, gülümseyebilme güvenini dış yapısının güzel görünümüne bağlamış; Katılımcı 5, mülakatla işe alımlarda dış görünüşün önemli olduğuna işaret etmiş ve Katılımcı 9 tezgâhtarlık, sekreterlik gibi bazı iş alanlarında da güzelliğin dikkate alındığını vurgulamışlardır. Katılımcıların bu düşünceleri, Gürler'in yaptığı çalışmada katılımcıların estetik cerrahinin hayatlarını nasıl etkilediğini açıklarken ifade ettikleri “Özgüvenli duruş ve hareket”, “İnsanların rahatsız edici bakışlarından veya sorularından kurtulma”, “Yeni iş olanaklarına sahip olma” gibi konularla uyumluluk göstermektedir.⁴¹

“Din, değer ya da ideolojik bakımdan kendinizi nasıl tanımlarsınız?”

Din, insanın tutum ve davranışlarında belirleyicilik özelliğine sahiptir. Dindarın anlam dünyasıyla ilişkili olmak kaydıyla, hayatın bazı alanlarında bu etki daha yoğun yaşanırken bazı alanlarında daha yüzeysel ve belirsiz kalabilir. Hatta bazı durumlarda dindar açısından savunulması, korunması ve sahip çıkılması gereken bir değer rolü oynayabilir.

³⁵ Yakup Erdoğan - Aydoğan Aydoğdu, “Determination of Social Media Usage and Desire to Be Liked Levels of Kastamonu University Tourism Faculty Students”, *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 47-56.

³⁶ Gülizar Kaşıkara - Uğur Doğan, “Beğenilme Arzusu: Ölçek Geliştirme, Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 51-60.

³⁷ Deniz Şahin, *Ergenlerde Sosyal Medyaya Yönelik Tutumların, Yalnızlık, Depresyon ve Beğenilme Arzusuyla İlişkisi* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁸ Demir, *Ten Medeniyeti*, 20.

³⁹ Nicola Dean vd., “Defining Cosmetic Surgery”, *Australasian Journal of Plastic Surgery* 1 (2018), 37-45.

⁴⁰ Gürhan Çiçek, *Burun Estetiği Ameliyatı Öncesi Bireylerin Sosyal Görünüş Kaygıları ile Psikolojik İyi Oluşların İncelenmesi* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴¹ Gürler, “Estetik Cerrahi Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması”, 160.

Maslow, Amerika’da devlet okullarında dua edilmesiyle ilgili alınan kararlarla ilgili analizini ortaya koyarken, içinde yaşadığı toplumda pek çok insanın, görünüşe göre örgütlü dini, manevi hayatın merkezi, kaynağı, koruyucusu ve bekçisi olarak gördüğünü kaydeder.⁴² Dini toplumsal bir olgu olarak gören Durkheim, onun insan üzerindeki zorlayıcı gücüne vurgu yapar.⁴³

Dindarlık, bireylerin çeşitli tartışmalı konulara yönelik tutumunun güçlü bir belirleyicisidir. Bu nedenle dindarlık düzeyinin estetik cerrahiye yönelik tutumları belirlemesi belki de şaşırtıcı değildir. Furnham ve Levitas yaptıkları araştırmada dindarlık seviyesi düşük olan kişilerin estetik yaptırmaya en istekli kişiler olduğunu göstermiştir.⁴⁴

Katılımcılara yöneltilen bu soru inanç, değer ya da ideolojilerin bireylerin estetik müdahale yaptırmaya arzularını sınırlayıp sınırlamadığını ölçmeye yönelik “Estetik müdahale seçiminde ve sınırlandırılmasında neler etkilidir (din, kimlik, ideoloji vb.)?” sorusunu desteklemek amacıyla geliştirilmiştir. Bu soruyla ilgili olarak Katılımcı 3 kendini *liberal, devletçi*; Katılımcı 4 *doğal bir insan*; Katılımcı 5 ise *dini konulara önem veren bir insan* olarak tanımlamışlardır.

7.3. Estetik Müdahale Motivasyonunda ve Sınırlandırılmasında Etkili Olan Faktörler

Estetik operasyonlar bedenin farklı bölgelerine bireylerin isteği doğrultusunda yapılmaktadır. İlahi dinlerde insan bedeni kutsal kabul edildiği için dinler, bedene yapılan müdahalelere bazı sınırlamalar getirmiştir. Örneğin İslam dini estetik ameliyat çeşitlerinin yapılabilmesi için fitratı bozmak kastı olmamak, yapılmasında bir yarar veya yapılmamasında mevcut bir zarar bulunmak, hile, aldatma veya karşı cinse benzeme kastı bulunmamak, hukukî karışıklığa ve yanlış anlamaya yol açmamak gibi kayıtlar getirmiştir.⁴⁵ Buna göre bireylerin inançlarına ilişkin bağlılık düzeyleri bedene yönelik estetik müdahale yapılmasında etkili olmaktadır. Fakat dinin toplumsal hayattaki etkisi devam etmiş olsa da modernleşme, sekülerleşme ve küreselleşmenin yarattığı değişimler dini yapısal formlarından farklılaştırarak daha çok bireysel maneviyat biçimlerine dönüştürmüştür.⁴⁶

Çalışma boyunca estetik müdahalenin seçiminde ve sınırlandırılmasında din, kimlik, ideoloji gibi hangi unsurların etkili olabileceği araştırılmıştır. Konu ile ilgili katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

Dini kaygı veya inançların estetik işlem yaptırmada etkili olacağını düşünen katılımcılar “*Dinen sakıncalı olduğunu düşündüğüm estetik operasyonları yaptırmıyorum*” (Katılımcı 2), “*Estetik yaptırdım fakat dini yönden yanlış olduğunu söyleyenler de beni strese soktu.*” (Katılımcı 5), “*Din estetik konusunda etkilidir. Dinen caiz olmayan bir konuda estetik yaptırmam; dini hükümler benim estetiğimde etkili oldu.*” (Katılımcı 8), “*İnançlarım estetik yaptırmama konusunda etkilidir. Çünkü benim duyduğum Allah insanın ilk olarak özene bezene burnunu yaratmıştır.*” (16).

⁴² Abraham Harold Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences* (New York, NY: Penguin Books, 1994), 7.

⁴³ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2018), 123.

⁴⁴ Furnham - Levitas, “Factors That Motivate People to Undergo Cosmetic Surgery”, 50.

⁴⁵ “Din İşleri Yüksek Kurulu”, *Estetik Ameliyatın Dini Hükümü* (2002).

⁴⁶ Melek Akgün - Şerif Esendemir, “Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları”, *Eskiyeni* 51 (2023), 1100.

Din ve ideolojinin estetik işlem yaptırmada etkili olmayacağını düşünen katılımcılar “Bence olamaz. Kararlı bir insanın önünde hiçbir şey duramaz. Dini bir saikle o insanı durduramazsınız.” (Katılımcı 3), “İnsan mutlu olacağı her şeyi yaptırmalı. Yasalara uyduğu sürece ben mutluluğum için her tür müdahaleyi yaptırım.” (Katılımcı 4), “Günümüz dünyasında estetik konusu çok da din ile bağdaştırılmıyor. Estetik konuların ideolojik yönden çok kişiyi bağladığını düşünmüyorum.” (Katılımcı 6) ifadelerini kullanmışlardır.

Aynı soruyu yönelttiğimiz estetik merkezi yöneticisi ise (Katılımcı 12) “Güzellik merkezimiz açılalı 4 yıl oldu. İlk yıl dini kaygısını belirten kişilerle bu yıl belirtenler arasında fark var, şimdi azaldı. Eskiden daha fazla dini yönünü soruyorlardı, şimdi daha az soruyorlar.” diyerek dini kaygının estetik müdahalenin anlamlandırılmasında giderek azaldığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda modern yaşamı benimseyen bireyler üzerinde estetik müdahaleyi sınırlandırmada dini kaygıların etkisinin olduğu ancak dini inanç etkisinin eskiye göre giderek azaldığı ileri sürülebilir.

7.4. Beden İmajı ve Toplumsal Hayata Uzanımı

Bireyler toplumsal hayat içinde öteki ile sürekli iletişim halindedirler. Toplumsal hayattaki statü, prestij, mesleki pozisyonlar ve çevre elde etmesinde beden imajı belirleyici olabilmektedir. Araştırmada bu belirleyicilerin yönü ve hangi boyutta gerçekleştiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Katılımcı 1, söz konusu alanlarda dış görünümün etkili olmayacağını; Katılımcı 3, 4, ve 10 dış görünümün etkili olduğunu ifade ederlerken Katılımcı 2, dış görünümün etkisini özellikle insanlarla yoğun ilişkisi olan işlerde ve istihdam gibi bazı alanlarla sınırlı tutmuştur. Katılımcı 6, dış görünümün evlilikte etkili olabileceğini ancak diğer sosyal alanlarda fazla etkisinin olmadığını; Katılımcı 8 ise evlilikte etkili olabileceğini ifade etmişlerdir. Katılımcı 13’ün düşüncesi, dış görünümün etkisinin çok fazla olmayacağı yönündedir.

Fiziksel görünümümüz, neredeyse tüm sosyal etkileşimlerde başkaları tarafından açıkça görülen ve erişilebilir olan tek kişisel özelliğimizdir. Berscheid ve Walster, bir kişinin sosyal niteliklerinin toplamının, muhtemelen sosyal beceri düzeyi, zekâsı, para ve prestij gibi maddi kaynaklara erişimini, fiziksel çekiciliği ve diğer sosyal yönden değerli özellikleri tarafından belirlendiğini kaydederler.⁴⁷ İşe alım sürecinin en erken aşamasında güzelliğin rolünün araştırıldığı bir çalışmada, çekici erkeklerin sıradan erkeklere göre bir görüşmeye davet edilme olasılıklarının iki kattan fazla olduğu görülmüştür. Söz konusu araştırmada şaşırtıcı bir şekilde, fotoğrafı olmayan kadın adaylar en yüksek yanıt oranına sahip olup diğer kadınlardan %22 ve çekici kadınlardan %30 daha yüksektir.⁴⁸

Başta estetik müdahaleler olmak üzere farklı cerrahi yöntemlerle insanlar bedenleri üzerinde değişiklik yaptırmaktadır. Bir araştırmada beden memnuniyetsizliğinin kilo durumu, medya mesajlarının içselleştirilmesi ve kadınların estetik cerrahiye olan ilgisi arasındaki ilişkilere başarılı bir şekilde aracılık ettiği sonucuna varılmıştır.⁴⁹

⁴⁷ Ellen Berscheid - Elaine Walster, “Physical Attractiveness”, *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. Leonard Berkowitz (New York and London: Academic Press, 1974), 158-160.

⁴⁸ Bradley Ruffle - Zeev Shtudiner, “Are Good-Looking People More Employable?”, *Management Science* 61/8 (2015), 1.

⁴⁹ Charlotte Markey - Patrick Markey, “Correlates of Young Women’s Interest in Obtaining Cosmetic Surgery”, *Sex Roles* 61 (01 Ağustos 2009), 164.

Araştırmamızda beden memnuniyetsizliğini giderme çabasını Katılımcı 1 olumlu görmemekle birlikte pratikte gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Katılımcı 2 inancıyla sınırlı tutmuş; Katılımcı 3 ve 4 ise olumlu görmüşlerdir.

7.5. Estetik Müdahale Sonrası Psiko-sosyal Değişimler ve Memnuniyet ilişkisi

Günümüzde erkekler ve kadınlar fiziksel görünümleri konusunda giderek daha fazla endişe duyuyorlar ve bedenlerini güzelleştirme arayışına giriyorlar. Çoğu çalışmada insanların güzelleştirme işlemi sonuçlarından genel olarak memnun kaldıkları bildirilmektedir.⁵⁰ Estetik operasyon geçiren kişiler ile ilgili yapılan bir çalışmada estetik ameliyatı tercih eden kişiler operasyon sonucundan memnun kalmışlar, fiziksel ve psikolojik yönden olumlu deneyimler edinmişlerdir.⁵¹ Memnuniyet konusunda katılımcılara, “**Geçirdiğiniz estetik operasyonun sonucundan memnun kaldınız mı? Ameliyat sonrası hayatınızda neler değişti?**” sorusu yöneltilmiştir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu yaptırdıkları estetik işlemlerden memnun kaldıklarını belirtmişlerdir. Katılımcı 1 uzman kişinin belirttiği verimi tam alamadığı için memnun kalmadığını belirtmiş, Katılımcı 3 ise günümüzde estetik operasyon tekniklerinin çok gelişmiş olduğunu, eskiden yaptırdığı için yeni teknoloji ile estetik işlem yaptıran kişileri görünce imrendiğini bu nedenle kısmen memnuniyetinin az olduğunu ifade etmiştir.

Karadeniz bölgesinde yapılan bir araştırmada estetik uygulama yaptıran kadınların uygulama sonrası benlik saygılarının yüksek düzeyde olduğu saptanmıştır.⁵² Karaca ve Beydağ (2021) yaptığı araştırmada plastik cerrahi operasyonu geçirmiş kadınların çoğunluğu estetik işleminden memnun kaldıklarını, müdahale öncesine göre fiziksel olarak kendilerini daha iyi hissettiklerini belirtmişlerdir. Başka bir çalışmada güzellik merkezine başvuran kadınların benlik saygısının kuvvetli olduğu ortaya çıkmıştır.⁵³ Eroğlu'nun yaptığı araştırmada bireylerin benlik saygısı ile vücut algısı arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmuştur.⁵⁴

Araştırma bulguları Karaman'da estetik müdahale yaptıran kişilerin çoğunluğunun estetik işleminden memnun kaldıklarını göstermektedir. Katılımcı 6 estetik işleminden sonra “*özgüvenim çok yükseldi, Aynadaki görüntüm güzel oldu. Etraftan “güzel olmuştun” demeleri beni mutlu ediyor.*” ifadesi vücut algısındaki memnuniyeti göstermektedir. Çünkü beden, özellikle yüzün, benliğin bir yansıması olduğu yönündeki varsayımlara göre bir kişinin iç karakteri veya kişiliği dış görünümde açığa çıkmaktadır. Bireyler bir dizi diyet ve teknikler aracılığıyla bedenlerini değiştirmekte, kozmetik olarak geliştirmekte, güzel bir

⁵⁰ David Castle vd., “Does Cosmetic Surgery Improve Psychosocial Wellbeing?”, *Medical Journal of Australia* 176/12 (2002), 601-604.

⁵¹ Simon Jonathan Thorpe vd., “Reasons for Undergoing Cosmetic Surgery: a Retrospective Study”, *Sexualities, Evolution & Gender* 6/2-3 (2004), 75-96.

⁵² Çapar, “Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Estetik Uygulama Yaptıran Kadınların Benlik Saygısının Değerlendirilmesi”.

⁵³ Nura Aydın, *Güzellik Merkezine Başvuran ve Başvurmayan Kadınların Beden Algısı, Benlik Saygısı ve Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Kayseri İli Örneği* (Mersin: Toros Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵⁴ Suna İpar Eroğlu, *Mastektomili Kadınların Beden Algısı ve Benlik Saygısını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2017).

görünüm ve dolayısıyla güzel bir benlik oluşturmak için çabalamaktadır.⁵⁵ Kişinin dış görünümü iç güzelliğini açığa çıkararak ayna olduğu için modern bireyin beden imajı memnuniyeti önemli hale gelmektedir. Öte yandan estetik müdahaleden memnun kalanların öteki kişilere memnuniyet aktarımı estetiğin yaygınlaşmasında motive edici bir etmen olmaktadır.

Estetik müdahaleden memnuniyet duyan kişilerden bazıları yeniden estetik yaptırmayı düşünmektedir. Katılımcı 5, 13 ve 16 dışındakiler gerekli gördükleri takdirde estetik müdahaleyi tekrarlayabileceklerini belirtmişlerdir. Katılımcı 10 bu konuyu ‘ekonomik imkânâ’; Katılımcı 2 ise ‘sağlık’ şartına bağlamıştır.

Araştırma verilerine göre estetik işlemlerinden sonra başka insanların olumlu ifadeleri, beden sağlığı için mide küçültme ve burun estetiği gibi sağlıkla ilişkili estetik operasyonlar (Katılımcı 1, 3, 10 ve 15) bireylerin psikolojik hayatında olumlu değişikliklere neden olmuştur. Bireylerin dış görünüşlerinde meydana gelen değişikliklere diğerlerinden pozitif yönlü bakışların olması kişilerin psiko-sosyal yönden özgüvenini artırmaktadır. Buna göre insanların beden imajına yönelik yorum ve değerlendirmeleri kişilerin estetik işlem sonucunu olumlu etkilemekte ve estetik deneyimi pekiştirmektedir. Mide küçültme ve karın gerdirme işlemi yaptıran katılımcı “Hayatımda inanılmaz değişiklik oldu, özgüvenim yükseldi, fiziksel olarak bedenim daha konforlu hale geldi, yaşam kalitem arttı.” demektedir. Burun estetiği yaptıran katılımcının “Aynaya baktığımda güzel bir burun görünce mutlu oluyorum... artık fotoğraf çekilmek benim için bir fobi değil” (Katılımcı 10), epilasyon yaptıran katılımcının “Eskiden nasıl bir şeymişim, kendimi kurt adam görünüşünden çıkmışım gibi hissediyorum” (Katılımcı 1) ifadeleri estetiğin bireyleri psikolojik ve sosyal açıdan etkilemesine çarpıcı bir örneklerdir.

Kişilerdeki benlik saygısının toplumsal yönü olduğu kadar zihinsel ve duygusal yönü de bulunmaktadır. Kişinin toplum içinde beğenilir olması, kendini değerli hissetmesi, kendi bedensel özelliklerini kabul etmesi ve benimsemesi benlik saygısının oluşmasında ve gelişmesinde önde gelen etkenlerdir.⁵⁶ Araştırma verileri değerlendirildiğinde estetik işlem yaptıran kişilerin memnuniyet düzeyleri olumlu benlik saygısını artırmaktadır. Bu anlamda estetik müdahaleden memnun kalan katılımcılar psikolojik ve sosyal açıdan çevresinden gördüğü onayla birlikte benlik saygısını geliştirmektedir.

7.6. Estetik Müdahalenin Yaygınlaşmasına Ötekini Dahil Etme

Katılımcılara “Yaptırdığımız estetik işlemleri başkalarına tavsiye eder misiniz?” diye sorulmuş, estetiğin yaygınlaşmasının öteki kişileri etkileyip etkilemediği araştırılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu (özellikle estetik müdahaleden memnun kalan kişiler) aynı estetik işlemi başkalarına tavsiye etmektedir. Fakat bazıları tavsiyede ön şart koymaktadırlar.

Katılımcı ifadelerine göre estetik müdahaleden memnun kalan katılımcılar aynı işlemi başkalarına tavsiye etmektedir. Kişi kendisini eksik hissediyorsa, estetik yaptırdığı zaman kendini daha iyi hissedecekse (Katılımcı 5), kişi beden görüntüsünden rahatsız oluyorsa, bedenini seviyorsa (Katılımcı 4), kişinin kendine güveni ve özsaygısı artacaksa (Katılımcı 9), dış görünüş kişinin ruh halini olumsuz etkiliyorsa (Katılımcı 15) katılımcılar estetik

⁵⁵ Mike Featherstone, “Body, Image and Affect in Consumer Culture”, *Body & Society* 16/1 (2010), 193-221.

⁵⁶ İshak Özkan, “Benlik Saygısını Etkileyen Etmenler”, *Düşünen Adam* 7/3 (1994), 4.

işlemi tavsiye etmektedirler. Estetik işlem eğer bireyin sağlığında risk oluşturacaksa (Katılımcı 9), vücuduna zarar verecek bir estetik yaptırılacaksa (Katılımcı 4), uzman olmayan bir kişiye gidecekse (Katılımcı 15) estetik müdahaleyi başkalarına tavsiye etmemektedirler. Buna göre olumlu beden imajı ve estetik müdahalede memnuniyet başkalarına tavsiye etmede etkili olmaktadır.

Bireyler toplumsal alanda birbirleri ile sürekli iletişimde oldukları için estetik işlem yaptırma fikrini öncelikle çevrelerine danışmaktadır. Çünkü estetik işlemi düşünen kişiler, daha önce estetik yaptırmış kişilerin deneyimlerini duymak ve onlardan bilgi almak ister. Araştırmalara göre estetik cerrahiye başvuran kişilerin çoğunun müdahale yaptırmaya, uzun bir süre düşündükten sonra, bazen kendilerince tıbbi gelişmeler hakkında araştırmalar yaparak karar vermektedirler.⁵⁷ Mead'a göre insan deneyimleri özünde toplumsaldır yani diğerlerini gerektirir dolayısıyla toplumsal etkileşimin temeli sembolik etkileşimdir. Sembolik etkileşim kuramına göre bireyin içinde yer aldığı topluluk kendi üyelerinin davranışları üzerinde semboller, anlamlar ve dil aracılığıyla kontrol kurarken bireyler de diğerlerinin beklentilerini anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Toplum veya grubun alışkanlıkları ve beklentileri birey tarafından içselleştirilir.⁵⁸ Mead'ın vurguladığı bireysel içselleştirme olgusunu Türk toplumundaki 'bıçak altına yatma' deyimini ile örneklendirmek mümkündür. Bu deyim toplumda istenmeyen, korkulan ve kaçınılan bedensel operasyonları ifade etmek için kullanılmaktadır. Estetik müdahale işlemleri de toplumda aynı deyimle ifade edildiği için insanlarda estetik yaptırmadan önce bir korku ve endişe hâkim olmaktadır. Bu noktada önceden estetik işlem yaptıran kişilerin düşünceleri, tavsiyeleri önem kazanmaktadır. Bireyler korkularını çevrelerinden aldıkları olumlu tavsiyelerle, gördükleri çekici beden imajları ile estetik operasyonu içselleştirmekte ve korkularını aşmaktadır. En yalın haliyle güzellik merkezlerinde sıra bekleyen kişiler arasında gerçekleşen tavsiyeler, şikâyetler ve deneyimler içeren sohbetler güzellik ve estetik kültürünün inşasını pekiştirmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla bireylerin toplumsallaşma süreçlerindeki iletişim unsurları, estetiğin yaygınlaştırılması ve anlamlandırılmasında aracılık işlevi görmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Estetiğin, modern toplumlarda *ihtiyaç* kapsamında değerlendirilebilecek bir arzu haline geldiğini ileri sürmek tamamen reddedilebilecek bir iddia değildir. Kozmetik, tıp ve teknoloji alanındaki gelişmeler, estetik işlemlere çok boyutlu bir işlev kazandırmıştır. Bu çok boyutluluğun aynı zamanda geleneksel anlamda genellikle kadınlarla ilişkilendirilen estetik ve güzellik fikrinin, günümüzde artık cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir sektör durumuna gelmesinde önemli rolü olmuştur. Bu yargıyı Katılımcı 12'nin "*Biz erkeklere de hizmet veriyoruz. İlk yıllarda 20 erkek müşterim varsa şu an kadınlarla aynı seviyeye geldi.*" ifadesi desteklemektedir.

Araştırmada, Karaman il merkezinde yaşayan bireylerin estetik müdahaleye başvurma sebepleri, bakış açıları, algıları ve onu nasıl anlamlandırdıkları; estetik

⁵⁷ Gürler, "Estetik Cerrahi Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması", 166.

⁵⁸ Martin Slattery, *Sosyolojide Temek Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz (Bursa: Sentez Yayınları, 2011), 336.

⁵⁹ Gürler, "Estetik Cerrahi Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması", 160.

müdahalede toplumun etkileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Geliştirilen problem cümleleri, araştırma konusunun derinlemesine analiz edilebilmesine önemli katkı sağlamıştır.

Araştırmada nedensel bağlama öncelik verilmiş, dolayısıyla estetik müdahale arzusunun belirleyicileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların zihninde yer alan motivasyonların belirlenmesi, çalışmanın merkezini meşgul eden, *‘İnsanlar, cinsiyet gözetmeksizin neden estetik müdahale yaptırmak arzusundadırlar?’* sorusunun cevabını bulabilmenin ilk adımı olarak düşünülmüştür. Bu yaklaşım, sosyolojik anlamda çıkarım sağlamanın öncüllerinden biri olan neden-sonuç ilişkisini tesis edebilmek için zorunlu bir adımdır.

Estetik müdahalede katılımcıları güdüleyen unsurlar “toplum baskısı, diğerlerinin rahatsız edici bakışları, yaklaşımları ve dış görünüşe odaklanmaları, alaycı bakışlardan duyulan rahatsızlık, çevre ve medya etkisi, görünüm memnuniyetsizliği” gibi genellikle dışa dönük nedenlerdir. “Sağlık gerekçesi” ile estetik müdahaleye başvuran kişiler azınlıktır. Bütüncül bir gözle değerlendirdiğimiz takdirde bireylerdeki estetik müdahalenin baskın nedensel unsuru, diğerleri, öteki, dış dünya yani *toplumdur*. Ancak toplumsal faillik, toplumun medya gibi aktörleri kabulleri aracılığıyla ve nihai noktada bireysel ifadelerde tezahür etmektedir. Katılımcıların ifadelerinden estetik müdahale yaptırmadıkları takdirde çevrenin alaycı bakışları, olumsuz yorumları, en azından zaten memnuniyetsizlik veren dış görünüme bakışların odaklanması gibi rahatsız edici durumlara maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Bazı katılımcıların da ifade ettikleri şekliyle dış görünüşün, özellikle günümüzün temel meselelerinden biri olan iş bulma sorununu daha da derinleştirdiği düşünülmektedir.

Gündelik hayatta estetiğin bir sorun olarak varlığı özgüven, gülümseyebilme gibi sıradan fiziksel aktivitelerin bile kısıtlanması, iş müracaatlarında negatif etki gibi olumsuz sonuçların olduğu katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Diğer taraftan estetik müdahalenin gerçekleşmesi halinde özgüven kazanımı, iş olanakları gibi olumlu sonuçlar da söz konusudur. Bütün bu veriler birlikte düşünüldüğünde estetik müdahale çevrenin/toplumun bireye bakışı, onunla ilgili düşünceleri konusunda bireyin beden memnuniyetsizliğinden, memnuniyete evrildiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Araştırmada bunun en açık örneklerinden biri Katılımcı 1’in *“Aynaya baktığım zaman görüyorum, eskiden nasıl bir şeymişim, şimdi nasıl değişmişim diyorum. Yani kurt adam görünüşünden çıkmış gibi hissediyorum. Arkadaş edinirken daha rahatım, kendime güvenim geliyor.”* şeklindeki ifadesinde ortaya konulmuştur.

Kaynakça | References

- Akgün, Melek - Esendemir, Şerif. “Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları”. *Eskiyeni* 51 (2023), 1090-1109. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307153>
- Alcan, Aliye Okgün - Canpolat, Nilay. “Türk Erkekleri Kozmetik Cerrahi Konusunda Ne Düşünüyor?” *Osmangazi Tıp Dergisi* 43/6 (24 Eylül 2021), 654-661. <https://doi.org/10.20515/otd.928280>
- Alcan, Aliye Okgün - Çetin, Serpil. “Sosyal Medya Kullanımının Kadınların Estetik Cerrahiye İlişkin Tutumlarına Etkisi”. *Osmangazi Tıp Dergisi* 44/4 (19 Temmuz 2022), 554-562. <https://doi.org/10.20515/otd.927753>
- Aydın, Nura. *Güzellik Merkezine Başvuran ve Başvurmayan Kadınların Beden Algısı, Benlik Saygısı ve Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Kayseri İli Örneği*. Mersin: Toros Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Barlas, Gül Ünsal vd. “Estetik Cerrahi Hastalarında Beden İmajı, İşlevsel Olmayan Tutumlar ve Depresyon”. *Türk Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Dergisi* 22/3 (2014), 108-113. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkplastsurg/issue/23081/246634>
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. çev. Pelin Siral. İstanbul: Habitus Yayıncılık, 2012.
- Bebek, Sevim - Yıldızhan, Yasemin Çakmak. “Researching of The Relationship Between Women’s Body Attitudes, Recreational Awareness Levels of Women”. *Mediterranean Journal of Sport Science* 5/Özel Sayı 1 (19 Aralık 2022), 636-652. <https://doi.org/10.38021/asbid.1215512>
- Berscheid, Ellen - Walster, Elaine. “Physical Attractiveness”. *Advances in Experimental Social Psychology*. ed. Leonard Berkowitz. 158-215. New York and London: Academic Press, 1974.
- Bingöl, Orhan. *Estetik Cerrahi Müdahaleler ve Modern Beden: Samsun İli Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Castle, David vd. “Does Cosmetic Surgery Improve Psychosocial Wellbeing?” *Medical Journal of Australia* 176/12 (2002), 601-604. <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2002.tb04593.x>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2. Basım, 1999.
- Çapar, Mustafa. “Doğu Karadeniz Bölgesi’nde Estetik Uygulama Yaptıran Kadınların Benlik Saygısının Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/2 (2023), 774-781. <https://doi.org/10.37989/gumussagbil.1311357>
- Çiçek, Gürhan. *Burun Estetiği Ameliyatı Öncesi Bireylerin Sosyal Görünüş Kaygıları ile Psikolojik İyi Oluşların İncelenmesi*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dean, Nicola vd. “Defining Cosmetic Surgery”. *Australasian Journal of Plastic Surgery* 1 (2018), 37-45. <https://doi.org/10.34239/ajops.v1n1.29>
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres, 6. Basım, 2005.
- Demir, Sertaç Timur. *Ten Medeniyeti*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

- Demirbaş, Hatice. “İnsanlar Neden Estetik Müdahalelere Yönelmektedir? Gerisindeki Güdülenme”. *The Journal of Academic Social Science* 99 (29 Ağustos 2024), 81-91.
<https://doi.org/10.29228/ASOS.39458>
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 3. Baskı., 2018.
- Erdoğan, Yakup - Aydoğdu, Aydoğan. “Determination of Social Media Usage and Desire to Be Liked Levels of Kastamonu University Tourism Faculty Students”. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 47-56.
<https://doi.org/10.37847/tdtad.874960>
- Eroğlu, Suna İpar. *Mastektomili Kadınların Beden Algısı ve Benlik Saygısını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2017.
- Featherstone, Mike. “Body, Image and Affect in Consumer Culture”. *Body & Society* 16/1 (2010), 193-221. <https://doi.org/10.1177/1357034X09354357>
- Frolov, Ivan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Furnham, Adrian - Levitas, James. “Factors That Motivate People to Undergo Cosmetic Surgery”. *The Canadian Journal of Plastic Surgery = Journal Canadien de Chirurgie Plastique* 20 (01 Aralık 2012), e47-e50. <https://doi.org/10.4172/plastic-surgery.1000777>
- Güner Küçükkaya, Perihan. “Estetik Cerrahinin Psikososyal Etkileri ve Hemşirelik Girişimi”. *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi* 13/3 (01 Aralık 2011), 71-77.
<https://doi.org/10.69487/hemarge.695404>
- Gürler, Gamze. “Estetik Cerrahi Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Sosyoloji Dergisi* 38 (30 Kasım 2018), 142-172.
- Hünler, Hakkı. *Estetik'in Kısa Tarihi Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Kaşıkara, Gülizar - Doğan, Uğur. “Beğenilme Arzusu: Ölçek Geliştirme, Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 51-60. <https://doi.org/10.21666/muefd.345573>
- Markey, Charlotte - Markey, Patrick. “Correlates of Young Women’s Interest in Obtaining Cosmetic Surgery”. *Sex Roles* 61 (01 Ağustos 2009), 158-166.
<https://doi.org/10.1007/s11199-009-9625-5>
- Maslow, Abraham Harold. *Religions, Values and Peak Experiences*. New York, NY: Penguin Books, 1994.
- Matera, Camilla vd. “Why are Men Interested in Cosmetic Surgery Procedures? Examining the Role of Different Forms of Peer Influence, Social Comparison, Internalization, and Body Dissatisfaction”. *Body Image* 26 (01 Eylül 2018), 74-77.
<https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2018.06.003>
- Menzel, Jessie vd. “Internalization of Appearance Ideals and Cosmetic Surgery Attitudes: A Test of the Tripartite Influence Model of Body Image”. *Sex Roles* 65/7 (2011), 469-477. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-9983-7>
- Odabaşı, Sevim. “Güzelliğin On Para Etmez Şu Estetik Cerrahlar Olmasa”: Medyada Beden Politikalarının Temsili”. *Kültür ve İletişim* 11/21 (05 Haziran 2008), 53-72.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturveiletisim/issue/64564/985193>

- Özer, Pınar - Güzel, Şerife. “Sosyal Görünüş Kaygısı ve Sosyal Medya Bağımlılığının Estetik İşlem Yaptırma Algısı ile İlişkisi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 14/40 (25 Kasım 2023), 1412-1432. <https://doi.org/10.21076/vizyoner.1258228>
- Özkan, İshak. “Benlik Saygısını Etkileyen Etmenler”. *Düşünen Adam* 7/3 (1994), 4-9. <https://dusunenadamdergisi.org/storage/upload/pdfs/1593518091-en.pdf>
- Park, Rachel H. vd. “Beliefs and Trends of Aesthetic Surgery in South Korean Young Adults”. *Archives of Plastic Surgery* 46/6 (Kasım 2019), 612-616. <https://doi.org/10.5999/aps.2018.01172>
- Ruffle, Bradley - Shtudiner, Zeev. “Are Good-Looking People More Employable?”. *Management Science* 61/8 (2015), 1760-1776.
- Sarıgül, Ufuk. *Psikoloji Öğrencilerinin Akıllı Telefon Bağımlılığı Düzeyleri ile Beğenilme Arzusu ve Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: İzmir Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi., Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarwer, David B vd. “Physical Appearance and Cosmetic Medical Treatments: Physiological and Socio-Cultural Influences”. *Journal of Cosmetic Dermatology* 2/1 (2003), 29-39. <https://doi.org/10.1111/j.1473-2130.2003.00003.x>
- Sejčová, L’Uboslava. “Body Dissatisfaction”. *Human Affairs* 18/2 (01 Aralık 2008), 171-182. <https://doi.org/10.2478/v10023-008-0017-1>
- Slattey, Martin. *Sosyolojide Temek Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. Bursa: Sentez Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Şahin, Deniz. *Ergenlerde Sosyal Medyaya Yönelik Tutumların, Yalnızlık, Depresyon ve Beğenilme Arzusuyla İlişkisi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Thorpe, Simon Jonathan vd. “Reasons for Undergoing Cosmetic Surgery: A Retrospective Study”. *Sexualities, Evolution & Gender* 6/2-3 (2004), 75-96. <https://doi.org/10.1080/14616660412331303857>
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. Basım, 2012.
- Türk, Gül Dilek - Bayrakçı, Serkan. “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı”. *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 10 (15 Ocak 2020). <https://doi.org/10.5824/ajit-e.2019.4.005>
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- www.atv.com.tr. *atv Ana Haber Programı - Estetik Operasyon Ölüm Getirdi! İzle*. 2024. Erişim 06 Eylül 2024. <https://www.atv.com.tr/atv-ana-haber/ozel-haber-estetik-operasyon-olum-getirdi/ozelvideo/izle>
- www.ntv.com.tr. *Kayseri’de Estetik Operasyon Sonrası Ölüm: İhmal İddiasına Soruşturma Başlatıldı*. 2024. Erişim 06 Eylül 2024. <https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/kayseride-estetik-operasyon-sonrasi-olum-ihmal-iddiasinasorusturma-baslatildi,g3LUOHPDvUmXy0fU-Bd5xQ>
- Estetik Ameliyatın Dini Hükümü. “Din İşleri Yüksek Kurulu”. 2002. Erişim 31 Ağustos 2024. <https://kurul.diyabet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyatini-dini-hukmu>

1947 Yılında Hac İbadeti ve Türk Basınında Yansımaları

Ömer Faruk Kırmıt

0000-0003-1219-2647

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi, T.C. Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
ror.org/05mskc574
omer.kirmit@hbv.edu.tr

Öz

İslam dininin beş temel ibadetinden biri de maddi ve fiziksel gücü yeten Müslümanların hac ibadetini yerine getirmesidir. Müslümanlar, haccın farz kıldığı ilk dönemden itibaren bu ibadeti yerine getirmişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk çeyreğinde, devletin hac organizasyonuna doğrudan müdahil olmadığı görülmektedir. Bunun başlıca sebeplerinden biri, hac yollarının güvenli olmamasıydı. Arap dünyasında siyasi istikrarın sağlanamaması, kabileler arasındaki çatışmaların sürekliliği ve sömürgeci devletlerin bölgedeki askeri faaliyetleri hac yolculuğunu ciddi riskler barındıran bir süreç hâline getirmiştir. Cumhuriyet döneminde de benzer güvenlik sorunları devam etmiş, buna ek olarak devletin hac yolculuğu yapacak kişilere döviz sağlayamaması resmi organizasyonların yapılamamasına neden olmuştur. Bu nedenle hac ibadetini yerine getirmek isteyenler, çoğu zaman pasaport almadan, kaçak yollarla veya farklı ülkeler üzerinden Mekke'ye ulaşmaya çalışmışlardır. II. Dünya Savaşı'nın ardından çok partili siyasi hayata geçişle birlikte, muhafazakâr kesim hükümet üzerinde baskı kurarak hac ibadetine resmi izin verilmesini ve gerekli düzenlemelerin yapılmasını talep etmiştir. Bunun sonucunda 1947 yılında devlet, hac yolculuğu yapmak isteyenlere pasaport verilmesini sağlamış ve döviz temini konusunda kolaylıklar getirmiştir. Ancak hac mevsiminde ortaya çıkan kolera salgını, hem hükümet yetkililerini hem de hac yolculuğuna çıkan vatandaşları çeşitli zorluklarla karşı karşıya bırakmıştır. Türk basını, başlangıçta hac konusuna büyük bir ilgi göstermemiştir. Ancak kolera salgınının patlak vermesi ve hacıların yurda dönüş sürecinde yaşanan sıkıntılar, gazetelerin dikkatini çekmiştir. Özellikle Akşam ve Cumhuriyet gazeteleri, hac yolculuğuyla ilgili gelişmeleri en detaylı şekilde aktaran yayın organları olmuştur. Hacıların dönüş süreci, karantina uygulamaları ve yolculuk esnasında yaşananlar bu gazetelerde ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmada, 1947 yılı hac organizasyonu Türk basınında nasıl ele alındığı bağlamında incelenecektir. Hac ibadetinin öncesinde ve sonrasında yaşanan gelişmeler, dönemin gazetelerinin haberleri temel alınarak değerlendirilecektir. Çalışmada arşiv belgeleri, dönemin basın materyalleri, telif ve tetkik eserlerden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Siyasi Tarih; Tek Parti; Atatürk; İsmet İnönü; 1947 Haccı

Öne Çıkanlar

- 1947 yılında hacca resmi olarak izin verilmesi, öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmelerin incelendiği kapsamlı bir araştırmayı içermektedir.
- Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ve Cumhuriyetin ilk çeyrek asrında niçin hac yapılamadığı gibi konuları detaylandırmaktadır.
- 1947 yılında hac izni verilince yaşanan gelişmeler, Türk Hacıların hac gidiş gelişinde yaşanan olaylar ve kolera salgınının hac üzerindeki etkilerinin Türk basınına nasıl yansdığı araştırılmaktadır.
- 1947 yılı haccının, bilhassa kolera salgınından dolayı, hacılar açısından oldukça meşakkatli geçtiğini ortaya koymaktadır.

Atıf Bilgisi

Kırmit, Ömer Faruk. "1947 Yılında Hac İbadeti ve Türk Basınında Yansımaları". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 125-154. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565842>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	13 Şubat 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



Hajj in 1947 and Its's Reflections in the Turkish Press

Ömer Faruk Kırmit

0000-0003-1219-2647

Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Science and Letters, Department of History Of Turkish Republic, Türkiye
ror.org/05mskc574
omer.kirmit@hbv.edu.tr

Abstract

One of the five basic acts of worships in Islam is the fulfilment of the hajj by Muslims who are physically and financially able. Muslims have been performing act of this worship since the first period when pilgrimage was made obligatory. However during the last years of the Ottoman Empire and the first quarter of the Republic of Turkey, the state was not directly involved in the organisation of pilgrimage. One of the main reasons for this was that the pilgrimage routes were not safe. The lack of political stability in the Arab world, the persistence of tribal conflicts and the military activities of colonial states in the region made the pilgrimage a process fraught with serious risks. Similar security problems persisted during the republican period, and the inability of the state to provide foreign currency for those who wished to make the pilgrimage meant that official organisations could not take place. As result, those who wanted to make the pilgrimage often tried to reach Mecca illegally or through various countries without obtaining a passport. With the transition to multi-party political life after the Second World War, the conservative sector put pressure on the government to officially authorise the pilgrimage and make the necessary arrangements be made. As a result, in 1947, the state provided passports to those who wished to make the pilgrimage and facilitated the provision of foreign currency. However, the cholera epidemic that broke out during the pilgrimage season created difficulties for both government officials and pilgrim. Initially, the Turkish press showed a little interest in the pilgrimage. However, the outbreak of the cholera epidemic and the difficulties experienced by on their return home attracted attention of the newspapers. The Akşam and Cumhuriyet newspapers, in particular, gave the most detailed coverage of the developments surrounding the pilgrimage. The return process of the pilgrims, the quarantine practices and events during the journey were covered in detail in these newspapers. This study examines, the organisation of the 1947 pilgrimage in the context of how it was reported in the Turkish press. The developments before and after the pilgrimage will be evaluated on the basis on the news in the newspapers of the time. Archival documents, press materials of the period, copyrighted and analysed works have been used in the study.

Keywords

Political History; Single Party; Atatürk; İsmet İnönü; 1947 Hajj

Highlights

- The official approval of the Hajj in 1947 includes a comprehensive study that examines the developments before and after are examined.
- It explains the reasons why Hajj could not be performed during the last years of the Ottoman Empire and the first quarter century of the Republic.
- It examines the developments that took place when the hajj was permitted in 1947, the events that took place during the hajj of Turkish pilgrims and how the effects of the cholera epidemic on the hajj were reflected in the Turkish press are investigated.
- It reveals that the 1947 Hajj was quite arduous for the pilgrims, especially because of the cholera epidemic.

Citation

Kırmit, Ömer Faruk. "Hajj in 1947 and Its's Reflections in the Turkish Press". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 125-154. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565842>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 November 2024
<i>Date of acceptance</i>	13 February 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İslam Dininin beş şartından birisi de Hac yapmaktır. Hac kelimesi: Arapça'da "gitmek, yönelmek, ziyaret etmek" anlamlarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise imkanı ve durumu uygun olan her Müslümanın, belirli zaman dilimi içinde Kabe'yi, Arafat'ı, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret ederek, belli bazı dini görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade etmektedir. Bu ibadeti yerine getiren kişilere Türkçe'de hacı denilmektedir.¹

Osmanlı Devleti, Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır Seferi'nden sonra kutsal toprakların bulunduğu Hicaz bölgesini de fethetmiş ve bu bölgeyi asırlarca elinde bulundurarak, bütün Müslümanların hem Hac hem de Umre yapabilmesi için gerekli tedbirleri almıştır. Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'nda yenilmiş ve İtilaf Devletleri'yle 30 Ekim 1918'de Mondros Ateşkes Antlaşması'nı imzalayarak savaştan çekilmiştir. Osmanlı antlaşmanın 16. maddesine göre "Hicaz'da, Asir'de, Yemen'de, Suriye'de, Kilikya'da, Irak'ta bulunan kuvvetlerin en yakın itilaf kumandanı veya Arap mümessiline"² teslim edilmesini kabul etmiş, kutsal toprakların da içinde bulunduğu Hicaz'dan çekilmiştir.

Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı yıllarında Hac yaptırılmasında sıkıntılar yaşamıştır. Mekke Şerifi Hüseyin'in, Osmanlı'ya karşı savaşıması Haccın ve Hac yollarının tehlikeye girmesine neden olmuştur. Osmanlı, asırlardan beri her sene Hac mevsiminde kutsal topraklara gönderdiği Surre Alayı'nı, en son demiryoluyla 1916 tarihinde Medine'ye kadar gönderebilmiştir. Yine aynı yolla sonraki tarihlerde Surre Alayı gönderilmesine tevessül edilse de 1917 ve 1918 tarihlerinde en son Şam'a kadar gidilebilmiştir.³ Nitekim Hicaz her ne kadar Mondros Ateşkes Antlaşması'yla Osmanlı'nın elinden çıksa da son Surre Alayı 1916'da gitmiştir. Bu tarihten sonra Osmanlı'nın bölgede gücü iyice zayıflamış ve hac yolu güzergahı tehlike altına girmiştir. 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyet ilan edilmiş ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur. 1916-1923 arası ferdi girişimler haricinde Hac meselesi organize edilememiştir.

1923'ten 1946'ya kadar olan, çeyrek asra yakın bu 23 yıllık süre zarfında, tıpkı Osmanlı'nın son yıllarında olduğu gibi, devlet eliyle bir hac organizasyonunun gerçekleştirilemediği bilinmektedir. Bunun çeşitli nedenleri olmuştur. İlkın Mekke-Medine'yi içerisinde bulunduran Hicaz bölgesinin ve hac güzergahının, Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmesi sonrasında, burada can ve mal güvenliğinin olmaması gelmektedir. Daha sonra ise en başta kolera hastalığı olmak üzere, salgın hastalıklardan dolayı Hac seyahatine çıkılamamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik şartlar nedeniyle uzun yıllar Hac seyahati yapılamamış ve bu yıllarda hacca gidenlerin sayısı oldukça az olmuştur. Bunun dışında hükümetlerin din politikalarına bakışı da Haccın yapılamamasının nedenleri arasındadır.⁴

¹ Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

² Nihat Erım, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1953), 1/522.

³ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1983), 14/24.

⁴ Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 47.

Hac seyahati bu güzergâh üzerinde bulunan ve bedevi olarak ifade edilen Arap kabileleri, bölgenin coğrafi konumunu çok iyi bilmekteydiler. Hacca gitmek için tek yol olan bu güzergahı kullanan kişiler her ne kadar sıkı güvenlik tedbirleri alsalar da çoğu zaman bedevi Arap kabilelerinin saldırılarına uğramışlardır. Bu saldırılarda hacılar can ve mal kaybına maruz kalmışlardır.⁵ Tüm bu olumsuzluklar haccın farziyetinin ifası için “güvenlik” şartının önemini ortaya koymaktadır.⁶ Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarında da bu yolların çok ehemmiyetli olmadığı söylenebilir.

Bunun dışında hem hac yolu güzergahında bulunan siyasi birliğini sağlayamayan Arapların hem birbiriyle mücadele ediyor olması hem de oralarda faal bulunan sömürgeci devletlerin faaliyetleri tehlike arz ediyordu. Türkiye, 3 Mart 1924'te Halifeliği kaldırınca, Şerif Hüseyin Hicaz'da kendisini halife ilan etmiştir. O, İngilizleri saf dışı bırakarak bütün Arapları bir araya getirmek düşüncesindeydi. İngilizler ise Arapların birbiriyle birleşmesi şöyle dursun düşman olarak kalması ve kendi nüfuzunun orada devam etmesini istemekteydi. İngilizler, Suud'un oğluna bir mektup yazmış ve ondan Kral Hüseyin'i Hicaz'dan kovmasını istemiştir. Hüseyin de buna karşın Necd halkının Hacca gelmelerini önleyerek cevap vermiş ve sonuçta İbni Suud'la olan ilişkiler gerginleşmiştir.⁷ Cumhuriyetin ilk çeyreğinde Türkiye'nin hac yolu güzergahında bu tür olayların yaşanması, güvenlik sorununu hac ibadetine engel olan başlıca etkenlerden biri haline getirmiştir.

Türkiye, 3 Mart 1924 tarihinde Halifeliği kaldırdığında, Arap dünyasında birçok lider kendisini halife olarak ilan etmiştir. Bunlardan birisi de Kral Hasan'dır. Fakat *Mısır ahalisi onun hilafetini kabul etmemiş, camilerde özellikle Camiu'l-Ezher'de Abdülmecid Efendi*⁸ namına hutbe okutmuştur. Ayrıca, Kahire'de Müslümanların katıldığı büyük bir konferans düzenlenmiş ve bu konferansta hilafet meselesinin ele alınacağı, Kral Fuad'ın halife olması yönünde bir eğilimin bulunduğu görülmüştür.⁹ Arapların kendi aralarındaki mücadeleleri ve coğrafyada siyasi istikrarın olmaması, hem hacca gidecek kişileri hem de Müslüman ülkeleri etkilemiştir. Cumhuriyetin ilk yılında 17 Nisan 1924 tarihli bir belgede bu durum açıkça görülür. Belgede, Kral Hasan'ın memleketinde can ve mal güvenliğinin

⁵ Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 154.

⁶ Ahmet Hamdi Yıldırım, “Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 717.

⁷ Abbas Karaağaçlı, “Suudi Arabistan'da Selman Bin Abdülaziz'in Sivil Darbesi ve Etkileri”, *15-16 Aralık 2016 Uluslararası Demokrasi Sempozyumu Darbeler ve Tepkiler*, ed. Betül Karagöz Yerdelen vd. (Giresun: Divan Kitap, 2016), 28.

⁸ Abdülmecid Efendi, 1868'de İstanbul'da Sultan Abdülaziz'in oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Sultan Vahdettin'den sonra TBMM tarafından 19 Kasım 1922 günü halife seçilmiştir. 1922-1924 yılları arasında halifelik yapmış ve son Osmanlı halifesi olarak anılmıştır. TBMM, 3 Mart 1924'te halifeliği kaldırmış ve Osmanlı hanedanının da yurt dışına çıkarılmasını kabul etmiştir. Abdülmecid Efendi, önce İsviçre'ye sonra Londra'ya oradan da Paris'e geçmiştir. Paris'te 1944 yılında vefat etmiştir. Cevdet Küçük, “Abdülmecid Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/263-264.

⁹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Yer Bilgisi. HR.İM.-23-78.

olmadığının halka tebliği ve buna rağmen hacca gitmek isteyenlere de pasaport verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁰

Gazi Mustafa Kemal, 1927 yılı hacı için Cidde’de bir Türk doktorun bulundurulmasını istemiştir. Bu nedenle, 1 Haziran 1927 tarihinde Hac mevsiminde Hicaz’a gönderilecek Hıfzısıhha uzmanlarından Dr. Şerafeddin Bey’e diplomatik pasaport verilmesi kararlaştırılmıştır. Şerafeddin Bey’e harcırahla birlikte, her gün için 6 İngiliz lirası yevmiye verilmiştir.¹¹

1932 yılı haccında ise Cidde Büyükelçimiz, hac mevsimi nedeniyle Cidde’ye gelen Afgan hacıların seyahatleri ve dönüş işlemlerinde yardımcı olmuştur.¹² Eğer, Türkiye Cumhuriyeti yöneticileri hac yapılmasına karşı olumsuz tutum sergileseydi, bu büyükelçiyi de engeller ve bu şekilde olumlu davranması beklenemezdi.

Cumhuriyet dönemi üzerine çalışmalar yapan Alman tarihçisi Gotthard Jaeschke, Mustafa Kemal Paşa’nın Cumhuriyet’in ilk yıllarında hacı tamamen yasaklayıcı tutum sergilemekten kaçındığı ve olayları olağan seyrine bıraktığı şeklinde yorumlanmıştır.¹³ O her ne kadar bu çıkarımı yapsa da yine eserinde bu tarihten 1947’ye kadar pasaportsuz, kaçak yollarla veya tüccar kimliğiyle hacca giden kişilerin olduğunu belirtmiştir.¹⁴

Bazı eserlerde 1917-1946 yılları arasının, Hac için fetret dönemi olduğu belirtilmiştir. Cumhuriyetin ilk yılları ve sonrasında da Hac hizmeti belli bir plan ve program dairesinde gerçekleştirilememiştir. Bu yıllara bakıldığı zaman Haccın devlet eliyle yasaklandığına dair bir kanuna rastlanılmamıştır. Bu yıllarda resmi olarak hac izni olmasa da pasaportsuz kaçak yollarla veya tüccar pasaportu olarak gayri resmi yollarla hacca gidenler her daim var olmuştur. Hacca giden kişi sayısının azalmasında döviz sıkıntısı ve polis nizamları da etkili olmuştur. Pasaportsuz yurtdışına çıkanlar dönüşlerinde yakalanmış ve pasaportsuz memalik-i cebebiyeye gitme suçundan mahkemeye çıkarılmışlardır. Hac izni için pasaport verilmemesinin temel nedeni döviz yokluğu ve kolera salgını olmuştur. Hacca gitmek isteyen ve pasaport alamayan hacı adayları da yasal olmayan yollara tevessül etmişlerdir.¹⁵

Devlet, hacı adayların pasaportsuz, kaçak yollarla hacca gitmesinin önüne geçmek için çareler aramıştır. Bu çarelerden biri de halk tarafından sevilip sayılan ve rejim taraftarı hocalardan destek almak olmuştur. Bu sebeple Konya’nın önde gelen Müderris-Vaiz Hacı İsa Ruhi Bolay Efendi¹⁶ Hac Rehberi adlı bir eser hazırlamıştır. Hac Rehberi’nde hacı

¹⁰ BCA, Fon Kodu. 51-0-0-0, Kutu No. 2, Gömlek No. 1, Sıra No. 36.

¹¹ BCA, Fon Kodu. 30-18-1-1, Kutu No. 24, Gömlek No. 35, Sıra No. 4.

¹² BCA, Fon Kodu. 500, Kutu No. 8351, Gömlek No. 55474, Sıra No. 1-9.

¹³ Gotthard Jaeschke, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 96.

¹⁴ Jaeschke, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, 40.

¹⁵ Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, 47-48.

¹⁶ Hacı İsa Ruhi Bolay, Mehmet Hulusi Efendi’nin büyük oğludur. 1882’de Konya’da doğmuş ve Hadimli Mehmet Vehbi Efendi, Sivaslı Ali Kemal Efendi gibi devrin önemli hocalarından ilim tahsil etmiştir. Konya’da; Darülhilafe, Fethiye Medreseleri, Konya Sultanisi ve İmam-Hatip Mekteplerinde hocalık yapmış ve kıymetli talebeler yetiştirmiştir. Yetiştirmiş olduğu talebelerden en tanınmış Hacı Tahir Büyükkörükçü’dür. Gazi Mustafa Kemal, 1923’te Konya’yı ziyaret ettiğinde Hacı İsa Ruhi Bolay’ın, Darülhilafe Medresesi’ndeki dersine teşrif etmiş ona iltifatta bulunmuştur. 17 Şubat 1954’te Konya’da vefat etmiştir. Mustafa Arıkan, “Bolay Ailesi’nden Birkaç Zat”, *Şehir ve Alimleri Sempozyumu Kitabı*, ed. Ramazan Altıntaş vd., (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2017), 303-304

adaylarına kaçak yollardan hacca gitmenin hem dini hem de dünyevi zararları şöyle anlatılmıştır:

“Kaçak, pasaportsuz memleketten çıkıp hac yolculuğu yapmak suretiyle memleket hudutlarını pasaportsuz olarak geçmek ve yine dönüşte aynı şekilde memleket hudutlarından girmek evvelâ kanunlarımıza aykırıdır; binaenaleyh Allah'ın emrine muhalif bir harekettir. Bu şekilde hudutlarımızı geçmeye muvaffak olursa bile -ki katiyyen doğru değildir- girilen yabancı devlet topraklarında bir sürü yalancılık ve sahtekârlıkla pasaport temin etmek zorunda kalındığından başka bir çok zahmet ve meşakatlere de maruz kalınmaktadır. Bu hal maddeten ve mânen zararlı ve çok kere de utandırıcı olmaktadır. Hükümetin müsaade ettiği zamanı beklemek lâzımdır. Zâten hükümet müsaade etmedikçe, yol vermedikçe hac farz olmaz.”¹⁷

İsa Ruhi Bolay, hacı adaylarına ağırlıklı olarak pasaportsuz veya kaçak yollarla hacca gitmenin uygun olmadığı, insanların beklemedikleri çeşitli sıkıntılara düçar olacağı üzerinde durmuştur. O yazdıklarında her ne kadar haklı olsa da “*hükümet müsaade etmedikçe, yol vermedikçe hac farz olmaz*” cümlesini sarf etmesi oldukça zorlama bir yorum olduğu söylenebilir.

Zengin olanların hac yapması, İslam'ın beş şartından biridir. Nitekim, Haccın farz olduğu konusunda Müslümanlar arasında bu zamana kadar herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır.¹⁸ Eser, hükümetin isteğiyle kaleme alındığı için, bu ve benzeri çıkarımlar yapılması beklenen durumdur.

1. 1947 Yılında Hacca Gitmenin Kolaylaştırılması ve Gerekli Adımların Atılması

Türkiye'de II. Dünya Savaşı sonrasında, İslam dininin daha özgürce yaşanması taleplerine önceki dönemlere kıyasla daha olumlu yaklaşım ve bu konuda daha geniş kapsamlı izinler verilmeye başlanmıştır. Özellikle 1945 ve sonrasında, muhafazakâr kesimin hükümete yönelik taleplerinin başında hac ibadetiyle ilgili konular yer almıştır. Bu kesim, hükümetin haccın vatani bir görev olduğunu kabul etmesini ve bu ibadetin gerçekleştirilmesi için gerekli adımları atmasını talep etmiştir.¹⁹

Basın da bu meseleye büyük bir önem atfetmiştir. Örneğin, bir belgede, gazeteci Kadri Kemal Kop'un 6 Ağustos 1947 tarihinde haccın devlet eliyle organize edilmesine dair Diyanet İşleri Başkanlığı'na bir dilekçe sunduğu görülmektedir. Söz konusu dilekçede şu hususlar yer almaktadır: Ramazan ayının gelmesiyle hususi veya resmi olarak pek çok vatandaşımız Başkanlığımıza başvurarak hac farızasını kolaylıkla ifa etme hususunda tavassutumuzu rica etmektedir. Hükümet hacca gitmeyi yasaklamamıştır. Her sene birkaç bin vatandaş her fedakarlığı göze alarak, her türlü güçlüklerle katlanarak normal şartlar ve müsaadeler dışında, kaçak vaziyette binlerce liramızı hudut dışındaki kişilere kaptırarak hac yaptıkları açıkça anlaşılmaktadır. Bu kişiler kaçak yollardan gittikleri için seyahatleri oldukça zor olmakta ve çeşitli hastalıklarla karşılaşmaktadırlar. Kaçak gittikleri için sefir ve konsoluklarımızdan da yardım göremeyecekleri için gidiş ve gelişleri hep zorluk ve korku içinde geçmektedir. Hacca gitmek isteyen vatandaşlarımıza götürebilecekleri azami miktarda döviz temin edilerek, bir iki vapur da tahsis edilerek gidip gelmelerini kolaylaştıracak çözümler yakında ilan edilecektir. Böylece düşmanların

¹⁷ Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, 48.

¹⁸ Mehmet Keskin vd., *Hac İlmihali* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 24-25.

¹⁹ Hürriyet Konyar, *Ulus Gazetesi, CHP ve Kemalist İlkeler* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999), 176.

menfi propagandalarında söylediklerinin aksine hükümetin halkın dini itikatları ve vicdani ihtiyaçları ile mücadele halinde bulunmadığını dünyaya da anlatmış olacağız.²⁰

Kadri Kemal, 1946'da Hacca giden vatandaşlarına Fransızların vapur, Rusların ise uçak tahsis ettiğine değinmiştir. Türkiye'den gidecek hacı adaylarına da hem böyle vasıtalar temin edilerek, tam bir hürriyet, huzur, emniyet içinde gidip gelmeleri temin edilmeli hem de onların yabancılara verecekleri birkaç misli milli servetin Türkiye'de kalmasının sağlanmasını istemektedir. Kadri Kemal, Irak'tan veya Suriye'den yayın yapan Kürtçe bir radyonun da bu meseleyi gündeme getirdiğini; hacılara Fransa'nın vapur, Rusya'nın da uçak tahsis ederek, hem hızlı hem de güvenli şekilde gidip gelmelerini sağladığını belirtmiştir. O, Doğu ve Güneydoğu halkının muhafazakar olduğunu, küçüklükten itibaren ileride hacca gitmeyi akıllarına koyduklarını ifade ederek eğer onların hacca gitmeleri bu şekilde kolaylaştırılırsa, vatan sevgisinin daha da artacağını söylemiştir. Hem bu şekilde laik devlet bizi oruç tutmaktan ve camide ibadet etmekten men etmiyorken niçin hacca gitmemizi kolaylaştırmıyor düşüncesinin de önüne geçileceği vurgulanmıştır. Hacla ilgili sorunlar çözülsünce bunun CHP lehine olacağı ve CHP sevgisinin daha da artacağı ileri sürülmüştür. Bu yolun yolcusu bulunanlar İstiklal madalyası taşıyanlara benzetilmiştir. Eğer hacla ilgili kolaylıklar yapılmazsa, ileride ne bu temayülde insan ne de hacı adayı kalmayacağı ifade edilmiştir.²¹ Hacı adaylarına sadece bu yıl değil sonraki yıllarda da döviz temin edilmesi meselesine, 3 ay sonra yapılacak olan CHP'nin 1947 Kurultayı'nda da yer verilmiştir.²²

Mecliste, hacca gidecekleri ilgilendiren bazı düzenlenmeler yapılmış ve 28 Haziran 1947 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Türk Parasının Kıymetini Koruma hakkındaki 13 sayılı karara ilişkin tebliğde, Sayı 13'ün diğer seyahatler bölümünde şu ifade yer almıştır:

“Sağlık ve ticaret sebeplerinden gayri zaruri sebeplerle yabancı memleketlere gidecekler tarafından yapılan döviz talepleri doğrudan doğruya Maliye Bakanlığınca (Hazine Genel Müdürlüğü) tetkik ve intaç olunur. Bu suretle seyahat edeceklerin dilekçelerinde seyahat sebeplerini açıklamaları ve icabında kendilerinden istenecek belgeleri tedarik ve ibraz etmeleri lâzımdır”.²³

Burada hac bahsi her ne kadar geçmese de diğer devletlere gidiş-geliş için 2 bin Türk lirası tutarında döviz verilmesi cümlesi hacca gideceklerle ilgilidir. Buna dayanarak hacı adaylarına 2000 lira mukabilinde döviz verilmiştir.

1947-1948 yıllarında Türkiye'de hacca gitmek isteyen kişilerin öncelikle belirli prosedürleri yerine getirmesi gerekiyordu. İlk olarak, hacca gitmek isteyen kişi varsa vergi borcunu ödemeliydi. Daha sonra memleketin en büyük mülkiye amirine başvurarak pasaport talep ediyordu. Bu başvurunun ardından kişinin Emniyet birimlerine durumu bildirilerek herhangi bir suçla ilişkisinin olup olmadığının araştırılması isteniyordu. Eğer suçla bir ilişkisi olmadığı tespit edilirse, üç fotoğrafla birlikte evrakları pasaport

²⁰ BCA, Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 26, Gömlek No.151, Sıra No: 30.

²¹ BCA, Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 26, Gömlek No. 151, Sıra No. 30.

²² Ruşen Çakır - İrfan Bozan, Sivil, *Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2005), 58

²³ Türk Parası Kıymetini Koruma Hakkındaki 13 Sayılı Karara İlişkin Tebliğ, *Resmî Gazete* 6644 (28 Haziran 1947), 12579.

memurluğuna gönderiliyordu. Pasaport alındıktan sonra yapılması gereken ilk işlem, Ankara'daki Hicaz Konsolosluğu'na giderek hac vizesi almaktı. Ankara'ya gidemeyenler ise birkaç kişinin pasaportunu toplayarak vize ücretleriyle birlikte Konsolosluğa posta yoluyla gönderebiliyordu. Vize işlemleri tamamlanan pasaport ile Ankara, İstanbul, İzmir veya Mersin'deki Kambiyo Müdürlüklerinden birine başvurularak döviz temin ediliyordu.²⁴

O yıllarda hac izninin verilmemesinin en önemli nedeninin döviz sıkıntısı olduğuna dair gazete haberlerine rastlanılmıştır. Cumhuriyet Gazetesi, İstanbul Kambiyo Müdürlüğüne döviz almak için bir günde 100'e yakın kişinin başvurduğunu yazarak, bunlardan ancak 30 kişiye döviz verilebildiğini belirtmiştir. Hacca gidecekler 2000 Türk Lirası mukabil sterlin veya mahalli parayla yol ücreti verilmiştir. Ulaştırma Bakanlığı, Cidde'ye hususi vapur seferi yapmak üzere müracaat eden armatörlerin isteğini de kabul etmiştir. Armatör Nazım Şilebi hazırlık yapmıştır. Yol ücretinin 600 lirayı geçmeyeceği tahmin edilmiştir. Gazete ilk gelen haberlere göre hacı adaylarının çoğunun Mersin limanından vapura bineceğini belirtmiştir.²⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere hacca gitmek isteyenlerin daha önce gayri resmi temin ettikleri döviz arayışına artık girmedikleri söylenebilir. Onlar hem devletten kanuni olarak 2000 Türk Lirası mukabilinde döviz temin etmişler hem de bunun yanında 600 lira gidiş-geliş yol masrafı da almışlardır.

Hacıları, Cidde'ye götürmek için Nazım Şilepi'nin haricinde armatörlerden Şadan, Firuzan ve Nazım adlı kişiler de vapurlarına Ulaştırma Bakanlığı'ndan izin almışlardır. Bu vapurların ücreti 500 lira olarak belirlenmiştir. Bunların dışında Panamarikan hava servisi hac için İstanbul'dan Cidde'ye gidecek kişiler için hava hattı açmış ve 20 kişilik Duğlas tipi tayyare tahsis etmiştir. Bunun ücreti de gidiş-geliş 1499 lira olarak belirlenmiştir.²⁶ Vapur sayıları artıka ücretlerinin de düştüğü görülmektedir. İlk vapurun ücreti 600 lira olarak belirlenmişken diğer vapurlar 500 lira ücret istemiştir. Genel olarak vapurla hacca gidiş-dönüş maliyetinin 500-600 lira arası olduğu söylenebilir.

Armatör Faik Zeren Vapurculuğ'a ait yük, yolcu ve seyahat gemileriyle vapurlar vardır. 1947'de hac seferleri büyük rağbet gördüğü için 9,000 dwt'luk Taner Şilebi, Nâzım Kaptan Şilebi, Selçuk vapuru gibi hayli gemi Hac seferi yapmıştır. Faik Zeren Vapurculuğa ait 6,500 dwt'luk "Nadir" ve 5,500 dwt'luk "Nurfan" isimli gemiler de diğer armatörlük şirketleri gibi o yıllarda çok ilgi gören Hac seferlerine tahsis edilmişlerdir. Faik Zeren sadece Hac seferlerine ait olmak üzere Vuçino Seyahat Bürosu, Meteor Seyahat Bürosu, Deniz Kontuarı ve ayrıca Ankara'da Meşrutiyet Caddesi'ndeki Büyük Otel'de acente hizmeti vermişlerdir.²⁷ Armatör Mahir Kışınbay da gemileriyle hacıların daha güvenli ve rahat seyahat etmelerini sağlamak amacıyla Türkiye'den Cidde'ye seferler düzenlemiştir.²⁸ 1949 yılında, Hac seyahatlerinin önceki yıllarda aile, akraba, eş dost beraberliğinde yapıldığı münferit seyahatlerin artık yerini seyahat acentelerine bıraktığı görülmektedir.²⁹

²⁴ Ali Ulvi Dönmez, "Hac İfası İçin Elzem Bilgiler", *Sebilürreşad Dergisi* 1/2, (Mayıs 1948), 30.

²⁵ *Cumhuriyet*, "Hacca Gitmek İsteyenler" (2 Eylül 1947), 2.

²⁶ *Vakit*, "Hac Yolcuları" (4 Eylül 1947), 3.

²⁷ Osman Öndeş, *Türk Armatörler Tarihi* (İstanbul: İMEAK Deniz Ticaret Odası Yayınları, 2017), 3/118.

²⁸ Öndeş, *Türk Armatörler Tarihi*, 3/129.

²⁹ Öndeş, *Türk Armatörler Tarihi*, 3/159.

Armatör Abidin Daver, hacca gidecek kişileri fakir, orta halli ve zengin olmak üzere üç sınıfa ayırmıştır. Fakir hacıların, yolculuklarını taşıma kapasitesine sahip şilelerle yapılmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Orta halli ve zengin hacıların ise daha konforlu ve rahat bir seyahat talep edeceği için yolcu gemilerini tercih edecekleri öngörülmüştür. Türkiye'nin ticaret filosunda yolcu vapurlarının yalnızca Devlet Denizyolları İdaresi'ne ait olduğunu, armatörlerin ise yalnızca şilelerle bu taşımacılığı gerçekleştirebileceklerini ifade etmiştir.³⁰ Armatörün belirttiğine göre Devlet Denizyolları İdaresi'nin Türk hacılar için gönderdiği İzmir ve Aksu tam donanımlı yolcu vapurudur. Hükümet vatandaşlarını düşündüğü için bu adımı atmıştır. Lakin bu gemilere binmek istemeyen hacılardan bazılarının, çeşitli sebeplerle armatörlerin şilelerini tercih etmiştir.

Hacca gitmeyi bahane ederek suiistimal eden kişiler de olmuştur. “İbrik Altında Hacca Giden Altınlar Yakalandı” başlıklı haberde, hacı olmak isteyen bir kısım vatandaşların altın veya kağıt para kaçırma teşebbüsünde bulunduğu ve bunların bir kısmının gümrük memurları tarafından yakalandığı yazılmıştır. Hicaz'a hacı olmak için gitmeye çalışan 6 kişi de para kaçırmaya çalışırken yakalanarak, cezaevine konulmuştur. Hasan Ecer adında bir kişi, iki ibrik yaptırmış ve bunların ağırlıkları gümrükte dikkat çekmiştir. Yapılan aramada bir ibriğin altına 31 diğerinin altına ise 28 altın para koyarak, üzerini lehimletmiştir. Diğer para kaçırın kişilerin ise Sait Çiftçi, Abdülkadir, Hasan Akçadağ, Hüseyin Önder ve Derviş Osman olduğu belirtilerek, bunların Mersin Savcılığı'na teslim edildiği yazılmış ve durumları “*hacı olmaya giderken cezaevini boylamak*” olarak trajikomik şekilde ifade edilmiştir.³¹ Başka bir haberde ise İslahiye'den hacca giden biri kadın olmak üzere 4 kişi vücutlarının muhtelif yerlerinde para yakalatmıştır. Eskişehir'den Mehmet-Halime çifti üzerlerinde 4300 lira, Keskinli İsmail Mehmet ile İsmail Enig'in üzerlerinde 1500'er lira bulunmuştur. Bunlarla beraber daha önce de yakalan 6 kişinin mahkemelerinin devam ettiği belirtilmiştir.³²

Hicaz'a gitmek için 3 yol vardı. Birincisi Suriye-Filistin-Ürdün yoluydu. Bu yol I. Dünya Savaşı'nda tahrip edilmiş ve Hicaz demiryolu henüz tamir edilmemiştir. Çöl olan bu yolun kamyonlarla aşılması gerekmektedir. Ayrıca bölge, yabancıların işgali altındaydı. Filistinli Yahudilerle Araplar arasında çıkan olaylar, bu yolun güvenliğini tehdit ediyordu. İkinci yol ise Süveyş Kanalı'ndan geçerek Cidde'ye deniz üzerinden geçmekteydi. 10 gün süren bu yol, hem güvenli hem de ucuzdu. Üçüncüsü ise hava yoluydu. Uçaklar, Lübnan veya Ürdün'den ikmal yaparak Cidde'ye ulaşmaktaydı.³³

Bütçesi uygun olanlar, hızlı bir şekilde gidip gelmek isteyenler ve uzun yolculuğun zorluklarından çekinenler için hava yolunun tercih edilmesi önerilmiştir. Bu, daha kısa sürede ve daha az zorlukla hacı yerine getirmek isteyenler için pratik bir çözüm olarak öne çıkmaktadır. Hacı adaylarına kara yolu tavsiye edilmemiştir. Deniz yoluyla Mekke'nin iskelesi Cidde'ye 10 günde, uçakla ise bir günde gitmenin mümkün olduğu belirtilmiştir.³⁴

³⁰ Öndeş, *Türk Armatörler Tarihi*, 3/162.

³¹ *Ulus*, “İbrik Altında Hacca Giden Altınlar Yakalandı” (17 Eylül 1947), 3.

³² *Vakit*, “Hac Yolcuları” (4 Eylül 1947), 3.

³³ Kemal Güran, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/408.

³⁴ Ali Ulvi Dönmez, “Hac İçin Bilinmesi Elzem Bilgiler”, *Sebilürreşad Dergisi* 1/4, (Haziran 1948), 64.

Hükümet hacca giden vatandaşların her ne kadar önünü açsa da onlara yetecek miktarda döviz, vapur ve uçak gibi gidiş-geliş aracı tahsis etse de bunun yeterli olmadığı görülmüştür. Buna sebep olan diğer bir neden de o yıllarda henüz Hac organizasyonunu sağlayacak bir birimin olmaması gösterilebilir. Hatta organizasyon olmadığı için dolandırılan hacılar bile olmuştur. Hacca gitmek için vapurla veya uçakla memleketlerinden ayrılan hacıların, hükümetin verdiği döviz miktarı yeterli olmasına rağmen, ya dolandırıldıkları ya da dövizlerinin bir kısmını zengin hac yolcularına devrettikleri için Port Sait, Beyrut ve İskenderiye gibi yerlerde sefil bir durumda kalmışlardır. Bu durum, hac yolculuğunun zorluklarından birini oluşturmuş ve hacıların, seyahatlerini gerçekleştirebilmek için ciddi ekonomik sıkıntılarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Yabancı vapurlar onları Beyrut'tan Cidde'ye götürmek için, yemeksiz güverte yolculuğuna 400 lira ücret almışlardır.³⁵

1947 Eylül ayının sonlarına doğru pasaportunu almış ve dövizini temin etmiş 800 kişi kadar hacının, Türkiye'den hac zamanına yetişemeyeceklerine dair ciddi bir endişeye kapıldıkları görülmüştür. Bu hacılar Hasan Hilmi Ekşiğil ile Tahir Celal Dağlaroğlu'nu sözcü seçerek, Başbakanlığa hem teşekkür etmişler hem de acil bir dileğin yerine getirilmesini temenni eden bir dilekçe sunmuşlardır. Bu dilekçede ilkin hükümetin hacca müsaadesinden ve hac için bir vapur tahsis etmesinden duyulan memnuniyet dile getirilmiştir. Akabinde ise 800 kişi kadar hacının muhtelif yerlerden geldiği için günlerce beklemek yüzünden sefaletle hatta endişeye düştüklerini söyleyerek, vapurun hac mevsimine yetiştirilmesi için bir an önce tahsis edilmesini rica etmişlerdir.³⁶

Cumhuriyet Gazetesi, Türkiye'den ilk hacı kafilesinin 9 Eylül 1947'de çıktığını yazmıştır. Dövizini alan hacı adayları Vagonli'den bilet teminine çalışmışlardır. 9 Eylül'de Vagonli'den bilet almak için 300 kişi müracaat etmiş ancak 100 kişiye bilet verilebilmiştir. Aynı akşam Toros Ekspresi'ne bir vagon ilave edilmiş, buna rağmen bilet izdihamının önüne geçilememiştir.³⁷ Türkiye'den ilk hacı kafilesinin uzun yıllar sonra hacca gitmesi olayının, basında yer bulmadığı dikkat çekmektedir. Cumhuriyet Gazetesi haricinde başka bir habere rastlanılmamıştır.

Türkiye, 16 Eylül 1947'de, 1944 yılında Chicago'da kabul edilen Milletlerarası Sivil Havacılık Antlaşması hükümlerine dayanarak Lübnan ile hava ulaştırmalarına dair bir antlaşma imzalamıştır. Bu antlaşma, iki ülke arasında hava yoluyla taşımacılığın düzenlenmesine yönelik önemli bir adım olmuştur.³⁸ Lübnan'dan boş olarak İstanbul'a gelen bir yolcu uçağı 26 Eylül günü 5'i kadın olmak üzere 19 hacıyla Yeşilköy hava meydanından hareket etmiştir. İstanbul-Cidde arası gidiş ücreti 950 lira verilmiştir. Bu tarihlerde kolera vakası artmış ve ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bundan dolayı Sağlık ve Sosyal Yardım Müdürlüğü, Hacca gidecek olanlara veba ve kolera aşısı yaptırmaya başlamıştır. Ayrıca bütün hacılara sıcak memleketlerde salgın hastalıklardan korunma

³⁵ Vakıf, "Hac Yolcularının Bir Kısmı Dolandırılmış" (15 Ekim 1947), 2.

³⁶ BCA, Fon Kodu. 30-01-0-0, Kutu No. 83, Gömlek No. 521, Sıra No. 11.

³⁷ Cumhuriyet, "Hac Yolunda İlk Kafile" (9 Eylül 1947), 3.

³⁸ Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti İle Lübnan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Hava Ulaştırmalarına Dair Antlaşma, *Resmî Gazete* 6832 (14 Şubat 1948), 13610. Cumhuriyet, "Türkiye İle Lübnan Arasında Hava Seferleri" (17 Eylül 1947), 1,3.

çarelerini gösteren broşürle, küçük bir ilaç çantası da verilmesi planlanmıştır.³⁹ Sağlık Bakanlığı tebliğ yayınlamış, hacca gidecek kişilerin pasaport ve döviz muamelelerinden önce kolera, tifo ve çiçek hastalıklarına karşı aşılanmalarını zorunlu tutmuştur.⁴⁰

Diğer bir önemli mesele de Türk hacılarına verilen döviz çekinin, Mısırda üçte bir oranında değer kaybetmesi olmuştur. Türk hacılardan, Mısır hükümetinin Türkiye'nin verdiği 2000 liralık dövizin üçte bir nispetinde kabul ettiğini, kendilerini parasız ve zor duruma soktuklarına dair şikayetler gelmiştir. Hacılar, Türkiye'nin devreye girerek bu sorunu çözmesini talep etmişlerdir. Koleranın hızla artması hac yolcularını korkutmuş hatta bazıları hacca gitmekten vaz geçmişlerdir. Haberlere göre Türkiye'den 25.000 kişi hacca gitmek arzusundadır. Kurban Bayramı Cuma gününe denk gelirse Hacc-ı Ekber denilmiştir.⁴¹ 1947'nin Kurban Bayramı da Cuma gününe denk geldiği için pek çok hacı adayı da bunu kaçırmamayı düşünmüştür. Cumhuriyet Gazetesi, hacılara sadece devletin verdiği iki bin liralık dövizin 50 milyon lira yaptığı ve bu kadar büyük paranın memleket dışına çıkarıldığını yazarak, örtülü olarak bu durumu yadırgamıştır. Pek çok kişinin de Mısır ve Arabistan'da tanıdıkları vasıtasıyla para temin edip, bunun mukabilini onların Türkiye'deki akrabalarına ödediği de belirtilmiştir.⁴²

Cumhuriyet Gazetesi'nde bir gün önce "Mısır'da Hacıların Paraları Değiştirilmiyor" başlıklı bir haber yayımlanmış, ertesi gün ise bu konuya dair bir yazı kaleme alınarak söz konusu durumun nedenleri açıklanmıştır. Yazıda, hacıların dövizlerini değiştirememesi sorununun arkasındaki sebepler detaylı bir şekilde ele alınmış ve duruma dair çözüm önerileri tartışılmıştır. Mısırdan gelen ve aslen Türk olan kişiden bu haberin doğruluğu teyit edilmiştir. Bunun ilk nedeninin Mısır Hükümeti değil, çekleri kıarak değiştiren muvassıtlar ve sarraflar olduğu belirtilmiştir. Burada Türk vatandaşlarının kaybının üçte iki değil üçte bir nispetinde olduğu, yani hükümetin hacılara, 2000 lira mukabilinde çek olarak İngiliz sterlini verdiği, bunun Mısırda 1337 liraya bozdurulduğu ve her hacının 667 lira kadar zarar ettiğinin altı çizilmiştir. Eğer Türk hükümeti veya bankaları Londra üzerine çek vereceklerine Mısır bankaları üzerine verseler, hacca gidecek vatandaşlar tam paralarını alacaklar ve hiç zarar etmeyecekler. Gazetede, Müslümanların farz olan haccı eda etmelerinin en münasebetsiz yıla rastladığı yazılmıştır. 1947'de kolera salgını başlamış ve Mısır 15 Temmuzdan itibaren sterlin blokundan ayrıldığı için birtakım para ve döviz teveşşüşleri yaşanmıştır. Bu durumdan da en çok Türk hacıları etkilenmiş ve nerdeyse paralarının üçte birini kaybetmişlerdir.⁴³

³⁹ *Cumhuriyet*, "Uçakla Hacca Gidenler" (27 Eylül 1947), 1,3.

⁴⁰ *Cumhuriyet*, "Sağlık Bakanlığının Tebliği" (28 Eylül 1947), 3.

⁴¹ Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılında Hacc-ı Ekber'e denk gelen yıllarda da hep kolera vakası görülmüştür. Mesela; 1281/1865 yılı Hacc-ı Ekber'inde, hacı sayısı 150 bin civarında olmuş ve bu geçmiş yılların yaklaşık dört katına tekabül etmiştir. Hacda, Hintli hacıların Hicaz'a taşıdığı kolera hastalığından dolayı, 15 bin ile 30 bin arasında hacının koleradan vefat ettiği bilinmektedir. 1310/1893 yılı da Hacc-ı Ekber'e denk gelmiş ve Hicaz'a gelen Müslümanların sayısı 200 bin ile 300 bin arası olmuştur. Yetkililer, hacıları kolera salgınından korumak ve salgını kontrol altına almak için ayrı bir gayret göstermişlerdir. Abdullah Çakmak, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkibi Hacc-ı Şerif", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 188-189.

⁴² *Cumhuriyet*, "Mısırda Hacıların Paraları Değiştirilmiyor" (28 Eylül 1947), 3.

⁴³ *Cumhuriyet*, "Hacıların Paraları Nasıl Deve Oluyor" (29 Eylül 1947), 2.

Hacca gitme bahanesiyle yurtdışına altın ve para kaçırın kişiler de eleştirilmiştir. Bazılarının yakalandığı belirtilerek ya yakalanmayanlar ne olacak diye sorgulanmıştır. Abdest ibriğinde altın kaçırın kişiler yakalanınca, para/altın kaçırarak kişiler farklı yollara tevessül etmiştir. Mesela kuronlu çürük dişlerin oyuklarına yüz bin liralık pırlanta yerleştirirse ve oyuklar tekrar kuronla kapatılsa, bunu kimsenin bulamayacağına değinilmiştir. Gümrük memurlarına hac yolcularının ağızlarındaki kuronları teker teker kontrol edin diye bir şey denilemeyeceği için, en azından hükümetin hacılara verdiği iki bin liralık dövizin Mısırdaki değerinin düşmemesi için Merkez Bankasının gerekli adımları atması istenilmiştir.⁴⁴

Cumhuriyet Gazetesinden bir yetkili Ziraat Bankası İstanbul Şubesi Müdürü Sadi Bekter'i telefonla arayarak, hacılara verilen döviz çeklerinin Londra değil de Mısır üzerinden verilip verilmeyeceğini sormuştur. Bekter, İngiliz hükümeti bu durumu men ettiği için Londra'dan İngiliz lirası mukabilinde Mısır lirası almaya imkan olmadığını ve bu nedenle hacca giden kişilere İngiliz sterlini verildiğini aktarmıştır. Hacca gidecek vatandaşlara da bu durumun izah edildiği, paralarının üçte birini bu şekilde kaybedecekleri iletilmesine rağmen her gün 20-25 kişinin hac için müracaat ettiği de eklenmiştir. Bu anlatıldığı için hacıların paramızın üçte birini kaybettik diye şikayet etmeye haklarının olmadığı vurgulanmıştır. Mısırdaki para bozdururken zarara uğradıklarından dolayı şikayet edenlere "kendi düşen ağlamaz" denilmiştir. Hacca gidecek vatandaşlardan koleraya yakalanmamaları ve kolerayı ülkeye getirmemeleri temenni edilmiştir. Ülkenin geçmişte kolera salgınından dolayı çok kurbanlar verdiğine dair örnek verilmiştir. 1912 Balkan harbinde ordu Çatalca müdafaa hattına çekilirken, koleradan büyük kayıplar yaşandığı için, hacılara bu temenni yapılmak zorunda kalındığı söylenmiştir.⁴⁵

2. Kolera Salgını ve Türk Hacıların Memlekete Dönüşü

İnsanlık tarihinde salgın hastalıklar farklı şekillerde yayılarak toplumsal etkiler yaratmıştır. Dinsel bağlamda ise, hac gibi büyük insan hareketliliği ile bağlantılı birçok faktör, bu hastalıkların hızla yayılmasına neden olmuştur. Hac yolculuğu, farklı bölgelerden gelen hacıların bir araya gelmesiyle, salgınların daha kolay yayılmasına zemin hazırlayan bir ortam oluşturmuştur.⁴⁶ 1947 yılının Hac öncesinde dünyada kolera salgını hızlı şekilde artmıştır. Türkiye'de özellikle hacı adaylarına yönelik tedbirler alınmıştır. Onları kolera salgınından korumak için Bakanlar Kurulu, hacca giden vatandaşların hemen toplu bir şekilde dönmesini kararlaştırmıştır. Ulaştırma Bakanlığı, bu emri Denizyolları İdaresi'ne de ivedilikle bildirmiştir. Hacıları getirmek için İzmir adlı ilk vapur 21 Ekimde Cidde'ye hareket etmiştir.⁴⁷ İzmir Vapurunda Dr. Bedii Şehsuvaroğlu başkanlığında beş kişilik bir sağlık ekibi de görevlendirilmiştir.⁴⁸ Hacıları getirmek için Cumhuriyet ve Aksu⁴⁹ adlı 2 vapur daha

⁴⁴ *Cumhuriyet*, "Hacıların Paraları Nasıl Deve Oluyor" (29 Eylül 1947), 2.

⁴⁵ *Cumhuriyet*, "Hacca Gidenlerin Paraları" (30 Eylül 1947), 2.

⁴⁶ Nalan Turna, "İstanbul'un Veba İle İmtihani: 1811-1812, Veba Salgını Bağlamında Toplum ve Ekonomi", *The Studies of Ottoman Doman I* (2011), 8.

⁴⁷ *Ulus*, "Hac Yolundakiler Geri Getiriliyor" (17 Ekim 1947), 3.

⁴⁸ *Akşam*, "İzmir Vapuru Hareket Etti" (22 Ekim 1947), 1.

⁴⁹ Vapurculuk Türk Anonim Şirketi, 1934'de satın alacağı Tadla vapurunun "Tarı", Dominaka vapurunun ise "Aksu" olarak isimlerinin verilmesini kararlaştırmıştır. BCA, Fon Kodu. 30-10-0-0,

gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁰ 26 Ekimde Aksu'nun 30 Ekimde ise Cumhuriyet'in limandan hareket ettirilmesi düşünülmüştür.⁵¹

Hükümet, hem halkının hem de hacıların sağlığını çok önemsemiş ve bunun için önemli adımlar atmıştır. Koleradan dolayı hacıların Türkiye'ye getirilmesi için gönderilecek vapurlar iyice dezenfekte edilmiştir. Sağlık Bakanlığı her vapurda bir doktor, bir sağlık memuru ve iki hemşire görevlendirmiştir. Ayrıca vapurlara yeterli derecede ilaç ve sağlık malzemesi konulmuştur. Bu vapurlara binecek olan hacıların rastgele değil memleketlerine göre ayırarak getirilmesi düşünülmüştür. Vapurlardan birisi Ege bölgesinden olan hacıları alarak İzmir ilçelerinden olan ve aynı zamanda tahaffuzhanesi bulunan Urla iskelesine gelecek, orada lüzumlu tahliller ve muayeneler yapıldıktan sonra karantinaya alınacaklar ve bitince serbest bırakılacaklardır. Diğer iki vapurdan birisi Tuzla, diğeri Kavak tahaffuzhanelerinin önünde demirleyecekler ve karantinaya tabi tutulacaklardır.⁵²

2 Kasım 1947 tarihine kadar 20 Türk Hacının öldüğü basın tarafından yazılmıştır. İzmir Vapurunda görevlendirilen Dr. Bedii Şehsuvaroğlu⁵³ 20 Türk hacının öldüğü ve bunların doktorlar tarafından muayene edilmeden gömüldüğü için tam olarak neden öldüklerinin anlaşılmadığını bildirmiştir. O da diğerleri gibi bu hacıların koleradan değil de ihtiyarlıktan veya başka sebeplerden öldüğü kanaatindedir. Dr. Bedii Bey, Sağlık Bakanlığı'na telgraf çekmiştir. Bu telgrafta: "Hacılar arasında aşısızlar vardır. Ölüler doktorlara muayene edilmeden gömülmektedir. Halen 20 Türk ölmüştür. Katı ölüm sebebi meçhuldür. Birinci aşıları yapılanları alalım mı, yoksa Aksu vapuruna mı bırakalım? Memleketimize dönmek isteyenlerin sayısı çoktur"⁵⁴ yazılmıştır. Sağlık ve Sosyal Yardımlar Müdürü Dr. Faik Yargıcı⁵⁵ "hacılara tahsis edilen vapurlardan başkasına hacıların binmesine müsaade etmeyin. Hiç aşısı olmayanları vapurda müşahede altında

Kutu No. 191, Gömlek No. 310, Sıra No. 10. Fakat şirket Dominika vapurunu satın alamamış ve Aksu ismi konulamamıştır. Daha sonra aldığı iki vapura birinin ismini Aksu ötekini ismini ise Güneysu koymuştur. BCA, Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 191, Gömlek No. 310, Sıra No. 19. Aksu vapuru kolera zamanı Türk hacıları getirmek için Cidde seferine başlatılmıştır.

⁵⁰ *Ulus*, "Koleraya Karşı Tedbirler" (21 Ekim 1947), 3; *Akşam*, "Hacıları Getirecek Vapurlar" (21 Ekim 1947), 1.

⁵¹ *Akşam*, "Şehrimizde Aşılama Faaliyetleri Hız Kazandı" (22 Ekim 1947), 2.

⁵² *Akşam*, "Aksu Yolcuları Serbest Bırakıldı" (22 Ekim 1947), 1.

⁵³ İzmir Vapurunda görevlendirilen İstanbul eski hükümet merkez tabibi olan Dr. Bedii Şehsuvaroğlu, Türk hacıların koleraya yakalanmaması için elinden geleni yapmış ve üstün başarılar göstermiştir. Bundan dolayı olsa gerek 1 yıl sonra 1948'de Sağlık ve Sosyal Yardım Müfettişliği'ne tayin edilmiştir. BCA, Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 200, Gömlek No. 22, Sıra No. 1.

⁵⁴ *Akşam*, "Hacca Giden Türklere Yirmisi Başka Hastalıklardan ve İhtiyarlıktan Ölmüş" (2 Kasım 1947), 3; *Cumhuriyet*, "Mekke'de 20 Türk Hacısı Vefat Etti" (2 Kasım 1947), 1,3.

⁵⁵ Faik Yargıcı, Sağlık ve Sosyal Yardım Başmüfettişi iken, İstanbul Sağlık Müdürü olarak görevlendirilmiştir. Bilhassa kolera salgınında Türk Hacıların İstanbul'da tahaffuzhanelerde karantina altında tutulması ve her türlü ihtiyaçlarının giderilmesinde büyük hizmetleri olmuştur. Vekaleten görevlendirildiği İstanbul Sağlık Müdürü görevine 1949'da asaleten atanmıştır. BCA, Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 209, Gömlek No. 32, Sıra No. 8; BCA, Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 181, Gömlek No. 7, Sıra No. 19.

tutun, yolda aşılarını yapın, bir defa aş olanların ikinci aşılarını ikmal edin”⁵⁶ diye cevap vermiştir.

Kolera salgınının iyice ilerlediği günlerde Suudi Arabistan bütün Müslüman hacıların sağlık durumuna ilişkin ara ara açıklama yapmıştır. Hac işlerini idare etmekle mükellef sıhhi heyetin son raporlarına göre 22-25 Ekim 1947 tarihleri arasında, hacılar arasında hiçbir sari hastalığa veya şüpheli vakaya rastlanılmadığını bildirmiştir. Suudi Arabistan “Allah sayesinde bütün hacıların afiyette” olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ 22-27 Ekim tarihleri arasında ihtiyarlıktan ve başka hastalıktan 30 hacı ölmüştür. Suudi Arabistan 1947 yılı hacının sorunsuz ve hastalısız geçtiğini söylemiştir. Bu sene 150 bin kişinin hacca iştirak ettiği, bunların 54.422 bin kadarının hava ve deniz yoluyla geldiği yazılmıştır.⁵⁸

Akşam ve Cumhuriyet Gazetesi ilk hacı kafilesinin 3 Kasım günü geldiğine dair haberler yapmıştır. Bu haberlere göre Türkiye’ye ilk hacı kafilesinin 3 Kasım’da geldiğini ve sayılarının 20 kişi olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹ Bu kafile öğleyin Beyrut’tan kalkan Lübnan uçağıyla gelmiş ve hacılar Bakırköy Akıl Hastanesi’nde nezaret altına alınmıştır. Sağlık Bakanlığı vapur haricinde çeşitli vasıtalarla ve uçakla gelen hacıların hepsinin Bakırköy Akıl Hastanesi’nde nezaret altında bulundurmaya karar vermiştir. Sağlık Müdürü Dr. Faik Yargıcı da bu hastaneye giderek, gelenler için ayrılan 2 paviyonun durumunu gözden geçirmiş ve buranın 350 kadar hacıyı alabilecek kapasitede olduğunu tespit etmiştir. Bu zamana kadar Cidde’ye iki vapur gitmiş fakat bu vapurlar yeteri kadar yolcu bulamadığı için henüz oradan ayrılamamıştır. Üçüncü vapur ise henüz hazırlıklarını bitiremediği için limandan ayrılamamıştır.⁶⁰

Bakırköy’deki hacıların birinci portör muayeneleri yapılmış ve Sağlık Müdürlüğü’nün bildirdiğine göre hiç kolera vakasına rastlanılmamıştır. 3 gün sonra ikinci bir tahlil yapılmış ve sonuçlar aynı olursa hacıların serbest bırakılması kararlaştırılmıştır. Hava yoluyla yeni bir tayyarenin geleceği bildirilmiştir. Bakırköy Hastanesi’ndeki hacılar için ayrılan iki paviyonun ötekine ise bu yeni gelen hacıların koyulacağı belirtilmiş ve bunlarla ilk kafilenin temas ettirilmemesi gerektiği söylenmiştir.⁶¹

Akşam Gazetesi’nden gazeteci Sadettin Gökçe Pınar, Bakırköy Akıl Hastanesi’ne giderek hem hacıların hac hatırasını dinlemiş hem de nasıl karantina altında tutulduklarını detaylı şekilde yazmıştır. Gökçe, ilkin Bakırköy Hastanesi’nde hacılar için hazırlan yerden bahsetmiştir. Hastane’nin yeni inşa edilmiş paviyonlarından ikisi hacılara tahsis edilmiş ve ağaçlar arasında olan bu paviyonların etrafı tel örgülerle çevrilerek, hastanenin diğer kısımlarından ayrılmıştır. Binanın kapısı daimi surette içeriden kilitlenip açılmıştır. Gelen kişi dışarıda bulunan zile basıyor ve içeriden biri gelip kapıyı açıyordu. Oradan holden geçilerek iyi ısıtılmış bir koridora çıkılmaktadır. Burada başları

⁵⁶ Akşam, “Hacca Giden Türklere Yirmisi Başka Hastalıklardan ve İhtiyarlıktan Ölmüş” (2 Kasım 1947), 3; Cumhuriyet, “Mekke’de 20 Türk Hacısı Vefat Etti” (2 Kasım 1947), 1,3.

⁵⁷ Akşam, “Hicazda Sâri Hastalık Yok” (29 Ekim 1947), 2.

⁵⁸ Akşam, “Hac Mevsimi Bu Yıl Arızasız Geçti” (2 Kasım 1947), 3; Vakit-Yeni Gazete, “Bugün 20 Hacı Lübnan Uçağıyla Geliyor” (3 Kasım 1947), 3.

⁵⁹ Akşam, “Hacılar Gelmeye Başladılar” (4 Kasım 1947), 3; Cumhuriyet, “Dün Gelen Hacılar” (4 Kasım 1947), 4.

⁶⁰ Akşam, “Hacılar Gelmeye Başladılar” (4 Kasım 1947), 3.

⁶¹ Akşam, “Gelen Hacılarda Kolera Mikrobu Bulunmadı” (6 Kasım 1947), 7.

takkeli, kimi pijamalı omuzlarında yüz havlusu su bulunan dört erkekle, siyah yeldirmeli beyaz başörtülü bir kadın sobanın başına oturmuşlardır. Sağlık Müdürü Faik Yargıcı, 20 hacının hepsiyle tek tek görüşmüş, hacılara kendilerini bu şekilde sıhhi nezaret altında bulundurmamak zorunda olduğunu söylemiştir. Hacılar da ona 2,5 ay süren hac seyahatinde buna benzer süreçler yaşadıkları için alışkın olduklarını iletmişlerdir. 20 kişilik bu kafilenin sözcülüğünü Ahmet Ata Köseoğlu adlı bir hacı yapmıştır. Hacıların hepsi seyahatlerinden memnun kalmış ve orada Türklere gösterilen saygı ve sevgiden söz etmişlerdir. Bütün Arap halkı Türklere sonsuz bir sevgi göstermiş, Kudüs ve Mekke’de bu sevgi son dereceyi bulmuştur. Bu şehir halkına Türklere biri müracaat ederse her türlü yardım ve kolaylık gösterilmiştir. Hatta Cidde’de B. İbrahim Şakir adında aslen Türk olan birisinin adamları, binlerce hacı arasından gelip Türkleri buluyor ve ne istersiniz diye sormuşlardır. Aslen Nabluslu olan Kudüs müftüsü Muhammet Nesip de Türklere çok yakınlık göstermiştir. Hacılar, Pakistanlı ve Sudanlı hacıların kendilerinin Türk olduğunu anladıklarında boyunlarına sarılarak şapur şapur öptüğünü söylemişlerdir. Onlara bu muhabbetin sebebi sorulduğunda Türk Müslümanlar hacca tanassur etti diye yaymışlar ve bunun doğru olup olmadığını gözleriyle görünce böyle hareket etmişlerdir.⁶²Hacıların hepsi seyahatlerinden memnun kalmış ve orada Türklere gösterilen saygı ve sevgiden söz etmişlerdir. Bütün Arap halkı Türklere sonsuz bir sevgi göstermiş, Kudüs ve Mekke’de bu sevgi son dereceyi bulmuştur. Bu şehir halkına Türklere biri müracaat ederse her türlü yardım ve kolaylık gösterilmiştir. Hatta Cidde’de B. İbrahim Şakir adında aslen Türk olan birisinin adamları, binlerce hacı arasından gelip Türkleri buluyor ve ne istersiniz diye sormuşlardır. Aslen Nabluslu olan Kudüs müftüsü Muhammet Nesip de Türklere çok yakınlık göstermiştir. Hacılar, Pakistanlı ve Sudanlı hacıların kendilerinin Türk olduğunu anladıklarında boyunlarına sarılarak şapur şapur öptüğünü söylemişlerdir. Onlara bu muhabbetin sebebi sorulduğunda Türk Müslümanlar hacca tanassur etti diye yaymışlar ve bunun doğru olup olmadığını gözleriyle görünce böyle hareket etmişlerdir. Hastanede bulunan hacıların ziyaretçileri de gelmiştir. Yemekleri oradan verilmiş ayrıca yakınlarının getirdikleri yiyecekler de kabul edilmiştir. Ziyarete gelen kişiler hacılarla pencereden konuşmuşlardır. Dışarıdan içeriye her şey girdiği halde, içeriden hiçbir şeyin çıkarılmasına müsaade edilmemiştir. Hacılar, Hicazda sağlık tedbirlerin çok sıkı tutulduğunu, sokakların arozözlerle ilaçlı suyla yıkandığını ve bulaşıcı hastalığı vaktinde haber vermeyen kişilerin idam edilmekle cezalandırıldığını söylemiştir. Suudi Arabistan’ın asayişinin mükemmel işleyişinden de bahsedilmiştir. Emniyet memurlarının son derece dikkatli ve nazik fakat suç işleyenlere karşı da oldukça şiddetli davrandığı söylenmiştir. Hacılar, Mısır, Hindistan ve Sudan’lı sağlık memurlarından da övgüyle söz etmişlerdir. Başvurulduğunda parasız bakmışlar ve hangi ilaç gerekliyse vermişlerdir. Onların Türklere karşı son derece sevgi saygı gösterdiği belirtilmiştir. Hatta Hacı Salih Yümnü Gençler, Türk olduğumu anladıkları zaman orada bulunan herkese şerefime çay ısmarladılar ve küçük bir ziyafet verdiler diye övgüyle söz etmiştir. Hacılara, hükümetin verdiği 2 bin liralık dövizin yetip yetmediği sorulmuş, onlar da ayaklarını yorganına göre uzattıkları için yetirdik diye cevaplamışlardır. Gezip gördükleri yerde en meşgul eden nedir diye sorulduğunda, Mithat Paşa’nın Taif’te boğdurulduğu kaleyi gezerken, oranın

⁶² Akşam, “Hacdan Dönen İlk Kafiledükilerin Anlattıkları” (6 Kasım 1947), 4,7.

halkının bir Türk paşasına gösterdikleri sevginin gözlerini yaşarttıklarını söylemişlerdir. Şehirde bulunan herkesin Türk Paşası Mithat Paşa'yı ve acıklı hikayesini bildikleri belirtilmiştir. Hacılar uçakta yaşadığı sorunu da anlatmışlardır. Cidde'den 4 saat sonra Beyrut havalimanına indiklerinde, 40 polisin kendilerini uçaktan indirmek için oyun oynadıklarını anlayınca inmediklerini belirtmiş ve nedenini de şöyle açıklamıştır. Türk Hükümeti onlara tayyarenin Adana hava meydanına inmeyeceğini söylemiş, Türkiye bizi almıyor bahanesiyle bizi tayyareden indirmek istemişler. 24 saat tayyareyi hareket ettirmediler. Biz de yerimizden kıpırdamadık. Aşağıya inenlerin hemen alınıp karantinaya götürüldüklerini öğrendiğimizde tayyareden başımızı bile çıkarmadık. Hacılar, bu olayı seyahatlerinin en sıkıntılı zamanı olarak belirtmişlerdir. Tayyare veya vapurla Beyrut'a gelen 800 hacının orada karantina altında tutulduklarını ve kendilerini götürülecek vasıtalar beklediklerini de duyduklarını belirtmişlerdir.⁶³

Cumhuriyet Gazetesi'nden Necdet Evliyagil de ilk hacı kafilesini ziyaret ederek hac boyunca yaşadıkları gelişmeleri kaleme almıştır. Akşehirli tüccar Ahmet Ata Köseoğlu, Medine'ye vardıklarında Mısır'da koleranın başladığını belirtmiş, hemen hac yolunun kapatılarak, Mekke ve Medine'de tam manasıyla sıhhi tertibat alındığını söylemiştir. Türkiye'den Hacca 8 bin kişi gitmiş, 20 kişi de ecelleriyle vefat etmiştir. Köseoğlu, bu ölen hacılardan bazılarının ismini ve neden vefat ettiğini de söylemiştir. Bursalı fabrikatör Ahmet Nezfi dimağiden, Ispartalı Abdullah Çarpar kalp krizinden, Akşehirli bir hacı bağırsak düğümlenmesinden ve bir iki hacının da otomobil kazasından öldüğünü ifade etmiştir. Hacılardan Ahmet Necati Uğur, hacıların yollarda soyguna maruz kaldığını ve hariciye memurlarının kendileriyle ilgilenmediğini beyan etmiştir. Beyrut'a uçakla geldiklerinde Pazar günü olduğu için konsolosu göremediklerini ve kendileri gibi dolandırılan 800 hacının daha olduğunu söylemiştir. Hacılardan Halil Karaca da Mısırlılarla Cavalıların hacılarla çok yakından, imrendirecek derecede alakadar olduklarını, onların hacıları vapurla Mısırdan Cidde'ye, oradan tekrar Mısır'a getirirken asla soygunculuk gibi vakalarla karşılaşmadıklarını da ayrıca vurgulamıştır. Karaca, Türkiye'den 8 bin kişinin hacca gittiğini, her hacının ortalama iki bin beş yüz lira harcadığını bunun da 20 milyon gibi büyük rakam olduğunu belirtmiş; eğer hükümet bu hacı organize etseydi, on milyon liranın Türkiye'de kalacağına altını çizmiştir. Gazeteci Evliyagil Sağlık Bakanlığı'na; iki bin hacının kaçak yollardan hacca gittiğini, pasaportu olmadığı için uçak ve vapura alınmadıklarını, bunların yine yurda kaçak yollardan girerek, kolerayı yayabileceklerini belirterek, acil tertibat almaları gerektiğine dair çağrıda bulunmuştur.⁶⁴

İstanbul Sağlık ve Yardım Müdürü Dr. Faik Yargıcı 5 Kasım günü Lübnan'dan uçakla ikinci hacı kafilesinin geleceğini ve hacıların sıhhi kontrolünü daha rahat yapmak için Bakırköy Hastanesinde ayrılan iki pavyona 250 yatak ilave edildiğini söylemiştir. Hacılar, Hicaza gidip geldikten sonra Türkiye'nin kıymetini daha fazla anladıklarını da ifade etmişlerdir.⁶⁵

9 Kasım günü Bakırköy Hastanesi'ndeki hacılardan, ikinci muayene sonrasında da kolera vakası bulunmayınca serbest bırakılmış ve yerlerine 8 Kasımda yeni gelen 21 kişilik

⁶³ Akşam, "Hacdan Dönen İlk Kafiledükilerin Anlattıkları" (6 Kasım 1947), 4,7.

⁶⁴ Cumhuriyet, "Mekke'den Gelen Hacılar Neler Anlatıyor" (6 Kasım 1947), 1,4.

⁶⁵ Cumhuriyet, "Hacdan Dönenlerin Durumu" (5 Kasım 1947), 2.

kafile yerleştirilmiştir.⁶⁶ Normalde hacıların Adana hava meydanına inmesine izin verilmezken, hava şartlarından dolayı 4 hacı uçağı Adana'ya inmiş ve hacılar orada karantina altına alınmıştır. Sağlık Bakanlığı'na Basra Körfezinde iki kişide kolera vakası görüldüğüne dair telgraf çekilmiştir. Bakanlık, Irak üzerinden uçakla gelen hacıların da karantinaya alınması için tedbir almış ve Irak üzerinden trenle gelen hacılar da hudutta sağlık kontrolüne sıkı şekilde tabii tutmuştur.⁶⁷

Türkiye'de kolera vakası görülmediği için hükümeti en fazla meşgul eden mesele Mısır'da, Cidde'de ve Orta Doğu'nun muhtelif yerlerinde bulunan hacıların Türkiye'ye dönüşü olmuştur. Denizyolları İdaresi'nin Cidde'ye gönderdiği İzmir Vapuru 8 Kasım'da Cidde'den hareket etmiştir. Aksu vapuru ise hacı bulamadığı için boş hareket etmiştir. Her iki vapur da Beyrut limanına uğrayacak ve oradaki hacıları alarak İstanbul'a geleceklerdir.⁶⁸ Basında İzmir ve Aksu vapurlarının nerdeyse boş denebilecek şekilde geri dönüş yapması eleştirilmiş ve bunun sebepleri araştırılmıştır. Denizyolları idaresi bunu hacca giden kişilerin pek çoğunun yurttan pasaportsuz şekilde ayrıldığına ve bu nedenle resmi olarak bu vapurlara binemediğine dayandırmıştır. Fakat bazı çevreler yurda dönen hacılardan dinledikleri şekilde bunun böyle olmadığını ileri sürmüşlerdir. Denizyolları İdaresi, Cidde-İstanbul arası sefer için hacılardan yüksek ücretler istemiştir. Bu durum, yabancı kumpanyalara fırsat vermiş ve daha ucuza tarife tatbik ederek Türk hacıları kendilerine çekmiştir. Mesela Deniz yolları İdaresi birinci mevki için 750 lira isterken, rakip Lübnan ve İsveç firmaları aynı mevki için 350 lira istemişlerdir. Hacılar nerdeyse yarı ücretine bu firmalarla gitmeyi tercih etmişlerdir. Hatta başka bir uçak firması Cidde-İstanbul seferini 750 liraya yapacağını duyurmuştur. Türk hacılar da 750 lira vapura verip, 9-10 günde geleceklerine, aynı ücreti uçağına verip bir günde yurda dönmeyi tercih etmişlerdir.⁶⁹

Basında hükümetin gönderdiği vapurlara rağbet olmadığı pek çok kez eleştirilmiştir. Hükümetin pasaportsuz hacılara vapurda pasaport sorulacağı için binmediği iddiası haklı görülmüş fakat kendi sularımızda rakip olmadığı için vapur navlunlarının istenildiği kadar arttırılması durumu yerilmiştir. Farklı ülkeler para kazanmasını biliyor, hacılarımızı kendi vapurlarına çekmek için fiyatı oldukça aşağı çekiyorlar diyerek durumun vahameti ortaya konulmuştur. Onlara fırsat vermemenin tek yolu karşılığında kendimizden olan rakipler çıkarıp, ücret konusunda orta yolu bulmak olarak gösterilmiştir.⁷⁰

Hükümetin, kolera tedbirlerini sıkı biçimde uyguladığı görülmüştür. Kasım ayının ortalarında, yetkililere, hacıların beraberinde getirecekleri yiyecek maddelerinin, hurmaların ve zezem sularının önce dezenfekte edilip sonra da imha edilmesi bildirilmiştir.⁷¹

11 Kasım günü Beyrut'tan 19 kişilik yeni hacı kafilesi gelmiş ve Bakırköy Akıl Hastanesi'ne yerleştirilmiştir. Burada ilk defa farklı kararlar uygulandığı görülmüştür.

⁶⁶ *Cumhuriyet*, "Dün Gelen Hacılar " (9 Kasım 1947), 2; *Akşam*, "21 Hacı Daha Geldi" (9 Kasım 1947), 3.

⁶⁷ *Akşam*, "21 Hacı Daha Geldi" (9 Kasım 1947), 3.

⁶⁸ *Akşam*, "İzmir, Cidde'den Hareket Etti" (9 Kasım 1947), 3.

⁶⁹ *Akşam*, "İzmir ve Aksu Vapurları" (14 Kasım 1947), 3.

⁷⁰ Cemal Refik, "Hacılar ve Vapurlar", *Akşam* (18 Kasım 1947), 3.

⁷¹ *Vakit-Yeni Gazete*, "Zezem Suları İmha Edilecek" (15 Kasım 1947), 2.

Sağlık ve Sosyal Yardım Müdürlüğü İstanbul'dan hacca giden kişilerin ailelerine de kolera aşısı tatbik etmeye karar vermiştir. Hacılardan birinin bu hastalığı ailesine bulaştırma ihtimaline karşın bu tedbir uygulanmıştır. İstanbul'dan hacca giden kişilerin 500 kişi kadar olduğu belirtilmiştir.⁷²

12 Kasım günü Lübnan'dan uçakla 24 hacı daha gelmiş ve Bakırköy Akıl Hastanesi'nde karantinaya alınmışlardır.⁷³ Arap vapurlarıyla Cidde ve Beyrut'ta bulunan 300'e yakın Türk hacı yurda gelmiş ve Tuzla tahaffuzhanesine sevk edilmiştir. Bu vapur gelirken Süveyş'e uğramış, yolda kömürü bittiği için bir hafta mecburen orada kalmış ve bu sebeple hacılar arasında açlık baş göstermiştir. Mısır'dan yiyecek getirilmiş ve bu açlık o sayede engellenmiştir. Fakat Mısır'da çok ciddi salgın olduğu için vapurda gelen hacıların sağlık kontrolüne bilhassa daha fazla önem verilmiştir. Sağlık teşkilatı, İzmir ve Aksu vapurlarının birkaç gün içinde yurda geleceği fakat içerisinde aşı olmayanların sıhhi nezaret altında tutulduğu için gelir gelmez Urla'ya sevk edilerek, içinde hasta varmış gibi lüzumlu bütün tedbirlerin alınması gerektiğini bildirmiştir. Hava yoluyla gelen hacılar Bakırköy Akıl Hastanesi'nde karantinaya alınmış ve pencereden aileleriyle görüşülmesine izin verilmiştir. Hatta dışarıdan yiyecek kabul edilmiş fakat hacıların içeriden herhangi bir şey çıkarmasına asla müsaade edilmemiştir. Fakat bir hacının, ailesine pencereden cebinde getirdiği hurma paketini attığı görülmüştür. Bu olaydan sonra görüşmeler tazyidata tabi tutulmuştur.⁷⁴ Nitekim şüphelenildiği gibi Andra vapuruyla gelen 300 kişinin portör muayeneleri neticesinde 5 şüpheli vaka tespit edilmiştir. 5 hasta tahaffuzhanedeki hastaneye yatırılmıştır. Hastalardan dolayı diğer yolcular tehlikeye atılmak istenmemiş, vapurun İstanbul'a hareketine ve İzmir yolcularının çıkarılmasına müsaade edilmemiştir. İkinci portör muayenesinde hasta tespit edilmezse vapur dezenfekte edilerek, çıkarılmasına müsaade edileceği söylenmiştir.⁷⁵

20 Kasımda içinde 1269 yolcu bulunan İzmir vapuru Urla tahaffuzhanesine gelmiştir. Hacıların 175'i Cidde'den 162'si Beyrut'tan İstanbul için alınmıştır. Geri kalan yolcular ise İzmir ve havalisinden olanlardır. Aksu vapurunun bugün Urla tahaffuzhanesine geleceği ve vapurda 1200'den fazla yolcunun bulunduğu belirtilmiştir. Telsizle bu yolcuların içinde iki kişinin kolera değil farklı bir hastalığının olduğu bildirilmiştir.⁷⁶

Bakırköy Akıl Hastanesi, bu süreçte Türk hacıların karantina altına alınmasında ve takip edilmelerinde çok önemli bir yere sahip olmuştur. 1250 dönüm alana sahip olan hastanenin ön kısmında 250 dönüm boş arsa vardır. Hastane yöneticileri kolera günlerinde bunu fırsata çevirmişler ve Sağlık Bakanlığı'na müracaat ederek bu boş arsanın hastaneye verilmesini talep etmişlerdir. Bakanlık bu teklifi yerinde görmüş ve bu kısmı da hastaneye devretmiştir. Böylece 1500 dönümlük büyük bir alana sahip olmuştur.⁷⁷

18 Kasım günü Yusuf Zeynel adında bir Arap'a ait olan Yusuf Ali Rıza Vapuru da 200 hacı ile İstanbul limanına gelmiştir. Yolculardan 80'i kadındır. Bu vapur, 3 Kasımda

⁷² Akşam, "Dün 19 Hacı Daha Geldi" (12 Kasım 1947), 3.

⁷³ Cumhuriyet, "24 Hacı Daha Geldi" (13 Kasım 1947), 2.

⁷⁴ Akşam, "300 Hacı Vapurla Geldi" (18 Kasım 1947), 3.

⁷⁵ Akşam, "Hacılar Dönüyorlar" (20 Kasım 1947), 2.

⁷⁶ Akşam, "Hacılar Dönüyorlar" (20 Kasım 1947), 2.

⁷⁷ Akşam, "Bakırköy Hastanesi" (14 Kasım 1947), 3.

Cidde'den hareket etmiş, 5 Kasım'da Tur-i Sina limanına gelmiş ve 2 saat içinde bütün hacılara orada aşı yapılmıştır. Vapur İstanbul limanına geldiğinde Tuzla tahaffuzhanesine gönderilmiş, orada portör muayenesi için 5 gün bekletilmiş ve yapılan muayene sonrasında şüpheli bir vakaya rastlanılmamıştır. Yalnız Afyonlu Halil İbrahim adında bir hacı, muayene yapıldıktan sonra kalp krizinden ölmüştür. Hacılar bu vapurun birinci mevkiine 600, üçüncü mevkiine ise 300 lira ödemişlerdir. Denizyolları İdaresi birinci mevkiye 750, üçüncü mevkiye ise 480 lira istemiştir. Bu gemiye Suudi Arabistan kralı İbni Suud'un büyük oğlu hem Türk hacılara jest olsun hem de sağlık durumlarını kontrol altında tutsun diye, 1941'de İstanbul Ünv. Tıp Fakültesinden mezun olan Dr. B. Hamza Nasır'ı görevlendirmiştir.⁷⁸ Bu sayede hacılar rahat bir yolculuk geçirmiştir. Hükümet, hacılardan sadece 120 lira aşu ücreti almıştır.⁷⁹

Cumhuriyet Gazetesi, Akşam Gazetesi'nin Yusuf Ali Rıza adıyla yazdığı vapuru Yusuf Zal Ali Reza vapuru olarak belirtmiştir. Yine Akşam'ın 80 yolcusu kadın hacı diye belirttikleri rakamı Cumhuriyet 30'u kadın hacı olarak yazmıştır. Bu vapur rıhtıma yanaştığında bazı hacıların kendilerini karşılamaya gelen yakınlarına "10 gündün beri açız, sefil bir vaziyetteyiz" diye bağırışmışlardır. Hacılar, hacca giderken ve gelirken muhtelif yerlerde soyuldukları için sefil bir vaziyete düştüklerini anlatmışlardır. Bunun nedenini ise 2 şeye dayandırmışlardır. Birincisi kendi iş bilmezlikleri, ikincisi ise Deniz Yolları İdaresi'nin Cidde'ye hacıları getirmesi için vapur göndermeye çok geç karar vermesi olmuştur.⁸⁰

22 Kasım günü saat 17.30'da Aksu vapuruyla 1085⁸¹ hacı daha gelmiş ve Tuzla'da karantinaya alınmışlardır. Denizyolları idaresi tarafından hacıları getirmek için neredeyse 1 ay önce Cidde'ye gönderilen Aksu ve İzmir vapurlarının, fiyatlarının pahalı olduğu için zor hacı yolcu bulduğu vurgulanmıştır.⁸² Aksu vapuruyla gelen 1085 hacıda, ilk muayene sonucunda herhangi bir vakaya rastlanılmamıştır. Diğer taraftan ise Beyrut'taki Türk hacıların koleraya yakalandığı haberi üzerine, bundan sonra gelen hacıların daha esaslı muayeneye tabi olacakları söylenmiştir. Sağlık Müdürlüğü ise gelen hacılarda sanki hastalık mevcutmuş gibi sıkı tedbirler uygulayıp, muayene yaptıklarını belirtmiştir.⁸³

28 Kasım sabahı 08.30'da ise İzmir vapuru 1000 hacıyla İstanbul limanına gelmiştir.⁸⁴ Hacılar, karaya çıkar çıkmaz yere kapanarak vatan toprağını öpmüşlerdir. Hacılarla birlikte daha önce görevlendirilen Dr. Bedii Şehsuvaroğlu, Hicazda kolera ve diğer sarı hastalıklar olmadığını, yalnız dizanteri fazla olduğunu, hacılar arasında Mekke, Medine ve Cidde'de 22 ölüm vakası kaydedildiğini söylemiştir. Bu nedenle hacıların getirdikleri

⁷⁸ Akşam, "200 Hacı Serbest Bırakıldı" (22 Kasım 1947), 3; Cumhuriyet, "İzmir Vapuru İle Gelecek Hacılar" (18 Kasım 1947), 2; Vakit-Yeni Gazete, "Gelen Hacılar" (17 Kasım 1947), 1.

⁷⁹ Cumhuriyet, "Yusuf Zeynel Vapuru İle Gelen Hacılar" (25 Kasım 1947), 2.

⁸⁰ Cumhuriyet, "200 Hacinin Başına Gelenler" (22 Kasım 1947), 3.

⁸¹ Son Posta Gazetesi Aksu ile gelen hacı sayısını 1156 olarak yazmıştır. Son Posta, "Aksu İle Gelen Hacılar Serbest Bırakıldı" (28 Kasım 1947), 2.

⁸² Akşam, "1085 Hacı Daha Geldi" (23 Kasım 1947), 3.

⁸³ Akşam, "Aksu, İzmir" (25 Kasım 1947), 3.

⁸⁴ Akşam, "İzmir Vapuru 1000 Hacı ile Bu Sabah Geldi" (28 Kasım 1947), 2; Akşam Gazetesi 29 Kasım 1947 tarihli nüshasında ise İzmir vapurunda 1100 hacının olduğunu yazmıştır.

hurmaların şehre çıkarılması mahzurlu görülmüş ve bu hurmalar ilaçlanarak, denize dökülmüştür.⁸⁵ İzmir vapuru Urla'dan ayrılıp İzmir'e hareket ederken yolculardan Afyonlu Abdi adında bir kişi ansızın ölmüştür. Vapurdaki diğer hacılar ve mürettebat bunun üzerine telaşlanmıştır. Yapılan muayene sonucunda hacı Abdi'nin ölümüne koleranın değil kalp krizinin neden olduğu anlaşılmıştır. Bundan sonra iki yolcu daha ansızın rahatsızlanmış ve İzmir Emrazi Sariye Hastanesi'ne kaldırılarak tedavi edilmiştir.⁸⁶

İzmir Vapuruyla hacdan dönen 60 yaşlarında Bayburtlu İsmail, 3 Aralık akşamı misafir bulunduğu Sirkeci'deki oteline dönerken, Hüdavendigar sokağında birkaç meçhul şahıs tarafından kafasına demirle vurulup bayıltılmıştır. Hırsızlar onu soymaya çalışırken oradan geçenler müdahale etmiş ve hırsızlar kaçmıştır. Zabıtalara, hacının üzerini aradığında 3583 lira parası olduğunu tespit etmiştir. Bayburtlu Hacı İsmail, Esnaf Hastanesi'ne kaldırılarak tedavi altına alınmıştır.⁸⁷

Türk Denizyolları İdaresi'nin hacıları getirmek için görevlendirdiği Aksu ve İzmir vapurlarının Türkiye'ye dönmesi üzerine, yabancı sularda hacılar için sefer eden gemi kalmamıştır. Fakat Suudi Arabistan ve diğer yerlerde yurda dönmek için pek çok hacı vasıta beklemektedir. Hatta Beyrut'ta bekleyen hacıların çoğu parasız kalmış ve Türk Deniz Yolları İdaresi'nin Beyrut acentasına başvurarak, kendilerinin ücretsiz olarak yurda götürülmelerinin temin edilmesini istemişlerdir.⁸⁸ Hacca giden kişi sayısı tam olarak bilinmediği için resmi kurumlar, ne kadar kişinin beklediğini de tam olarak kestirememiştir. Anlaşılan hükümet hac için her ne kadar resmi izin verse de pek çok hacı pasaportsuz, farklı şekillerde hacca gitmiştir.⁸⁹ Hükümet, hacıları mağdur etmemiş ve kendi vatandaşına sahip çıktığını gösteren adımlar atmıştır. Denizyolları İdaresi'ne, birkaç gün içinde bütün ikmal hazırlıklarını tamamladıktan sonra Aksu vapurunun tekrar Beyrut'a yeni bir sefer yapması için talimat verilmiştir. Türk hacılarının halen toplu halde bulunduğu yer Beyrut olduğu için, seferin oraya yapılması planlanmıştır.⁹⁰ Haberlere göre Beyrut'ta 2000 kişi kadar Türk hacının vasıta beklediği tahmin edilmiştir.⁹¹

İzmir Vapurunda görevlendirilen Dr. Bedii Şehsuvaroğlu, Hac gidiş-dönüşünde gördüklerini Akşam Gazetesi'nde Hac Yolundan Notlar başlığı altında yazmıştır. Bu yazılar gazetenin 8,9,11, 12,13,16 ve 17 Aralık sayılarında yayımlanmıştır. Dr. Bedii Bey, Türkiye'den ilk çıktığı andan dönüğe kadar gördüklerini mükemmel bir şekilde tasvir etmiştir. Süveyş Kanalı'ndan itibaren Türk vapurlarını gören Müslümanlar sevinmiş, bu sevinç Cidde'de yoğun olmuş, Beyrut'ta ise doruğa ulaşmıştır. Cidde limanında 30 yıldır ilk defa Türk vapuru gören Ciddelilerin şükrettiği, çok sevindikleri görülmüştür. Cidde'den Mekke'ye otobüsle gidilmiştir. Mekke dağları görüldüğünde otobüs durdurulmuş ve hacıların kağıtları kontrol edilmiştir. Mekke'ye herkesin bilhassa da

⁸⁵ *Akşam*, "Hacıların Getirdikleri Hurmalar Denize Döküldü" (29 Kasım 1947), 1.

⁸⁶ *Son Posta*, "İzmir Vapuru Dün Hacılarla Limanımıza Geldi" (29 Kasım 1947), 2.

⁸⁷ *Son Posta*, "Zengin Bir Hacı Karanlıkta Tecavüze Uğradı" (4 Aralık 1947), 2.

⁸⁸ *Cumhuriyet*, "Hacıların Vaziyeti" (17 Kasım 1947), 2; *Akşam*, "Yurt Dışında Kalan Hacılar" (29 Kasım 1947), 3.

⁸⁹ *Akşam*, "Yurt Dışında Kalan Hacılar" (29 Kasım 1947), 3.

⁹⁰ *Akşam*, "Aksu Yeni Bir Sefer Yapacak" (3 Aralık 1947), 3.

⁹¹ *Akşam*, "Beyrut'taki Hacılar" (5 Aralık 1947), 3.

Hristiyanların girmesi yasak olduğu için, müfettiş tarafından kontrol edilen kağıtlar imzalanmıştır. Dönüş yolunda hacılar birbiriyle iyice kaynaşmış ve samimi ortam oluşmuştur. İstanbul'un, İzmir'in, Menemen'in, Bergama'nın ve İzmit'in bir çok zengin tüccarları grup grup güverteyi doldurmuştur. İlk günlerde namaz haricinde tek konuşulan Hicaz ve Hac konuları olurken, yavaş yavaş günlük hayatın konularından konuşulmuştur. Yolcular arasında Sivas'ın Gürün kazasından yürüyerek 4 ayda Medine'ye gelen Çoban Mehmet Aktaş, Elbistan'ın Köprübaşı mahallesinden Aşık Meryem gibi yarı meczupların olduğu belirtilmiştir. En genci 60 yaşında olan bu vapurda yaşlı ana babasına yoldaşlık eden birkaç genç, ekseriyeti ziraatçı, tüccar, serbest olarak çalışan kişiler de vardır. Kadınların sayılarının fazla olması da buna dayandırılmıştır. Vapurun neşe mihrakı bazen imamlık bazen müezzinlik yapan Menemenli kereste tüccarı Bekir Yasan olmuştur. Bu şahıs Kanal Harekâtı'ndan Çanakkale'ye kadar her cephede savaşmış ve 10 sene askerlik yapmıştır. Tur-i Sina rıhtımında hacılar indirilmiş ve Osmanlıdan kalma bir günde 10 bin kişiye hizmet veren mükemmel donanımlı, hac zamanı 800 personelin çalıştığı tahaffuzhaneye hacılar teker teker sayılarak alınmış ve çıkışta da kişi başı Türk parası tutarı 15 lira olan döviz ödenmiştir. Bedii Bey bunu bizim ülkemizdeki karantina ücretinden çok daha fazla olduğunu belirtmiştir. Hatta bazılarının sandığı gibi haccın hiç de ucuz bir şey olmadığını söylemiştir. Cidde'ye adım atar atmaz her hacıdan ayak bastı parası 400 lira, 57 lira da karantina parası alınmıştır. Beyrut-Cidde vapur navlunu 450-600 lira arası, 70 km'lik Cidde-Mekke arası otobüs kişi başı 60 lira ödenmiştir. Türk vapurlarında Cidde-İstanbul arası birinci navlun 850, ikincisi 750, üçüncüsü 650, ambar yemekli 550, yemeksiz 425 liradır. Bütün bu ücretler üst üste toplandığında devletin verdiği 2000 liraya mukabil döviz buna yetmeyecektir. Bu nedenle hacca gidenlerin ekseriyeti tüccardır. Onların Suriye'de, Lübnan'da, Mısır'da ve Suudi Arabistan'da mali kişilikleri vardır ve oralardan döviz temin etmeleri kolaydır. Dr. Bedii Bey, İstanbul'un meşhur hanlarından birinin 850 mısır lirası (10 bin Türk Lirasına mukabil) çalıştığı ve başka birisinin de Mekke'deki Mısır oteline sadece 7000 lira yemek ücreti ödediğini duyunca, hac masrafının cidden yüksek ücretli bir ibadet olduğunu ve gelmek isteyenlerin bunu bilmesi gerektiğini söylemiştir. Cidde'den Süveyş Kanalı'na oradan ise Beyrut Limanına doğru hareket edilmiştir. Bedii Bey, Beyrut'ta bir İngiliz gemisinden Şark vilayetinden olan Müslümanların indiğini gördüğü vakit "kılık ve kıyafetleriyle memleket ve inkılaplarımız namına hiçte hoş olmayacak örnekler veriyorlar. O zamana kadar Suriye'ye geçildiğinden beri giyildiği rivayet olunan fesler, peçeler birer hakikat olarak gözümüzün önünde tecessüm ediyor. Ve bu hal bilhassa ecnebi diyarlarında bize ayrı bir hüznün veriyor" demiştir. Vapurda eskiden mebus olan bir hocanın vaazının sonuna yetmişmiş, ondan Mekke'deki medreselerde okuyan gençlere hem zanaat hem de din derslerinin öğretildiğini işitmiştir. Memleketin ve zamanın hakikatlerine erecek kadar yaşlı olan bu zatın, şahsi servetinin bir kısmıyla atom çağında, ortaçağ mümessili medreseyi vatana hediye etme düşüncesini eleştirmiştir. Dr. Bedii Bey, yazının sonunda Beyrut'tan İstanbul'a 10-15 günlük zaman diliminde, hac esnasında bin bir sebeple parasız kalan 40 kadar hacımıza ekme, sıcak yemek hatta parasal yardım edilmesi için, zengin büyük ruhlu hacıların kendisine hamiyet keselerini sonuna kadar açtığını belirtmiş ve onlara teşekkür etmiştir.

Dr. Bedii Şehsuvaroğlu'nun, Akşam Gazetesi'nde Hac Yolundan Notlar adlı yazılarını daha sonra detaylandırarak 64 sayfalık Hac Yolu adlı bir eser neşretmiştir.⁹² Eserde hem hükümet yetkililerine hem de hacca gideceklere Hicaz bölgesi tanıtılmıştır.

Türkiye'de Hacca gitme izninin Cumhuriyet döneminde büyük ölçüde ilk defa kolaylaştırılması 1947 yılında olmuştur. Bu yıl günümüzdeki gibi bir Hac organizasyonu olmadığı için hacca giden kişilerin tam bir listesi veya sayısı yoktur. Fakat basında belirtildiğine göre bu sayı Maliye Bakanlığı'na göre 5000, Emniyet Genel Müdürlüğü'ne göre 7000, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'na göre ise 25.000'den fazladır.⁹³ İzmir Vapurunda görevlendirilen Dr. Bedii Bey 7000 hacının gittiğini belirtmiştir.⁹⁴ İlk hacı kafilesi de 8.000 rakamını telaffuz etmiştir. Resmi kurumların verdiği sayıların net olmaması ve aralarında büyük farklar olması yine pek çok hacının yurtdışına pasaportsuz çıktığını göstermektedir. Basının verdiği bilgiler incelendiğinde ve bu sayılar toplandığında takribi olarak 7000-8000 civarında Türk hacının olduğu söylenebilir.

Son söz olarak şu hususu da hatırlatmak elzemdir. Döviz darlığı ve salgın hastalıklar sadece tek parti yönetiminin problemi olmamıştır. 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti de iç ve dış gelişmelerden bağımsız hareket edememiştir. Yemen'de 1951'de veba baş göstermiş ve bulaşıcı olduğu için DP, hac için bu coğrafyaya gidişi kesin olarak yasaklamıştır.⁹⁵

Sonuç

1917-1946 yılları arasında Türkiye'de hac ibadeti, iki temel sebepten ötürü gerçekleştirilememiştir. Birincisi, hac güzergâhının güvenliğinin sağlanamaması; ikincisi ise hac yolculuğu için gerekli dövizin temin edilmesinde yaşanan zorluklardır. Bu iki önemli sorun, söz konusu dönemde hac izinlerinin verilmesine engel teşkil etmiştir. Bununla birlikte hacca gitmek isteyenler pasaportsuz, kaçak yollarla veya farklı ülkeler üzerinden gitmişlerdir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye kendisini demokratik ülkeler bloğuna taşıyabilmek adına hareket etmiş ve muhalefet partilerinin kurulması teşvik edilmiştir. Ama muhalefet partilerinin kurulması ülkede çok partili yaşama geçişin göstergesi değildir. Zira asıl çok partili yaşam 1946 seçimleriyle birlikte başlamıştır. Dolayısıyla buradaki çözümü üreten yine iktidar partisi olmuştur. Hükümet 1947 yılında hacca gidecek kişilere hem pasaport hem de 2000 lira mukabilinde döviz çeki temin etmiştir. Lakin hacılar bu döviz Mısır'da bozdururken üçte bir değeri kaybolmuş ve pek çok hacı adayını parasızlıktan çeşitli sıkıntılara düşürmüştür. Hükümet her ne kadar hacca gitmeyi kolaylaştırırsa da günümüzdeki gibi hac hizmetlerini organize eden bir teşkilat oluşturulamadığı için kendileri ve vatandaşları zor durumda kalmıştır.

Türk basınının, ne hacın yeniden başlamasına ne de kolera salgını sonrası hacıların yurda dönüşüne büyük bir ilgi gösterdiği söylenebilir. Bu konular, o dönemde basında yeterince ön plana çıkmamıştır. Lakin her ne kadar ilgi göstermeseler de verdikleri bilgilerin yeterli olduğu söylenebilir. Basında bu konu üzerine en çok eğilen daha çok

⁹² Dr. Bedii N. Şehsuvaroğlu, *Hac Yolu* (İstanbul: Akgün Matbaası, 1948).

⁹³ *Akşam*, "Yurt Dışında Kalan Hacılar" (29 Kasım 1947), 3.

⁹⁴ *Akşam*, "Hac Yolundan Notlar" (16 Aralık 1947), 5.

⁹⁵ *Zafer*, "Hac Yolculuğu Yasak Edildi" (31 Temmuz 1951).

Akşam Gazetesi olmuştur. Cumhuriyet Gazetesi de ondan sonra gelmektedir. Diğer gazetelerin ise ara ara değindiği görülmüştür. Basında hac öncesine dair bilgiler azdır. Fakat kolera salgını iyice yayılıp, Türk hacıların memlekete getirilme meselesi oluştuğunda daha hassas davranmışlar ve bu konudaki gelişmeleri yazmışlardır. Hükümet, hacıları getirmeleri için resmi olarak İzmir ve Aksu adlı vapurlara izin vermiştir. Bu vapurlara ise doktor, hemşire ve sağlık memurlarından oluşan bir ekip görevlendirmiş, bol miktarda ilaç, aşı, tıbbi malzemeler de ilave etmiştir.

Hacılar geldikleri vakit 5 gün karantina altına alınmış ve Bakırköy Akıl Hastanesi'nde 250 yataklı 2 pavyon sadece bunlara ayrılmıştır. Her hacıdan aralıklarla iki kez tahlil alınmış, temiz çıktığı vakit serbest bırakılmışlardır. Hacıların yurt dışından getirdiği yiyecek, hurma ve zenzem suları, dezenfekte edilerek ya imha edilmiş ya da denize döktürülmüştür. Basından incelediğimiz kadarıyla 5 hacının koleraya yakalandığını söylemek mümkündür. Sadece yaşlıktan, kalp krizinden veya çeşitli hastalıklardan hacda, dönüş yolunda, Türkiye'ye gelinceye kadar 30'a yakın hacının öldüğü tespit edilmiştir. Akşam ve Cumhuriyet Gazetesi yurda dönen ilk hacı kafilesine yoğun ilgi göstermiş, ziyaret edilerek röportaj yapmış ve ilgili sayılarında teferruatlı şekilde yazmışlardır.

Basında hacıların meşgul olan iki isim sıklıkla anılmıştır. Biri İzmir vapurunda görevli Dr. Bedii Şehsuvaroğlu öteki ise İstanbul Sağlık ve Yardımlar Müdürü Dr. Faik Yargıcı olmuştur. Dr. Faik Bey, hacıların karantinaya alınması, yiyecek içecek temin edilmesi, aşılardan yapılması vb. gibi büyük görevler üstlenmiştir. Hacıların her türlü ihtiyaçlarının karşılanması konusunda titiz davranarak, bu sürecin doğru ve düzgün ilerlemesinde baş aktör olmuştur.

Türk hacıların memlekete, Lübnan'dan uçakla, Arap vapurlarıyla, hükümetin görevlendirdiği İzmir ve Aksu vapurlarıyla dönüş yapmıştır. Basında hükümetin görevlendirdiği vapurların nerdeyse iki kat ücret istediği eleştiri konusu olmuştur. İzmir ve Aksu vapurları birinci pavyona 750 lira ücret isterken yabancı firma vapurları aynı mevkiyi 350-400 liraya taşımışlardır. Bu nedenle diğer vapurlara talep daha çok olmuş, İzmir ve Aksu, beklenildiği kadar yolcu taşıyamamıştır. Ancak İzmir ve Aksu vapurlarına sadece bilet fiyatlarının yüksek olması nedeniyle değil, aynı zamanda birçok Türk hacının pasaportsuz ve kaçak yollarla hacca gitmeyi tercih etmesi ve bu vapurlarda pasaport kontrolü yapılması nedeniyle binmeyi tercih etmedikleri anlaşılmaktadır.

Basın, hacca gitmeyi suiistimal eden hacıların da yazmıştır. Bilhassa haccı bahane ederek yurtdışına çeşitli şekillerde altın ve para kaçırmaya çalışan erkek ve kadınlar gümrük memurları tarafından yakalanmıştır. Ayrıca milyonlarca paranın yurtdışına hac yoluyla çıkarılması da birkaç yerde örtülü olarak eleştirilmiştir. Hatta böyle bir dönemde hacca gitmenin farz olmadığı gibi zorlama çıkarımlar bile yapılmıştır. Sonuçta; hükümet her ne kadar kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirirse de 1947 yılı haccı hem organizasyon eksikliğinden hem de koleradan dolayı zorlukların ve eleştirilerin gölgesinde geçmiştir.

Kaynakça | References

- Akşam. "Aksu, İzmir" (25 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-25/3>
- Akşam. "1085 Hacı Daha Geldi" (23 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-23/3>
- Akşam. "200 Hacı Serbest Bırakıldı" (22 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-22/3>
- Akşam. "21 Hacı Daha Geldi" (9 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-09/3>
- Akşam. "300 Hacı Vapurla Geldi" (18 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-18/3>
- Akşam. "Aksu Yeni Bir Sefer Yapacak" (3 Aralık 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-12-03/3>
- Akşam. "Aksu Yolcuları Serbest Bırakıldı" (22 Ekim 1947), 1.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-10-22/1>
- Akşam. "Bakırköy Hastanesi" (14 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-14/3>
- Akşam. "Beyrut'taki Hacılar" (5 Aralık 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-05/3>
- Akşam. "Dün 19 Hacı Daha Geldi" (12 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-12/3>
- Akşam. "Gelen Hacılarda Kolera Mikrobu Bulunmadı" (6 Kasım 1947), 7.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-06/7>
- Akşam. "Hac Mevsimi Bu Yıl Arızasız Geçti" (2 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-02/3>
- Akşam. "Hac Yolundan Notlar" (16 Aralık 1947), 5.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-12-16/5>
- Akşam. "Hacca Giden Türklerden Yirmisi Başka Hastalıklardan ve İhtiyarlıktan Ölmüş" (2 Kasım 1947), 3. <https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-02/3>
- Akşam. "Hacdan Dönen İlk Kafiledükilerin Anlattıkları" (6 Kasım 1947), 4,7.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-06/4>;
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-09/7>
- Akşam. "Hacılar Dönüyorlar" (20 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-20/2>
- Akşam. "Hacılar Gelmeye Başladılar" (4 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-04/3>
- Akşam. "Hacıları Getirecek Vapurlar" (21 Ekim 1947), 1.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-10-21/1>
- Akşam. "Hacıların Getirdikleri Hurmalar Denize Döküldü" (29 Kasım 1947), 1.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-29/1>
- Akşam. "Hicazda Sâri Hastalık Yok" (29 Ekim 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-10-29/2>
- Akşam. "İzmir Vapuru 1000 Hacı ile Bu Sabah Geldi" (28 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-28/2>

- Akşam. “İzmir Vapuru Hareket Etti” (22 Ekim 1947), 1.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-10-22/1>
- Akşam. “İzmir ve Aksu Vapurları” (14 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-14/3>
- Akşam. “İzmir, Cidde’den Hareket Etti” (9 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-09/3>
- Akşam. “Şehrimizde Aşılma Faaliyetleri Hız Kazandı” (22 Ekim 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-10-22/2>
- Akşam. “Yurt Dışında Kalan Hacılar” (29 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-29/3>
- Arıkan, Mustafa. “Bolay Ailesi’nden Birkaç Zat”, *Şehir ve Alimleri Sempozyumu Kitabı*. ed. Ramazan Altıntaş vd., 299-328. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Cumhuriyet. “200 Hacı’nın Başına Gelenler” (22 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-22/3>
- Cumhuriyet. “24 Hacı Daha Geldi” (13 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-13/2>
- Cumhuriyet. “Dün Gelen Hacılar” (9 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-09/2>
- Cumhuriyet. “Dün Gelen Hacılar” (4 Kasım 1947), 4.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-04/4>
- Cumhuriyet. “Hac Yolunda İlk Kafile” (9 Eylül 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-09/3>
- Cumhuriyet. “Hacca Gidenlerin Paraları” (30 Eylül 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-30/2>
- Cumhuriyet. “Hacca Gitmek İsteyenler” (2 Eylül 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-02/2>
- Cumhuriyet. “Hacdän Dönenlerin Durumu” (5 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-05/2>
- Cumhuriyet. “Hacıların Paraları Nasıl Deve Oluyor” (29 Eylül 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-29/2>
- Cumhuriyet. “Hacıların Vaziyeti” (17 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-17/2>
- Cumhuriyet. “İzmir Vapuru İle Gelecek Hacılar” (18 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-18/2>
- Cumhuriyet. “Mekke’de 20 Türk Hacı’sı Vefat Etti” (2 Kasım 1947), 1,3.
[https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-02/1/](https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-02/1;)
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-02/3>
- Cumhuriyet. “Mekke’den Gelen Hacılar Neler Anlatıyor” (6 Kasım 1947), 1,4.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-06/1>

- <https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-06/4>
Cumhuriyet. "Mısırdaki Haclıların Paraları Değiştirilmiyor" (28 Eylül 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-28/3>
Cumhuriyet. "Sağlık Bakanlığı'nın Tebliği" (28 Eylül 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-28/3>
Cumhuriyet. "Türkiye İle Lübnan Arasında Hava Seferleri" (17 Eylül 1947), 1,3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-17/1>
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-17/3>
Cumhuriyet. "Uçakla Hacca Gidenler" (27 Eylül 1947), 1,3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-27/1>
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-09-27/3>
Cumhuriyet. "Yusuf Zeynel Vapuru İle Gelen Hacılar" (25 Kasım 1947), 2.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/cumhuriyet/1947-11-25/2>
Çakır, Ruşen vd. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
Çakmak, Abdullah. "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-ı Hacc-ı Şerif". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 173- 191.
Dönmez, Ali Ulvi. "Hac İçin Bilinmesi Elzem Bilgiler". *Sebilürreşad Dergisi* 1/4 (Haziran 1948), 64.
Dönmez, Ali Ulvi. "Hac İfası İçin Elzem Bilgiler". *Sebilürreşad Dergisi* 1/2 (Mayıs 1948), 30.
Erim, Nihat. *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları)*. 1. Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1953.
Güran, Kemal. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
Harman, Ömer Faruk Harman, "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
Jaeschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık*. Çeviren Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
Karaağaçlı, Abbas. "Suudi Arabistan'da Selman Bin Abdülaziz'in Sivil Darbesi ve Etkileri", *Uluslararası Demokrasi Sempozyumu Darbeler ve Tepkiler*. Ed. Betül Karagöz Yerdelen vd. 26-38. Giresun: Divan Kitap, 2016.
Keskin, Mehmet vd. *Hac İlmihali*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
Konyar, Hürriyet. *Ulus Gazetesi, CHP ve Kemalist İlkeler*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.
Küçük, Cevdet, "Abdülmeccid Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
Öndeş, Osman, *Türk Armatörler Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: İMEAK Deniz Ticaret Odası Yayınları, 2017.
Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1983.
Refik, Cemal. "Hacılar ve Vapurlar". *Akşam* (18 Kasım 1947), 3. (2 Kasım 1947), 3.
<https://www.gastearsivi.com/gazete/aksam/1947-11-18/3>
Son Posta. "Aksu İle Gelen Haclılar Serbest Bırakıldı" (28 Kasım 1947), 2.
https://www.gastearsivi.com/gazete/son_posta/1947-11-28/2
Son Posta. "İzmir Vapuru Dün Haclılarla Limanımıza Geldi" (29 Kasım 1947), 2.
https://www.gastearsivi.com/gazete/son_posta/1947-11-29/2

Son Posta. “Zengin Bir Hacı Karanlıkta Tecavüze Uğradı” (4 Aralık 1947), 2.

https://www.gastearsivi.com/gazete/son_posta/1947-12-04/2

Turna, Nalan. “İstanbul’un Veba İle İmtihani: 1811-1812, Veba Salgını Bağlamında Toplum ve Ekonomi”. *The Studies of Ottoman Domain* 1 (2011), 1-36.

Türk Parası Kıymetini Koruma Hakkındaki 13 Sayılı Karara İlişkin Tebliğ, *Resmî Gazete* 6644 (28 Haziran 1947), Erişim 10 Eylül 2024.

<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/6644.pdf>

Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti İle Lübnan Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Hava Ulaştırılmalarına Dair Antlaşma, *Resmî Gazete* 6832 (14 Şubat 1948), Erişim 10 Eylül 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/6832.pdf>

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Yer Bilgisi. HR.İM.-23-78.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-18-1-1, Kutu No. 24, Gömlek No. 35, Sıra No. 4.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 500, Kutu No. 8351, Gömlek No. 55474, Sıra No. 1-9.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-01-0-0, Kutu No. 83, Gömlek No. 521, Sıra No. 11.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 51-0-0-0, Kutu No. 2, Gömlek No. 1, Sıra No. 36.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 26, Gömlek No.151, Sıra No: 30.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 26, Gömlek No. 151, Sıra No. 30.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 191, Gömlek No. 310, Sıra No. 10.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-10-0-0, Kutu No. 191, Gömlek No. 310, Sıra No. 19.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 200, Gömlek No. 22, Sıra No. 1.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 209, Gömlek No. 32, Sıra No. 8.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu. 30-11-1-0, Kutu No. 181, Gömlek No. 7, Sıra No. 19.

Ulus. “Hac Yolundakiler Geri Getiriliyor” (17 Ekim 1947), 3.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/ulus/1947-10-17/3>

Ulus. “İbrik Altında Hacca Giden Altınlar Yakalandı” (17 Eylül 1947), 3.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/ulus/1947-09-17/3>

Ulus. “Koleraya Karşı Tedbirler” (21 Ekim 1947), 3.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/ulus/1947-10-21/3>

Vakit. “Hac Yolcuları” (4 Eylül 1947), 3.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1947-09-04/3>

Vakit. “Hac Yolcularının Bir Kısmı Dolandırılmış” (15 Ekim 1947), 2.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1947-10-15/2>

Vakit-Yeni Gazete. “Bugün 20 Hacı Lübnan Uçağıyla Geliyor” (3 Kasım 1947), 3.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1947-11-03/3>

Vakit-Yeni Gazete. “Gelen Hacılar” (17 Kasım 1947), 1.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1947-11-17/1>

Vakit-Yeni Gazete. “Zemzem Suları İmha Edilecek” (15 Kasım 1947), 2.

<https://www.gastearsivi.com/gazete/vakit/1947-11-15/2>

Yıldırım, Ahmet Hamdi. “Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi”.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 7/1 (2023), 705-726.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1348888>

Zafer. “Hac Yolculuğu Yasak Edildi” (31 Temmuz 1951).



Farklılıkların Gölgesinde: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma ve Entegrasyon Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma

Ahmet Özalp

0000-0003-3134-3084

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye

ror.org/01dzjez04

ahmet.ozalp@ogu.edu.tr

Öz

Bu araştırma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitimlerini aldıkları süreçte karşılaştıkları dışlanma deneyimlerinin hangi nedenlerden kaynaklandığı ve ne şekilde gerçekleştiği sorusundan hareketle hazırlanmıştır. Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal entegrasyon kurma amacına karşı gündelik yaşamdaki sosyal dışlanmalarını ve etiketlenmelerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, ilk aşamada, sosyal dışlanma kavramı analiz edilmiş, daha sonra sosyal dışlanma ile alakalı teoriler incelenmiştir. Son aşamada ise, öğrencilere yönelik dışlayıcı etkenler değerlendirilerek, bu dışlanmalarının arkasındaki sosyo-kültürel, dini ve akademik faktörler değerlendirilmiştir. Öğrencilerin iç ve dış sosyal gruplarda yaşadıkları sosyalleşme sorunları, ötekileştir(il)meleri, dışlanmaları, aldıkları eleştiriler ve sosyal imkânlarla katılımlarının engellenmesi gibi faktörlerin araştırılması araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Ek olarak bu çalışmada, öğrencilerin sosyal dışlanma deneyimlerine odaklanılarak var olan sorunlar karşısında nasıl çözüm yolları geliştirdiklerinin anlaşılması hedeflenmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden mülakat tekniği ile gerçekleştirilen çalışmada yarı yapılandırılmış mülakat sorularından elde edilen bulgular, betimleyici fenomenolojik desen ile değerlendirilmiş ve çalışmanın kodları oluşturulduktan sonra alt temalar ve ana temalar belirlenmiştir. Araştırma örneklemini, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışmada katılımcıların seçiminde kartopu örneklemini kullanılmış olup, toplam 29 öğrenci demografik özellikleri eşit dağıtılmaya özen gösterilerek seçilmiştir. Çalışma sonucuna göre öğrencilerin; eğitim aldıkları fakülte, dini kimlik ve yaşantıları, fikir farklılıkları sebebiyle siyasi damgalamaya, sözlü şiddete, toplumsal dışlanmaya maruz kaldıkları; kimlik bunalımı, kaygı problemleri, akademik başarı ve sosyalleşme sorunları yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi; Sosyal Dışlanma; Etiketleme; Kimlik; Kaygı; İlahiyat

Öne Çıkanlar

- Bu araştırma, öğrencilerin karşılaştıkları dışlanma deneyimlerinin hangi nedenlerden gerçekleştiği sorusundan hareketle hazırlanmıştır.
- Bu çalışma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal entegrasyon kurma amacına karşı gündelik yaşamdaki sosyal dışlanmalarını incelemeyi amaçlamaktadır.
- Sosyal dışlanma, mahiyeti bakımından çok farklı unsurları içinde barındırdığı için bilim insanları tarafından sıklıkla farklı anlamlarda kullanılmaktadır.
- Dini inançlar ve kültürel farklılıklar nedeniyle sosyal dışlanma, öğrencilerin toplumdan uzaklaşma ve marjinalleşme süreçlerini de kapsamaktadır
- Öğrenciler; eğitim aldıkları fakülte, dini kimlik ve yaşantıları, fikir farklılıkları sebebiyle siyasi damgalamaya ve toplumsal dışlanmalara maruz kalmışlardır.

Atıf Bilgisi

Özalp, Ahmet. "Farklılıkların Gölgesinde: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma ve Entegrasyon Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 155-188. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565742>

Makale Bilgileri

<i>Etik Kurul İzni</i>	Etik onay, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan Araştırmaları Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 25.09.2024 tarihli ve 2024-15 numaralıdır.
<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	04 Şubat 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim 5 Toplumsal Cinsiyet Eşitliği 10 Eşitsizliklerin Azaltılması
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



In the Shadow of Differences: A Qualitative Study of the Experiences of Social Exclusion and Integration of Students in the Faculty of Theology

Ahmet Özalp

0000-0003-3134-3084

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Eskişehir, Türkiye
ror.org/01dzjez04
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr

Abstract

This research is based on the question of the reasons for the exclusion experiences of the students of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology in the process of their education and how they are realised. The aim of this study to examine the social exclusion and stigmatization of the students of the Faculty of Theology in everyday life with the aim of establishing social integration in the case of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology. The first stage was to analyse the concept of social exclusion, followed by an examination of theories relating to social exclusion. The final stage was to assess the exclusionary factors affecting students, focusing on the socio-cultural, religious, and academic factors underlying these experiences. The study examines key issues such as the socialization challenges faced by students within internal and external social groups, their experiences of being “othered,” excluded, criticized, and their limited participation in social opportunities. In addition, the research aims to understand how students develop solutions to the challenges posed by their experiences of social exclusion. This study uses qualitative research methods, utilizing the interview technique. Findings were obtained from semi-structured interview questions and analyzed using a descriptive phenomenological design. After coding the collected data, sub-themes and main themes were identified. The research sample consists of students studying at the Theology Faculty of Eskişehir Osmangazi University. Participants were selected using the snowball sampling method, with a total of 29 students selected, ensuring a balanced distribution of demographic characteristics. The results show that students are exposed to political stigmatization, verbal violence, and social exclusion due to their faculty, religious identity, and lifestyle, as well as differences of opinions. These experiences contribute to identity crises, anxiety, challenges in academic performance, and difficulties in socialization.

Keywords

Sociology of Religion; Social Exclusion; Labeling; Identity; Anxiety; Theology

Highlights

- This research was prepared based on the question of what causes students' experiences of exclusion.
- The aims of the study is to examine the social exclusion of students at the Faculty of Theology in their daily lives, with the aim of creating social integration.
- Social exclusion is often used in different ways by researches because it contains very different elements in terms of its nature.
- Social exclusion due to religious beliefs and cultural differences also includes the processes of alienation and marginalization of students from society.
- Students were exposed to political stigmatization and social exclusion because of the faculty they studied in, their religious identity and life, and differences of opinion.

Citation

Özalp, Ahmet. "In the Shadow of Differences: A Qualitative Study of the Experiences of Social Exclusion and Integration of Students in the Faculty of Theology". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 155-188. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565742>

Article Information

<i>Ethics committee</i>	Granted by Eskisehir Osmangazi University, Human Research Ethics Panel, approval dated 25.09.2024 and numbered 2024-15.
<i>Date of submission</i>	12 November 2024
<i>Date of acceptance</i>	04 Şubat 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4. Quality Education 5. Gender Equality 10. Reducing Inequalities
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Dünya her alanda yaşanan hızlı değişimler nedeniyle farklılıklara daha az tolerans gösteren bir yer haline gelmektedir. Küreselleşmeyle birlikte çokkültürlü toplumsal yapıların gelişimi teknolojik ilerleme, iklimlerdeki yoğun değişimler ve nüfus artışı gibi faktörler sosyal dışlanmayı artıran ve sürdüren önemli değişimlerdenidir. Ancak, bunlara rağmen insanlar doğaları gereği sosyal varlıklar olduğu için karşılıklı etkileşimlerini sürdürme eğilimindedir. İbn Haldun “insan tab’em medenidir” ifadesinde, insanın toplumsal yaşam dışında var olamayacağını vurgulamaktadır.¹ Doğuştan getirdiği eğilimlerine rağmen, insanların sosyalleşme veya sosyal gruplara üye olma arzuları kolayca giderilememektedir. Kültürel, dini, politik, eğitimsel, etnik vs. gibi farklılıklarından dolayı insanlar, buldukları bölgelerdeki sosyal gruplar tarafından dışlanabilmekte veya ötekileştirilebilmektedir²³. Sosyal dışlanma, mahiyeti bakımından çok farklı unsurları içinde barındırdığı için bilim insanları tarafından sıklıkla değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Genelde herhangi bir alandaki yoksunluğu ifade eden kavram, ilk olarak, 1974 yılında Fransa’da Lenoir tarafından “*zihinsel ve fiziksel engelliler, intihar eğilimli kişiler, yaşlı engelliler, istismara uğramış çocuklar, uyuşturucu bağımlıları, suçlular, bekar ebeveynler, çok sorunlu haneler, marjinal, asosyal kişiler ve diğer ‘toplumsal uyumsuzlar’*” şeklinde sosyo-ekonomik anlamda, sosyal sigorta kapsamında olmayan ve sosyal problem olarak görülen insan kategorilerini vurgulamak için kullanılmıştır.⁴ Bununla birlikte, 1980’lerde bu etiketleyici ve dar anlamlı sosyal dışlanma anlayışı basitçe yoksunlukla ya da engellilikle sınırlandırılmayıp daha geniş bir sosyal ayrışma, toplum ve birey arasındaki ilişkinin kopması gibi anlamlarda da kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Günümüzde tanımının yapılması sınırlarının genişliği nedeniyle oldukça zor olsa da sosyal dışlanma, bunun dışında, Levitas ve arkadaşları tarafından içeriği detaylandırılmış şekliyle, “*kaynakların, hakların, malların ve hizmetlerin eksikliği veya reddedilmesi, bir toplumdaki insanların çoğunluğunun ekonomik, sosyal, kültürel veya politik alanlarda sahip olduğu normal ilişkilere ve aktivitelere katılamama durumu*” olarak tanımlanmaktadır.⁶ Tüm bu açılardan bakıldığında tanımların ortak özelliği bazı bireylerin politik, kültürel, sosyal ve ekonomik hayata katılımlarının engellenmesidir. Başka bir ifadeyle sosyal dışlanma, kaynaklara ve haklara adaletsiz erişim ile karakterize edilen çok boyutlu, dinamik ve farklı düzeylerdeki sosyal etkileşimlere katılamama durumuna işaret eder.

Sosyal dışlanma, sadece toplumsal engellerden dolayı sosyal faaliyetlerden yoksun kalan bireyleri kapsayan bir kavram olarak da görülmemelidir.⁷ Buna ek olarak sosyal

¹ Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime* (Ankara: MEB Yayınları, 1990), 1/100.

² Mahmut Mete, “Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 19/2, (2023), 483.

³ Zehra Hopyar, “Geri Dönüş Motivasyonu Olarak ‘Önyargı ve Ayrımcılık’: Almanya’dan Dönen ‘Nitelikli’ Türkler”, *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1, (2024), 415

⁴ Rene Lenoir, *Les Exclus: Un Français sur Dix* (Paris: Seuil, 1974).

⁵ Yagati Chinna Rao - Sudhakara Karakoti, *Exclusion and Discrimination: Concepts, Perspectives and Challenges* (New Delhi: Kanishka Publishers, 2010), 4.

⁶ Ruth Levitas vd., *The Multi-Dimensional Analysis of Social Exclusion* (Bristol: Department for Communities and Local Government, 2005), 9.

⁷ Arjan De Haan, “Social Exclusion: Enriching the Understanding of Deprivation”, *Journal of Social Inclusion Studies* 2/2 (2000), 26.

dışlanma, bireyin içinde yaşadığı topluluğun yaşam biçimi ve değerlerinden dolayı kendi arzusu ile toplumsal faaliyetlerden kaçınmasını da ifade eder. İlk olarak, toplumsal faaliyetlere katılmak isteyip ancak dış etkenler nedeniyle bunu başaramayan bireylerin dayanışma duygusu zayıflatılmakta ve ortak yaşantıların paylaşılması engellenmektedir. Burada, değişik toplumsal alanlarda fırsat eşitsizliği de ortaya çıkmaktadır.⁸ Kültürel farklılıkların çeşitli olduğu topluluklarda bireylerin topluluk tarafından dışlanması ve fırsat eşitsizlikleri yaşamaları oldukça normal bir durum olarak görülmektedir. Ancak, her ne olursa olsun, kültürel heterojen toplumlarda inançları veya değerleri nedeniyle baskın kültürden farklılaşan insanlar, kanunlar karşısında eşitlikten mahrum kalmakta ve damgalanmaktadır.⁹ Haliyle, çokkültürlü toplumlarda ortak inançlar veya değerler kategorileri üzerinde bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu nedenle, çok sayıda farklı inanca sahip olan çokkültürlü toplumlardaki “öteki” bireyler, toplumsal hakkı olan ortak fırsatlara erişmekte problemler yaşamaktadır. Bu fırsatlar, sadece maddi olarak değerlendirilmemeli, ayrıca; politik, sosyal, kültürel ve eğitimsel açıdan çok boyutlu olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, sosyal dışlanmanın etkileşimsel bir süreç sonunda gerçekleştiği de bilinmelidir.¹⁰ Toplumdaki bazı gruplar kökenleri ya da kimlikleri nedeniyle çeşitli şekillerde dışlanmakta ve geride bırakılmaktadır. Sahip oldukları özellikler nedeniyle sosyal dışlanmanın merkezinde bulunan bu gruplar, kültürel açıdan değersizleştirilmekte ve aşağılanmaktadır.

Sosyal gruplardan dışlanma oldukça karmaşık bir süreçtir. Yukarıda belirtilen faktörler dışında, aldıkları eğitim ya da öğrenim gördükleri alan nedeniyle dışlanan öğrenci grupları da bulunmaktadır. Öğrenciler, çokkültürlü toplum yapısında inançları ve değerleri nedeniyle belirli aktivitelere dahil olamamakta ve damgalanmaktadır. Bu açıdan, toplumsal anlamda dışlanmanın meşru olarak sayıldığı noktalar da bulunmaktadır. Örneğin, bazı bireylerin zorbalanmalarının onları baskın kültürün yaşantısına daha da yakınlaştıracasına yönelik inanç, sosyal dışlanmayı meşru hale getiren unsurlardan biridir.¹¹ Böyle bir aşamada öğrenciler, yaşadıkları durumun zararlı ve incitici yönü nedeniyle çok sayıda psikolojik ve sosyolojik sorunlarla karşılaşmaktadır. Öğrencilerin hem kendi akran çevreleri hem de dış gruplar tarafından eğitim aldıkları alan nedeniyle sosyal faaliyetlerden uzaklaştırılmaları, alay edilmeleri, ötekileştirmeleri ve birçok sembolik şiddete maruz kalmaları onların toplumsal ortamlardan dışlanmalarına yol açmaktadır. Öğrenciler, yukarıdaki ifadede çıkarılabileceği gibi sadece dış gruplardan değil farklılıklarından dolayı kendi iç gruplarından da dışlanabilmektedir. Cinsiyet, mezhep, kültür ve dini fikirler temelinde kendi grubundan dışlanan birey çok sayıda ayrımcılığa maruz kalmaktadır.¹² Grup içinde veya dışında

⁸ Sabah Kahan, “Social Exclusion of Muslims in India and Britain”, *Journal of Social Inclusion Studies* 6/1 (2020), 57.

⁹ Kahan, “Social Exclusion of Muslims in India and Britain”, 60.

¹⁰ Jane Millar, “Social Exclusion and Social Policy Research: Defining Exclusion”, ed. Dominic Abrams vd. (New York: John Wiley & Sons, 2007), 3.

¹¹ Aline Hitti vd., “Social Exclusion and Culture: The Role of Group Norms, Group Identity and Fairness”, *Anales de Psicologia* 27/3 (2011), 587.

¹² John Dovidio - Samuel Gaertner, “On the Nature of Contemporary Prejudice: The Causes, Consequences, and Challenges of Aversive Racism.”, *Advances in Experimental Social Psychology* (London: Elsevier Academic Press, 2004), 36/42.

görmezden gelinme veya tamamen reddedilme gibi dışlanma biçimleri bu açıdan oldukça yaygın sosyal olaylar olarak görülmektedir. Aydın ve arkadaşlarına göre, hemen hemen her birey yaşamının herhangi bir noktasında ister kısa ister uzun olsun izolasyon deneyimi yaşamaktadır.¹³ Sosyal dışlanma, öğrenciler açısından sadece ikili ilişkilerde ya da küçük gruplarda değil ek olarak çok daha geniş toplumsal düzeyde gerçekleşmektedir. Örneğin, öğrencinin eğitim aldığı fakülte küçük bir sosyal grubu veya grupları içinde barındırırken, genel anlamda üniversite ya da dış büyük sosyal gruplar ise dışlanmanın yaşanabileceği diğer alanlar olarak göze çarpmaktadır.

Çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyalleşme ve sosyal gruplara entegre olma arzularına rağmen gündelik yaşamda deneyimledikleri sosyal dışlanmaları ve etiketlenmeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran önemli unsur, ulusal literatürde göçmen ve bazı bölgesel, fiziksel ya da zihinsel dezavantajlı öğrencilerin dışlanması konusunda çalışmalar bulunmasına rağmen aldıkları eğitim ve tercih ettikleri alan nedeniyle öğrencilerin yaşadıkları dışlanma deneyimlerini inceleyen bir araştırma bulunmamasıdır. Ayrıca, bu tarz bir örnekleme literatürdeki boşluğu doldurmak ve ilahiyat alanında eğitim alan öğrencilerin dışlanma ve entegrasyon deneyimlerini analiz ederek alana özgün bir katkı sunmak istenmiştir. Bunun yanında, Eskişehir ilinin özel konumu, çok kültürlü yapısı, yoğun öğrenci nüfusu nedeniyle İlahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal dışlanma ve entegrasyon deneyimlerinin çeşitliliğini ve yoğunluğunu anlamaya elverişli bir alan sunmaktadır. Bütün bunlarla birlikte, sosyal dışlanmanın olumsuz etkileri bireyler üzerinde sınırlı olmayıp, benzer şekilde toplumsal entegrasyon, kimlik ve dayanışma üzerinde çeşitli olumsuz işlevlere sahiptir. Bu çalışmada, öğrencilerin hem grup içi hem de grup dışı dışlanma deneyimleri analiz edilerek konunun çok boyutluluğu ele alınmıştır. Bütün bu örneklerden dolayı araştırma çalışmaya değer bir özelliğe sahiptir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eğitim süreçlerinde karşılaştıkları dışlanma deneyimlerinin nedenleri ve bu deneyimlerin nasıl şekillendiği araştırmanın ana sorusunu oluşturmaktadır. Araştırmanın alt soruları;

1. İlahiyat fakültesi öğrencileri, dini kimlikleri ve eğitim aldıkları fakülte nedeniyle hangi ortam ve bağlamlarda önyargılara maruz kalmakta ve bu durumlara karşı hangi baş etme stratejileri geliştirmektedir?
2. Sosyal dışlanma, öğrencilerin kimlik algılarını, aidiyet duygularını ve akademik başarılarını nasıl etkilemektedir?
3. Öğrenciler hangi biçimlerde sosyal dışlanmaya maruz kalmaktadır?
4. Öğrencilerin grup içi ve dışı dışlanmaya maruz kalmalarına neden olan faktörler nelerdir?

Ayrıca, çalışmada elde edilen verilerden hareketle öğrencilerin sözlü şiddete maruz kalma, ötekileştirme, siyasi damgalanma, dini görüş farklılıkları, adaptasyon sorunları, sosyalleşme sorunları, simgesel nedenlerle dışlanma, kimlik bunalımı, akademik baskı ve yönlendirme gibi konularda yaşadıkları deneyimler alt temalar bağlamında incelenmiştir.

¹³ Nilüfer Aydın vd., "Turning to God in the Face of Ostracism: Effects of Social Exclusion on Religiousness", *Personality and Social Psychology Bulletin* 36/6 (2010), 742.

Çalışmada Eskişehir'in örneklem olarak seçilmesinin temel nedenleri, Eskişehir'in öğrenci şehri olarak tanımlanması ve ildeki öğrenci sayılarının çokluğu, farklı bölgelerden sıklıkla göç alması, şehirdeki öğrencilerin farklı inanç ve kültüre sahip olmalarıdır.

1. Dini İnanç, Sosyal İlişkileri Sürdürme ve Dışlanma Deneyimleri

İnsanlar diğer bireylerle olumlu sosyal ilişkiler kurma ve sürdürmeye eğiliminde olup genel manada dışlanmaktan kaçınır. Bireyler açısından sosyal ilişkileri sürdürmemeye durumu kısa bir zaman diliminde bile olsa rahatsız edici bir deneyimdir.¹⁴ Kaldı ki, olumsuz sosyal deneyimler insanların kaygı düzeylerini artırıp özgüven ve aidiyet duygularını zayıflatır. Bu bağlamda, sosyal etkileşimin kesilmesi insanların öz-saygıları ve anlamlı varoluşları açısından ciddi bir tehdittir. Sosyal dışlanma yaşayan bireyler bu deneyimlerini telafi etmek için dışlandığı gruplara karşı yoğun tepki geliştirebilmekte veya agresif davranabilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte dışlanan bireyler kontrol duygularını ve bilişlerini geliştirme ihtiyacı duymaktadır. Dışlanma deneyimi bir nevi bireylerin kendilerini sorgulamalarına yol açmakta veya kendileri ya da dış gruplar konusunda bilgi stoklarına yeni eklemeler yapmaya zorlamaktadır. Bu nedenle, sosyal dışlanma sosyopsikolojik çok sayıda sorunu da beraberinde getirmektedir.

Teorik açıdan sosyal dışlanmanın neden olduğu sorunlar hakkındaki çalışmalar genellikle yalnızlaşma ve toplumdan izolasyon konuları üzerinde durmaktadır. Sosyal dışlanmaya karşı bireylerin güvenli ilişkiler kurması onların sosyalleşme süreçlerinde başat rol oynamaktadır. Daha çok dini konularda eğitim alan öğrenciler, sosyal dışlanma engelini yalnızlığa karşı bir siper işlevi gören dini inançlara daha sıkı bağlanarak aşmaktadırlar.¹⁶ Bağlanma teorisyenleri, dini inancın toplumsal sorunlar karşısında güvenli ilişkiler kurmada olumlu işlevleri olduğunu savunmaktadır. Grup içi dayanışmayı derinleştirici etkiye neden olan dini inanç, sosyal dışlanma sonucunda bireyin kendi üyesi olduğu gruba bağlanma düzeyini artırmaktadır. Örneğin, Afrika kökenli Amerikalılar, Amerika Birleşik Devletleri'nde en çok ayrımcılığa maruz kalan gruplardan biridir.¹⁷ Sosyal dışlanmaya sık uğrayan bu gruplardaki bireyler, dini inançları sayesinde kendi dini gruplarıyla daha kuvvetli ilişkiler geliştirmektedir.¹⁸ Her ne kadar dini ya da etnik nedenler dolayısı ile sosyal dışlanmaya uğrayan bireyler kendi grup içi dayanışmasını inançları sayesinde kuvvetlendirse de dış gruplarla etkileşime giremedikleri için bazı toplumsal fırsatlardan yararlanamamaktadırlar. Diğer dışlanan gruplar gibi bazı sosyal imkanlardan yararlanamayan öğrenciler, her dışlanma eyleminde yalnızlıklarını hatırlamakta ve dini inançlarına daha fazla yönelmektedir. Özellikle Burris ve arkadaşları tarafından yapılan geniş ölçekli bir çalışmada, dışlanan gruplarda yalnızlık ve içsel dindarlık arasındaki ilişki araştırılmıştır. Bu çalışmada, dışlanma karşısında çaresiz

¹⁴ Juliette Schaafsma - Kipling D. Williams, "Exclusion, Intergroup Hostility, and Religious Fundamentalism.", *Journal of Experimental Social Psychology* 48/4 (2012), 829.

¹⁵ Lowell Gaertner vd., "When Rejection by One Fosters Aggression Against Many: Multiple-Victim Aggression as a Consequence of Social Rejection and Perceived Groupness" 44/4 (2008), 961-962.

¹⁶ Lee A. Kirkpatrick, "An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion", *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 4-5.

¹⁷ Major Coleman, "Job Skill and Black Male Wage Discrimination", *Social Science Quarterly* 84/4 (2003), 894-895.

¹⁸ Linda Chatters vd., "African American Religious Participation: A Multi-Sample Comparison", *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/1 (1999), 143.

kalan grupların içsel dindarlıklarının arttığı tespit edilmiştir.¹⁹ Aslında anlaşılmaktadır ki, öğrencilerin sosyal dışlanma sürecinde yaşadıkları her türlü deneyim oldukça stresli olup kaygıya sebebiyet vermektedir.²⁰ Dini eğitimleri ya da inançları nedeniyle her ne kadar dışlansalar da diğer grup etkinliklerine katılma ya da diğer gruplardan kabul alma arzusu tüm dışlanan gruplarda olduğu gibi öğrencilerde de bulunmaktadır. İnsanların katılmak istedikleri aktivitelerden uzaklaştırılması veya aktivitelerle katılımlarının reddinin kaygı verici ve stresli olması dışlanan bireylerin diğer gruplara karşı saldırganlık göstermelerine ve anti sosyal davranışlar sergilemelerine neden olmaktadır. Kendi hedeflerine ulaşamayan bireyler olumsuz sosyal yanıtlardan dolayı dışlandığı gruplara karşı genelleyici ve tepkisel düşünceler geliştirmektedir.²¹ Toplumsal aktivitelerle katılımı engellenmeyle karşılaşan öğrenciler, dışlandıkları gruplara yönelik saldırgan tavır geliştirmelerinin yanında daha olumlu davranışlar da gösterebilmektedir. Yani, belirli durumlarda sosyal bağlarını güçlendirmek ve diğer insanlarla etkileşim kurmak için zamanla öğrenciler olumlu arayışlara girişmektedir.²² Bu yolla, dışlanmaya maruz kalanlar tekrar diğer gruplarla adaptasyon kurmaya çalışmakta ancak yine başarısız olmaktadır. Twenge ve arkadaşlarına göre, sosyal dışlanma ile tekrar diğer gruplara dahil olmaya yönelik sosyal davranış arasındaki bağlantı, ileride sosyal etkileşime girme ve aktivitelerle dahil olma beklentileri gibi faktörler nedeniyle güçlenmektedir.²³ Öğrenciler burada genç yetişkinler olarak diğer bireylere göre daha fazla sosyal hayata katılmak ve fırsatlardan faydalanmak istemektedir. Sosyal dışlanma tehdidi bu grupta oldukça yoğun olmakla birlikte, bireylerin tekrar dışlandıkları gruplara kabul alma arzusunu da artırmaktadır. Örneğin, Maner ve Arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada, yukarıdaki araştırma bulgularına benzer şekilde, sosyal dışlanmanın bireylerin dışlandıkları gruplara veya aktivitelerle tekrar katılıma yönelik arzularını sürekli artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.²⁴ Yani, bireyler, gelecekte sosyal aktivitelerle ve toplumsal fırsatlara erişim konusunda potansiyel olarak kabul alacakları fikrine sahiptir. Sonuç olarak, dini inancın eşsiz yönü, öğrencileri diğer dışlanan gruplar gibi yaşadıkları dışlanma deneyimlerine karşı koruyucu görevi görmektedir.

Dini inançlar ve kültürel farklılıklar nedeniyle sosyal dışlanma, öğrencilerin toplumdan uzaklaşma ve marjinalleşme süreçlerini de kapsamaktadır. Dini inanç, öğrencilerin sosyal kimliklerini şekillendirici bir işleve sahip olmasının yanında onların sosyal dışlanma sürecini de hızlandırabilmektedir. Dulin tarafından yapılan bir çalışmada, sosyal destek ve dini dışlanma arasındaki ilişki incelenmiş, dışlanmanın kültürel ve dini nedenlerle öğrenciler arasında sosyal bağları zayıflattığı vurgulanıp sosyal hizmet

¹⁹ Christopher T. Burris vd., "What a Friend": Loneliness as a Motivator of Intrinsic Religion*", *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 326.

²⁰ Naomi Eisenberger vd., "Does Rejection Hurt? An fMRI Study of Social Exclusion", *Science (New York, N.Y.)* 302 (2003), 290.

²¹ Jean Twenge vd., "Social Exclusion Decreases Prosocial Behavior", *Journal of personality and social psychology* 92/1 (2007), 64.

²² Jon Maner vd., "Does Social Exclusion Motivate Interpersonal Reconnection? Resolving the Porcupine Problem" 92/1 (2007), 42.

²³ Twenge vd., "Social Exclusion Decreases Prosocial Behavior", 62.

²⁴ Maner vd., "Does Social Exclusion Motivate Interpersonal Reconnection? Resolving the Porcupine Problem", 54.

desteklerinin öğrenciler arasında topluluk hissi oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁵ Tangenberg ise, dini inançların bireylerin sosyal entegrasyon sürecini zayıflattığını, ancak dışlanan bireylere kendi dini grupları tarafından sunulan sosyal desteklerle dışlanma deneyimlerinin olumsuz etkilerinin hafifletildiği iddia etmiştir.²⁶ Bu bakımdan, öğrencilerin dini ve kültürel nedenlerle sosyal gruplar tarafından ötekileştirilmeleri eğitim yaşantılarında önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, üniversite öğrencilerinin sosyo-kültürel yaşamlarını etkilemekte ve akademik başarılarına da zarar vermektedir. Öğrencilerin bu tür farklılıkları sınıf içi etkileşimleri ve sosyal kabul görmeleri üzerinde doğrudan etkilidir.²⁷ Örneğin, Gül ve Sasman Kaylı tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada, göçmen üniversite öğrencilerinin sosyal dışlanma seviyeleri incelenmiş, öğrencilerin sosyo-demografik durumları ile sosyal dışlanma düzeyi arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Araştırmada, üniversite öğrencilerinin sosyo-kültürel ve ekonomik yaşama katılım seviyelerinin dışlanma deneyimi ile doğrudan bağlantılı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle, farklı dini ve kültürel geçmişe sahip öğrencilerin sosyal gruplardan dışlanma riskinin yüksek olduğu vurgulanmıştır.²⁸ Özcan ise, dini kimlikler ve kültürel farklılıklar nedeniyle mülteci öğrencilerin çokkültürlü toplum yapısına uyum süreçlerinin zorlu geçtiğini ve öğrencilerin iletişim kurmada sorunlar yaşadığını savunmaktadır.²⁹ Değişik dini ve kültürel bölgelerden gelen üniversite öğrencileri dışlanmayı sıklıkla deneyimleyen gruplardır. Bu öğrencilerin sosyal çevreleri ile olan ilişkilerinin oldukça kısıtlı olduğu ve bu durumun öğrencilerin akademik başarılarını derinden etkilediği ciddi bir bulgudur.³⁰ Öğrencilerin mezhepsel ve dilsel farklılıklarının üniversite yaşamına uyum sağlamada problemlere yol açmasına ek olarak okul başarılarını da düşürdüğü çok sayıda araştırmaya konu olmuştur.³¹

2. Sosyal Dışlanma Karşısında Kimlik Bunalımı

Sembolik sunumlar, entegrasyon ve sosyal dışlanma toplumsal kimlik oluşturmada önemli unsurlardan olup, belirli kaynaklara eşitsiz erişim hem sosyal hem de sembolik sınırlar ortaya çıkarmaktadır. Sembolik sınırlar, “nesnelere, insanları, uygulamaları ve hatta zaman ve mekânı kategorize etmek için sosyal aktörler tarafından yapılan

²⁵ Patrick L. Dulin, “Social Support as a Moderator of the Relationship Between Religious Participation and Psychological Distress in a Sample of Community Dwelling Older Adults”, *Mental Health, Religion & Culture* 8/2 (2005), 84.

²⁶ Kathleen M. Tangenberg, “Linking Feminist Social Work and Feminist Theology in Light of Faith-Based Service Initiatives”, *Affilia* 18/4 (2003), 393.

²⁷ Mine Aydemir - Nuran Bayram Arlı, “Öğrencilerde Çok Boyutlu Mükemmeliyetçilik Algısının Benlik Saygısı ve Stres ile İncelenmesi”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 263-264.

²⁸ Meryem Gül - Derya Sasman Kaylı, “Türkiye’deki Suriyeli Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/3 (2020), 985.

²⁹ Zeynep Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 130.

³⁰ Bora Yenihan vd., “Farklı Şehirlerden Gelen Üniversite Öğrencilerinin Yaşadıkları Sorunlar ve Sosyal Dışlanma İlişkisi: Kırklareli Üniversitesi’nde Nitel Bir Araştırma”, *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/1 (2020), 78.

³¹ Adem Kalebaşı, “Okul Sosyal Hizmeti Bağlamında Uluslararası Öğrencilerin Okula Uyum ve Akademik Başarıları Etkileyen Faktörler”, *International Journal of Social Humanities Sciences Research (IJSHSR)* 9/82 (2022), 779.

kavramsal ayrımları” içine almaktadır.³² Sosyal kimlik, bu tür kategorileri içerdiği gibi ayrıca; etnik köken, cinsiyet, eğitim durumu, meslek, dini fikirler, siyasi tercihler vs. gibi ortak özellikleri de içinde barındırır.³³ Bilimsel yaklaşımlarda sosyal kimlik, çok farklı kategorileri kapsar şekilde tanımlansa dahi bireyler açısından, sadece kişinin kendini ait hissettiği kimliği ve buna yönelik algısını da içermektedir. Bu açıdan kimlik, kendi özelliklerinin sınırlarını kendisi belirleyen bireyleri ifade eder.³⁴ Bu konu özelinde kapsamlı ve önemli teorik yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlardan en çok dikkat çeken sosyal kimlik teorisi.³⁵ Sosyal kimlik teorisi, bireylerin grup üyeliklerini ve kimliklerini kendi tecrübeleri ile inşa ettiklerini savunur.³⁶ Teoriye göre, “sosyal kimlikleri tatmin edici olmadığında bireyler, ya mevcut gruplarını terk edip farklı bir gruba katılmaya ya da kendi gruplarını değiştirmeye çabalamaktadır.”³⁷ İnsanların hangi grup kimliğini seçeceği, aidiyet hissine, kolektif bakışına, bireysel hareketliliğine, üye olmak istediği grubun büyüklüğüne ve statüsüne, gruba karşı düşmanlığına veya grup tarafından önyargıya maruz kalmasına bağlıdır.³⁸ Dini kimlik de bu bağlamda, bireylerin başkalarına göre kim olduklarını belirlemek için kendilerine atfettikleri veya olaylara yükledikleri anlamlara göre şekillenir. Bu durum kişisel bir tercihmiş gibi görünse de aslında dini kimlikler kolektif kategorilere vurgu yapmaktadır. Yani, dini kimlikler farklı dini mezhepler, hareketler, fikirler vs. gibi unsurlar arasındaki ayrımlara bağlı olarak inşa edilmektedir. Dini kimlikler bu bakımdan anlamları bağlamında ilişkisel ve dinamikdir.³⁹ Görüldüğü gibi, dini kimlikler, farklı kültürel ve dini ortamların arka planında paylaşılan kolektif yaşantıda hayat bulmaktadır.

Gruplar arası sosyal dışlanmayı inceleyen araştırmalar, sosyal kimlik teorisine ek olarak sosyal alan teorisi ekseninde şekillenmektedir. Sosyal alan teorisi, bireylerin dışlanma deneyimlerini analiz ederken bireylerin akıl yürütme becerilerini ön planda tutar.⁴⁰ Dışlanma sürecinde toplum, bireylerin sosyal, kültürel, ahlaki ve psikolojik farklılıklarını dikkate alarak dışlar. Sosyal dışlayıcı gruplar, kendi değerlerini ve inançlarını korumaya çalıştıklarını iddia ederek dışlanan grubun değerlerini kendisinininkinden daha aşağıda görüp yok saymaktadır. Ek olarak, dışlayıcı grup kendi sosyal statülerini dışlanan grubununkinden daha olumlu ve yüksek görerek diğer

³² Rosa Huotari, “Social Exclusion as Spiritual Inclusion: Collective Identity-Making and Urban Theology in Faith-Based Food Assistance in Finland”, *Journal of Empirical Theology* 36/1 (2023), 5.

³³ Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2008), 103.

³⁴ Richard D. Ashmore vd., “An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality.”, *Psychol Bull* 130/1 (2004), 81.

³⁵ Henry Tajfel - John Turner, “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. William Austin - Stephen Worchel (Monterey: Brooks/Cole, 1979), 33-37.

³⁶ Henri Tajfel - John C. Turner, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior* (New York, US: Psychology Press, 2004), 10-11.

³⁷ Heiko Beyer, “The prevalence of Identity among Religious Minorities in Different Human Rights Environments”, *The International Journal of Human Rights* 28/1 (2024), 47-48.

³⁸ Beyer, “The Prevalence of Identity Among Religious Minorities in Different Human Rights Environments”, 48.

³⁹ Peter J. Burke, “Identities and Social Structure: The 2003 Cooley-Mead Award Address”, *Social Psychology Quarterly* 67/1 (2004), 11.

⁴⁰ Adam Rutland vd., “A New Social-Cognitive Developmental Perspective on Prejudice: The Interplay Between Morality and Group Identity”, *Perspectives on Psychological Science* 5/3 (2010), 280.

bireyleri ötekileştirir.⁴¹ Bu noktada, bireyler adalet, refah, özgürlük ve yaşam standartları konusunda farklı bir gruba tehdit olarak görürlerse kendi grup kimliği duygularını daha da sertleştirir.⁴² Sosyal dışlanma uygulanan grubun etnisite, dini kimlik ve cinsiyet özellikleri ve bunlara dayalı yaşantıları “yanlış” damgası ile damgalanır.⁴³ Alan teorisine göre, yargılamalar karmaşık ve belirsiz durumlarda grup kimliğine dayalı stereotiplere göre gerçekleşmekte ve bu stereotiplerden farklılaşan değerlere sahip bireyler dışlanmaktadır.⁴⁴ Zamanla oluşturulan stereotipler nedeniyle dışlanan bireyler kendi grubunu daha olumlu görüp dış grup üyelerine karşı adaletsizlikten ve hakkaniyetten uzak tutumlar geliştirir. Böylelikle insanlar kendilerine en çok benzeyen grup üyeleriyle bütünleşir ve grup normlarını kendi değerlerine göre dinamik bir süreçte inşa eder.

Sosyal dışlanma ve kimlik konusunda bir diğer önemli etmen “öteki” kimliğinin yaratılmasıdır. Bir kişinin veya grubun kimliğinin diğer insanlara göre inşa edilmesi ötekiliği doğurmaktadır. Bu anlamda ötekilik, grup dışı bireylerin kültürel “öteki” özelliklerine vurgu yapmaktadır.⁴⁵ Özellikle, etnik ve dini inanç farklılıkları nedeniyle dışlanan bireyler yabancılaşma duygusuna kapılır.⁴⁶ Aynı mekânı veya bölgeyi paylaşan farklı gruplar birbirlerine çok uzak yabancılardan oluşur. Yabancılar, genellikle bu mekanlarda “kötü”, “güçsüz” ve “tehlikeli” gibi kavramlarla etiketlenir. Bu durum ötekiler için baskın “ben” ile ikincil bir ilişkiyi doğurur.⁴⁷ Goffman tarafından geliştirilen damgalama teorisinde ötekiler, “tam olarak insan değil” şeklinde kategorize edilmektedir.⁴⁸ Burada sosyal dışlanma ve ötekilik arasındaki ilişki, sosyal aktivitelerden ve topluma katılımdan reddedilmenin olumsuz yönlerine atıfta bulunur.⁴⁹ Son olarak ötekilik kavramı, bireyin baskın gruptan farklılaşan kimliğinin dışlanmaya yol açtığını savunarak bireylerin yetersiz sosyal katılımlarına, sosyal adaptasyon eksikliklerine ve güven bunalımlarına da vurgular.⁵⁰

Öğrencilerin üniversite yaşamlarında dışlanma ve kimlik bunalımı hissine yol açacak sorunlarla karşılaşmaları onların psikolojik iyi oluşlarını ve sosyal entegrasyonlarını ciddi derecede etkilemektedir.^{51,52} Bu konudaki çalışmalar, sosyal dışlanmanın öğrenciler arasında kaygıya neden olduğu ve kimlik bunalımı geliştirdiği konusu üzerinde sıklıkla

⁴¹ Hitti vd., “Social Exclusion and Culture: The Role of Group Norms, Group Identity and Fairness”, 591.

⁴² Rutland vd., “A New Social-Cognitive Developmental Perspective on Prejudice: The Interplay Between Morality and Group Identity”, 281.

⁴³ Melanie Killen vd., “Japanese and American Children’s Evaluations of Peer Exclusion, Tolerance of Differences, and Prescriptions for Conformity”, *Child Development* 73 (2002), 1789.

⁴⁴ Hitti vd., “Social Exclusion and Culture: The Role of Group Norms, Group Identity and Fairness”, 590.

⁴⁵ Huotari, “Social Exclusion as Spiritual Inclusion: Collective Identity-Making and Urban Theology in Faith-Based Food Assistance in Finland”, 5-6.

⁴⁶ Diana Dimitrova, “On Otherism and Othering: an Introduction”, *The Other in South Asian Religion, Literature and Film Perspectives on Otherism and Otherness*, ed. Diana Dimitrova (London: Routledge, 2018), 2-3.

⁴⁷ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (NJ: Prentice-Hall, 1963), 100.

⁴⁸ Goffman, “Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity”, 101.

⁴⁹ Levitas vd., “The Multi-Dimensional Analysis of Social Exclusion”, 9.

⁵⁰ G. J. Room, “Social Exclusion, Solidarity and the Challenge of Globalization”, *International Journal of Social Welfare* 8/3 (1999), 173.

⁵¹ Mehmet Salih Ökten, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyada Kimlik İnşasına Yönelik Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 7/2, (2024), 95.

⁵² Esra Kayman vd., “İntörn Hemşirelik Öğrencilerinin Olumsuz Çocukluk Deneyimleri ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişki”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/2, (2021), 183.

durmaktadır. Örneğin, Jia tarafından yapılan bir araştırmada, olumsuz duygulara neden olan sosyal dışlanma deneyimleyen öğrencilerin kimlik bunalımı yaşama olasılığının diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵³ Yine benzer şekilde Smith ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada yukarıdaki araştırma ile benzer sonuçlara ulaşılmış, dini kimlik ve kültürel farklılıklar nedeniyle üniversite öğrencilerinin sosyal medyadaki dışlanmalarının onların aidiyet duygularını ve öz benliklerini tehdit ettiği anlaşılmıştır.⁵⁴ Öğrencilerin sosyal dışlanmaları sonucunda ortaya çıkan kimlik bunalımları bireylerin yeni sosyal ortamlara katılımını da olumsuz yönde etkilemektedir. Öğrenciler, dışlanma nedeniyle kendilerini diğer grup bireyleri ile özdeşleştirememekte ve sosyal aktivitelere katılımda tedirginlik yaşamaktadır.⁵⁵ Kendini akran gruplarıyla özdeşleştiremeyen öğrenciler varoluşsal kaygılar ve yeni sosyal ortamlarda sorunlar yaşamaktadır. Bu nedenle, üniversite öğrencileri, geçmiş yaşantıları ve dini kimliklerinden dolayı diğer öğrenciler ile etkileşime girememekte ve marjinal olarak etiketlenmektedir.⁵⁶

3. Yöntem

Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal entegrasyon kurma amacına karşılık yaşadıkları sosyal dışlanmaları ve etiketlenmeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, sosyal dışlanma olgusu ile ilgili literatür analiz edilip teorik yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Çalışmada ilk olarak sosyal dayanışma tartışmalarına değinilip teoriler incelendikten sonra Eskişehir Osmangazi Üniversitesi örneğinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin farklı dini inanç ve kültürel özellikleri nedeniyle yaşadıkları sorunlara odaklanılacaktır. Çalışmada ek olarak, öğrencilere yönelik dışlayıcı etkenler analiz edilerek, öğrencilerin dışlanmalarının arkasındaki sosyo-kültürel, dini ve akademik faktörler değerlendirilmiştir. Öğrencilerin sosyal çevrelerinde yaşadıkları sorunlar, ötekileştirme, dışlanma, kendi gruplarındaki eleştiriler ve sosyal imkanlara katılımlarının engellenmesi gibi faktörlerin araştırılması çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

3.1. Araştırma Deseni

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan fenomenolojik desen tercih edilmiştir. “Olgubilim” şeklinde de isimlendirilen fenomenolojik desen, algı, biliş ve duygu gibi önemli olgulara odaklanılarak özü aramayı ve sezmeyi amaçlamaktadır.⁵⁷ Başka bir ifadeyle, bu desendeki araştırmalarda aslında farklı görülen ancak üzerinde derinlemesine bir anlayışa sahip olunmayan olgular üzerine çalışılmaktadır. Bu sebeple,

⁵³ Yanping Jia - Huiting Yan, “The Mediating Effect of Self-control Between College Students' Social Exclusion and Fear of Missing Out”, *Proceedings of the 2023 International Conference on Applied Psychology and Modern Education (ICAPME 2023)* (Atlantis Press, 2023), 175.

⁵⁴ Rebecca Smith vd., “Students' Perceptions of the Effect of Social Media Ostracism on Wellbeing”, *Computers in Human Behavior* 68 (2017), 280.

⁵⁵ Jort de Vreeze vd., “Neither Fish nor Fowl: A Perceived Mismatch in Norms and Values Between Oneself, Other Students, and People Back Home Undermines Adaptation to University”, *British Journal of Social Psychology* 57/3 (2018), 695-697.

⁵⁶ Marlon Nieuwenhuis vd., “Accounting for Unequal Access to Higher Education: The Role of Social Identity Factors”, *Group Processes & Intergroup Relations* 22/3 (2019), 384.

⁵⁷ Meral Ceylan Çapar - Müyesser Ceylan, “Durum Çalışması ve Olgubilim Desenlerinin Karşılaştırılması”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 297.

betimleyici fenomenoloji ile ilgili “özü görüntüleme yöntemi” kavramı da kullanılmaktadır. Bu seçimin bir diğer nedeni de öğrenci görüş ve deneyimlerinin özüne inme imkânı sunması ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamasıdır. Merriam’e göre, fenomenolojik desen, mülakat tekniği ile yapılan araştırmalarda etkili olup duygusal değişkenler ve insan algılarını incelemek için oldukça işlevseldir.⁵⁸ Bu bakımdan, fakülte öğrencilerinin deneyimlerini derinlemesine inceleyerek yorum yapabilmek imkânı vermesinin yanında fenomenolojik desen, yine öğrencilerin herhangi bir olay veya konu hakkında anlayış ve düşüncelerini ortaya çıkarmaya olanak tanımaktadır.⁵⁹ Çalışmada, nitel yöntemin tercih edilmesinin nedeni ise, nitel araştırmaların sayısal veriler ve temsiliyetten ziyade daha kapsamlı ve konunun doğası gereği sürekli yoruma açıklığı sebebiyle diğer yöntemler karşısında daha güçlü olmasıdır.⁶⁰ Ayrıca, araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanılmasının temel amacı, katılımcıların deneyimlerini ve bu deneyimleri nasıl anlamlandırdıklarını açıklamaya çalışmaktır. Bu nedenle odaklanılan nokta, öğrencilerin öyküleri, izlenimleri, duygu ve düşünceleridir.⁶¹

2024 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim alan öğrencilerin sayısı 1398’dir.⁶² Araştırma, 10 Mart 2024-15 Haziran 2024 tarihleri arasında sosyal bilimler etik kurul izni alınarak gerçekleştirilmiştir. Örneklemin seçiminde olabildiğince öğrencilerin cinsiyet, yaş ve sınıf dağılımları dengeli tutulmaya çalışılmıştır. Doyuma ulaşacak düzeyde katılımcı elde etmek ve katılımcıların güvenini kazanmak için araştırmacının niyetini belirten görüşme formları toplam 37 öğrenciye dağıtılmış, bu öğrencilerden 29’u çalışmaya katılmaya istekli olmuştur. Öğrenci sayısı belirlenirken nitel araştırmalarda katılımcı sayısına sınır koymak zor aşamalardan biridir.⁶³ Çalışmaya katılacak öğrencilerin seçiminde kartopu örneklem tekniği kullanılmış ve yeterli katılımcı sağlamak için stratejiler oluşturulmuştur. Kartopu örnekleme “zincir yönlendirme örnekleme” adıyla da bilinmektedir. Kartopu örnekleme, çalışmaya katılacak kişilerin belirlenmesi açısından kolaylık sağlayan örneklem yöntemlerinden biridir. Bu nedenle teknik, amaçlı ya da rastgele örnekleme ile yeterli bir sayının elde edilemeyeceği durumlarda çoğunlukla tercih edilmektedir.⁶⁴

3.2. Veri Analizi

Çalışmada veriler Maxqda 2024 programıyla çözümlenmiştir. Mülakata katılacak öğrenciler kartopu örneklem tekniği ile seçilmiş olup, mülakata katılan öğrencilerin kişisel bilgileri gönüllü katılımcı onam formunda belirtildiği üzere gizli tutulmuştur. Ayrıca, katılımcılara rumuz isimler verilerek verilerin gizliliği de sağlanmış olup katılımcılara süre konusunda herhangi bir sınırlama koyulmamıştır. Tüm katılımcılara

⁵⁸ Sharan B Merriam, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (California: Jossey-Bass, 2009), 23.

⁵⁹ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 77-81.

⁶⁰ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (1-2 Takım)*, ed. Ertan Akkaş, çev. Özlem Akkaya (Siyasal Kitabevi, 2022), 319.

⁶¹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (1-2 Takım)*, 441.

⁶² Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (ESOGU), “Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı” (Erişim 10 Haziran 2024).

⁶³ Braun - Clarke, “Using Thematic Analysis in Psychology”, 81.

⁶⁴ Patrick Biernacki - Dan Waldorf, “Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling”, *Sociological Methods & Research* 10/2 (1981), 141.

görüşme öncesinde araştırmanın amacı, süreci, verilerin nasıl kullanılacağı ve saklanacağı hakkında sözlü ve yazılı bilgiler de verilmiştir. Araştırmanın sonunda ortaya çıkacak raporun yayınlanması konusunda katılımcılar bilgilendirilmiş, araştırmanın kimin veya hangi kurum için yapıldığı hakkında yeterli açıklama sunulmuştur. Araştırmaya katılan kişilerin hassasiyet gösterdikleri meseleleri dikkatle cevaplamak ve etik kurallara titizlikle uymak niteliksel verinin kalitesini arttırmak açısından da çok yararlıdır.⁶⁵ Ek olarak, katılımcılar, soru sormaya, açıklama aramaya teşvik edilmiş ve görüşmeye katılmayı kabul etmeden önce çekilme hakları kendilerine hatırlatılmıştır. Son olarak, araştırma sürecinde alınan yansıtıcı, analitik ve tanımlayıcı alan notlarının yer aldığı, görüşme transkriptleri çözümlenmiştir.

İlahiyat fakültesinde eğitim alan örneklem grubu öğrencileriyle her bir görüşme yaklaşık 50 dakika sürmüştür. Ancak, öğrencilerin dışlanma konusunda hassas davranmaları, ifşalanma korkuları, kültürel-dini düşünce farklılıkları ve kendilerini ifade etmelerinde yaşadıkları problemler araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Mülakat aşamasında elde edilen veriler tematik analiz yöntemi ile incelenmiş, mülakatlar deşifre edildikten sonra ortaya çıkan kodlar kategorilere çevrilmiştir. Kategoriler oluşturulduktan sonra ana temalar belirlenmiştir. Temalar kurgulanırken yorumlayıcı ve betimleyici anlamları ortaya çıkarmayı mümkün kılan tematik yaklaşım tercih edilmiştir.⁶⁶ Tüm mülakatlardan elde edilen bilgiler yeterli noktaya ulaşana kadar kodlanmıştır.

3.3. Geçerlilik ve Güvenirlilik

Nitel araştırmalarda geçerlilik ve güvenirliliği güçlendirmek için farklı yöntemler kullanılmaktadır. Araştırmacının, araştırmanın güvenirliliğini artırmak için verilerin toplama sürecini ve yöntemini, sonuçlara nasıl ulaştığını tam olarak sunması gerekmektedir. Katılımcıların en azından sözlü kabullerinin alınmasının yanında mülakat sorularının ilgili konuda uzman 2 bilim insanı tarafından incelenip yorumlanması da araştırmanın güvenirliliğini artıran bir yoldur.⁶⁷ Bu araştırmada, güvenirliliği artırma amacıyla araştırma örneklerinin seçiminden önce problemlerin saptanıp mülakat sorularının da ortaya çıkarılabilmesi için Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde eğitim alan 5 öğrenci ile yüz yüze pilot görüşme yapılmıştır. Bu görüşmeler yaklaşık 3 saat sürmüş ve görüşme verileri öğrencilerin hassasiyetlerini azaltmak amacıyla yazıya dökülerek kendilerine bir nüsha verilmiştir. Bu sayede, katılımcıların da sözlü onayı alındıktan sonra ana araştırmanın tasarlanması sürecine geçilmiştir. Bu tarz bir güvenirlilik tipi, Lincoln ve Egon⁶⁸ ve Creswell ve Miller⁶⁹ tarafından çalışmanın güvenirliliği ve geçerliliğini arttırmak amacıyla araştırmacılara önerilmektedir.

⁶⁵ Virginia Braun - Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology", *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006), 81-82.

⁶⁶ Wen Xu - Katina Zammit, "Applying Thematic Analysis to Education: A Hybrid Approach to Interpreting Data in Practitioner Research", *International Journal of Qualitative Methods* 19/1 (01 Ocak 2020), 2.

⁶⁷ Udo Kuckartz, *Qualitative Text Analysis: A Guide to Methods; Using Software* (UK: SAGE Publications Ltd, 2014), 160.

⁶⁸ Yvonna Lincoln - G. Guba Egon, *Naturalistic Inquiry* (UK: SAGE Publications, 1985), 438.

⁶⁹ John W. Creswell - Dana L. Miller, "Determining Validity in Qualitative Inquiry", *Theory into Practice* 39/3 (2000), 125.

Araştırmaya katılan öğrencilerin; yaşadıkları deneyimler ve sıklıkla karşılaştıkları problemlerden elde edilen veriler temalar ve alt temalar halinde Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo 1: Alt Temalar ve Temalar

Temalar	Gündelik Hayat Deneyimleri	Farklılıklar ve Grup İçi Dışlanma	Farklılıklar ve Grup Dışı Dışlanma
Alt temalar			
1.	Sözlü Şiddet	Ötekileştirme	Siyasi Damgalanma
2.	Öğrenciler Üzerindeki Baskılar	Dini Görüş Farklılıkları	Simgesel Nedenlerle Dışlanma
3.	Kimlik Bunalımı	Adaptasyon Sorunları	Sosyalleşme Sorunları
4.		Akademik Baskı ve Fikir Dayatma	

Araştırmaya katılan öğrencilerden elde edilen demografik bilgiler Tablo 2’de verilmiş ve öğrencilerin isimleri rumuz adlarla kodlanmıştır.

Tablo 2: Çalışma Grubu

Değişkenler	Demografi	S
Cinsiyet	Kadın	17
	Erkek	12
Yaş	18-22	15
	23-25	9
	26+	5
Sınıf	1	5
	2	9
	3	9
	4+	6

Sonuç olarak, araştırmaya toplam 29 öğrenci katılmıştır. Araştırma sırasında öncelikle öğrencilerin demografik bilgilerine mülakatlara başlamadan önce verilen bir form ile ulaşılmıştır (bk. Tablo-2). Her bir öğrenci demografi formundaki 3 soruya yaklaşık 2 dakika ayırmıştır.

4. Bulgular

Çalışmada ilk olarak üç ana tema belirlenmiş olup bunlardan ilki gündelik hayat deneyimleri; ikincisi, farklılıklar ve grup içi dışlanma; üçüncüsü ise, farklılıklar ve grup dışı dışlanmadır. Ek olarak, araştırma süresince katılımcıların cevaplarına müdahale edilmemiş öğrencilerin yanıtları anlatım bozuklukları ve kavram hatalarına bakılmaksızın verilmiştir. Mülakatlar sunulurken sırasıyla katılımcıların rumuz isimleri, cinsiyetleri “E ve K” , yaşları “rakam” , sınıfı ise “rakam” şeklinde kısaltılarak mülakat yanıtlarındaki cümlelerde parantez içinde verilmiştir.

4. 1. Gündelik Hayat Deneyimleri

4.1.1. Sözlü Şiddet

Gündelik hayat, öğrenciler açısından önemli sosyalleşme alanlarını kapsamaktadır. Üniversitede öğrencileri günlerini genelde yurtlarda, okulda ve diğer sosyal ortamlarda

geçirmektedir. Bu gibi yerlerdeki öğrenci deneyimleri onların kimlikleri, fikir dünyaları ve kendilerine yönelik bakış açıları geliştirmeleri üzerinde oldukça etkilidir. Çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu üniversite hayatında sosyal ortamlarda en az bir kere fiziksel olmasa da sözlü şiddete maruz kaldıklarını ifade etmektedir. Öğrenciler sözlü şiddetin ilahiyat eğitimi alan bireylerin ortak problemi olduğunu vurgulamaktadır. Genel olarak, katılımcıların çoğunluğu giyime ek olarak fikirlerinden ve ilahiyat fakültesinde eğitim almalarından dolayı sözlü şiddete uğrayan öğrenciler yoğunluktadır.

“Evet uygulanmaktadır. Sakalım konusunda tepki almıştım, yobaz denmişti. Bazı öğrencilerin benimsediği hayat tarzı farklı olmasından dolayı sıklıkla onlara mobbing uygulanabiliyor. Onların yaşam tarzına müdahale ediliyor. Herkes kendi yaşam tarzında özgürdür, fakat herkesin bunu bilmesi gerekir.” (Hakan, E, 24, 4+)

“Fiziksel şiddet uygulanmamaktadır. Ama psikolojik olarak ötekileştirme ve sana cehennem zebanisi gözüyle bakanlar oluyordu. Bu durumda psikolojimizi etkiliyordu.” (Ayşe, K, 20, 3)

“Bazen arkadaşlarımıza yapılan eleştiriler var imam mı olacaksın tavırlarına şahit olup görüyorum ama hiçbiri aşırı bir şekilde şiddet kapsamına girecek kadar ağır söylemler değil.” (Ali, E, 20, 2)

Sözlü şiddete uğradığını iddia eden öğrencilerin yoğun bir bölümü erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Erkek öğrencilerin kadın öğrencilere oranla daha fazla sosyal ortamlarda bulunmaları onların eğitimleri veya fikirleri nedeniyle dışlanmaya maruz kaldıklarını göstermektedir. “Cehennem zebanisi gibi bakmak” , “imam mı olacaksın” ve “yobaz” gibi kullanılan kavramlar öğrencilere atfedilen önemli etiketler olarak görünmektedir. Öğrenciler böylesi bir durumun duygularını etkilediğini ve tekrardan benzer ortamlara girmekte tereddüt yaşadıklarını bildirmiştir.

Görüldüğü gibi sözlü şiddet, eğitim sürecinde öğrenciler açısından önemli bir sorun olarak ortaya çıkmakta ve bu unsur, özellikle erkek öğrencilerin diğer gruplarla sosyal etkileşimlerini olumsuz açıdan etkileyebilmektedir. Bu çalışmaya benzer bir şekilde Raufelder ve arkadaşları, sosyal dışlanmanın okul ortamında ve diğer sosyalleşme ortamlarında öğrencilerin sosyal ve kişilik gelişimlerini olumsuz yönde etkilediğini iddia etmektedir.⁷⁰ Bu durum, erkek öğrencilerin sosyal ortamlarda karşılaştıkları damgalama ve dışlanma deneyimlerinin, onların duygusal durumlarını olumsuz etkilediğini göstermektedir. Bu araştırmaya ek olarak, çalışmamızla benzer sonuçlara ulaşan Dahlqvist ve arkadaşları, öğrenciler arasında cinsiyete dayalı ayrımcılığın ve sözlü şiddetin, öğrencilerin psikolojik sağlığı üzerinde ciddi etkileri olduğunu savunmuştur.⁷¹ Son olarak, Jia tarafından yürütülen bir araştırmada, sosyal dışlanmanın öğrencilerin öz kontrol düzeylerini olumsuz yönde etkilediği ve bu nedenle öğrencilerin sosyal ortamlara katılım isteklerinin azaldığı vurgulanmaktadır.⁷²

⁷⁰ Diana Raufelder vd. “Do Belonging and Social Exclusion at School Affect Structural Brain Development During Adolescence?”. *Child Development*, (2021) 92/6, 2214.

⁷¹ Heléne Zetterström Dahlqvist vd. “Dimensions of Peer Sexual Harassment Victimization and Depressive Symptoms in Adolescence: A Longitudinal Cross-Lagged Study in a Swedish Sample”. *Journal of Youth and Adolescence*, (2016) 45/5, 858.

⁷² Yanping Jia - Huiting Yan, “The Mediating Effect of Self-control Between College Students’ Social Exclusion and Fear of Missing Out”, *Proceedings of the 2023 International Conference on Applied Psychology and Modern Education (ICAPME 2023)* (Atlantis Press, 2023), 175.

4.1.2. Öğrenciler Üzerindeki Baskılar

Gündelik hayatta ilahiyat fakültesinde eğitim alan bazı öğrenciler çok sayıda önyargılı davranışlarla karşılaşmakta ve baskı hissetmektedir. Bu öğrenciler arkadaşları ile gittiği kafelerde farklı söylemlerle dışlanıp, katılmayı istedikleri aktivitelere erişimleri de engellenmektedir. Öğrencilerin katılmak istedikleri aktiviteler ya da sosyal ortamlar öğrenciler için sosyal dışlanma alanları haline gelmektedir. Şehirde, dini yaşantı, giyim ve kuşam, fiziksel görünüş (saç, sakal, başörtüsü vs.) gibi özelliklerinden dolayı çalışmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik önyargılı tutumlar geliştirilmektedir.

“Aslında nerede olduğuna göre değişir bu durum. Ancak ilahiyatçı birinin yaptığı her davranış başka bir bölümde okuyan birine göre daha çok göze batıyor. Normal karşı cinsle konuşmak bile sorun olurken sosyal hayatta sorun olmaması imkânsız. Kadınlar da bu durum daha belirgin belli oluyor. Kadın olmak bile yeterli iken hem tesettürlü hem ilahiyatçı olmak özgür olmaya engel bence bu ülkede.” (Nur, K, 23, 4+)

“Yaşadığım çevrenin dışına çıktığımda evet maruz kalıyorum, kafede çay içerken bölümümü söylediğimde yüzünü buruşturup çevirdi garson. O da öğrenci idi. Ama kendi çevrem muhafazakâr olduğu için iyi tepkiler alıyorum.” (Aynur, K, 22, 3)

“Herkes dinden soğumuş durumda ve kapalı ya da ilahiyat okuyan birini görünce yüz ekşitme olsun, başka bölüm mü yoktu diye soranlar olsun pek çok sıkıntı oluyor. İlahiyat okuyorum diyince anlık bir duraksayıp sonra konuşuyor insanlar. Hissediyorsun rahatsızlıklarını...” (Sultan, K, 22, 4)

“Evet. Bazı arkadaşlarımla bara falan gittiğimde içmesem bile sırf orda bulunduğum için diken üstünde oluyorum. Ya okuldan biri görürse tanıdıkla karşılaşsam diye endişe ediyorum.” (Mert, E, 22, 3)

Mülakat verilerinden de anlaşılacağı gibi, öğrencilerin eğitim aldıkları bölümü arkadaşlarına söylediklerinde önyargılı davranışlara maruz kaldıkları görülmektedir. Örneğin, “başka bölüm mü yoktu” ifadeleriyle ya da “yüz ekşitme” ve “yüzünü çevirme” gibi eylemlerle karşılaşan öğrenciler dışlanmış hissetmekte ve rahatsız olmaktadır. Özellikle öğrencilere yönelik sözlü tepkiler ilahiyattan başka bölüm tercih etme isteklerini artırmaktadır. Birkaç öğrenci, bölümlerini söylediklerinde karşısındakilerin bir süre duraksayıp sonra daha dışlayıcı şekilde iletişimlerine devam ettiklerini belirtmiştir. Özgür olamama sorunu yaşayan bazı öğrenciler genellikle kafe, kulüp, kafeterya vs. gibi gittikleri yerlerden dışlandıklarını ifade etmektedir. Örneğin, “küpe takma nedeniyle eleştirilme” , “alkollü mekânlarda çay içme nedeniyle farklı bakışlara denk gelme” ve “tesettürlü olma nedeniyle farklı görülmeye” gibi olaylar öğrencilere kaygı yaşatan durumların başında gelmektedir. Bu tür özellikleri nedeniyle çalışmaya katılan öğrenciler gittikleri yerlerde özgürlük problemi ile karşılaşmaktadır. Çalışmamıza benzer bulgular ilk olarak, Hatun ve Ekşi tarafından yürütülen bir araştırmada, sosyal dışlanmanın öğrencilerin akranlarıyla olan ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği ve bu durumun öğrencilerin sosyal aidiyet duygularını zayıflattığı iddia edilmektedir.⁷³ Buna ek olarak, Açıköz ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada ise, öğrencilerin sosyal görünüş kaygısının psikolojik durumlarıyla ilişkili olduğu ve bu kaygının sosyal ortamlarda dışlanma hissini artırdığı savunulmaktadır.⁷⁴

⁷³ Osman Hatun - Füsün Ekşi. “Investigation of the Relationships Between Values, Ostracism and Peer Pressure among High School Students”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1691.

⁷⁴ Ayla Açıköz, vd. “Sağlık Alanında Öğrenim Gören Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinde Sosyal Görünüş Kaygısını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Gözlemsel Araştırma”. *Pamukkale Medical Journal*. 15/2 (2021), 326.

4.1.3. Kimlik Bunalımı

Kimlik gelişimindeki bireyler özellikle akran ortamlarında sosyalleşme sürecinde psikolojik sorunlar yaşamaktadır. Kimlik bunalımı, bireylerin kendilerini sorgulamaları, kendi kişiliklerini değerlendirmeleri açısından önemli bir problemdir. Araştırmaya dahil olan öğrenciler genel olarak dışlanma nedeniyle kimlik bunalımı yaşamakta ve üzülme'dir. Aslında öğrencilerin "üzülme" olarak nitelendirdikleri durum yaşadıkları kaygıdan ileri gelmektedir. Öğrenciler böylesi durumlara karşı hiçbir zaman destek alamadıklarını vurgulayarak genelde dışlandıkları ortamlara tekrar girmemeyi tercih etmektedir. Kimlik bunalımları çoğunlukla çalışmaya katılan öğrencilerin kendi dini inanışlarını ve kimliklerini sorgulamalarına neden olmaktadır.

"Uyum sorunları yaşıyorum. Çünkü farklı kültürden insanların gelmesi uyum sorunu yaşamamıza sebep oluyor. Hem doğulu hem de dindar olmam etkili sanırım. Üzülüyorum ama elden ne gelir." (Ayhan, E, 25, 4+)

"Evet yaşıyorum. Yani üniversiteden bir kız arkadaşım ile görürsem, bir aradaysam, bunun stresini hissediyorum. Çünkü okulda bazı kesimler bunu hoş görmüyor ve yadırgıyor. Çok kırıldığım oldu söylediklerinden." (Faruk, E, 19, 1)

"Şimdiye kadar yaşamadım memleketime ailem ve akrabalarımın geneli dindar kesimden oluşuyor bu yüzden böyle bir sıkıntı yaşamadım. Ancak, Eskişehir'de psikolojimin etkilendiği oldu. Acaba ben yanlış mı yapıyorum dedim. Üzüldüm." (Ayşe, K, 23, 3)

"Ama psikolojik çok şey hissediyorsun. Bir kafede çay içerken bile ilahiyatçı olduğum bilindiğinde bakıyorlar. Kendimi sorguladığım oldu." (Fatma, K, 21, 2)

Türkiye'nin kültürel ve dini zenginliği yadsınamaz bir gerçektir. Benzer şekilde üniversite öğrencileri de çoğunlukla farklı bölgelerden ve kültürlerden gelen öğrencilerden oluşmaktadır. Ancak, bazen bu zenginlik öğrencilerin inançları ve fikirleri nedeniyle dışlanma süreçlerini de hızlandırabilmektedir. "Uyum sorunu yaşama", "üzülme", "yadırgama" ve "kırılma" gibi söylemler öğrencileri kimlik kargaşasına sokabilmektedir. Örneğin, kendi kimliğini "acaba yanlış mı yaptım" diye değerlendiren Ayşe gibi öğrenciler, bu tür dışlanmalar karşısında gerginlik ve kaygı sorunları yaşamaktadır.

Çalışmamıza benzer bulgulara ulaşan bir araştırmada, Dere ve Demirci, sosyal dışlanmanın ve kimlik bunalımının, öğrencilerin eğitim süreçlerini etkilediği ve akademik başarılarına zarar verdiğini savunmaktadır.⁷⁵ Yapılan araştırmada, göçmen öğrencilerin, sosyal entegrasyon deneyimlerinde yaşadıkları sorunlar, kimlik bunalımlarını artırmakta ve bu nedenle, öğrencilerin eğitimdeki başarıları olumsuz şekilde etkilemektedir. Bu çalışmaya ek olarak çalışmamızın bulgularına benzer şekilde, Yılmaz da bir araştırmasında, öğrencilerin sosyal ortamlarda aidiyet duygularının, kimlikleri ve psikolojik iyi oluşları üzerinde olumsuz yönde etkiler yarattığı iddia etmektedir.⁷⁶

4.2. Farklılıklar ve Grup İçi Dışlanma

4.2.1. Ötekileştirme

Ötekileştirme bir grubun üyesinin herhangi bir nedenden dolayı dışlanmasını ifade etmektedir. Ötekileştirmeye maruz kalan bireyler genellikle yalnızlaşmakta ve sosyal

⁷⁵ İlker Dere - Emine Demirci. "Türkiye'de Göçmen Öğrencilerin Eğitimde Karşılaştıkları Sorunlar". *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2023), 127.

⁷⁶ Cansu Yılmaz - Esra Esen Çiftçi Houghton. "Öğrencilerin Gözünden Sosyalleşme Alanları: Aidiyet Hissi ve Psikolojik İyi Oluşun Anahtarı". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2024), 79.

sorunlarla mücadele etmektedir. Verilerden elde edilen bilgilere göre, çalışmaya katılan öğrencilerden bazılarının kendi fakültesinde eğitim alan diğer öğrenciler tarafından da ötekileştirici tutum ve davranışlarına sıklıkla uğramaktadır. Ancak, bu dışlanma biçimi sıklıkla rastlanan bir durum olarak görülmemektedir. Öğrenciler genellikle sıklıkla dış sosyal ortamlarda ötekileştirmeye uğradıkları için kendi iç grubu ile daha fazla dayanışmaya girmektedir.

“Evet, önceden dikkat ettiğim bazı hususlara bu fakülteye geldikten sonra çok daha ehemmiyet verdim. Giyim gibi. Eskiden giyindiğim gibi giyinmek istediğimi söylediğimde burası ilahiyat demişti bir arkadaşım, sonra benle konuşmadı.” (Sude, K, 20, 2)

“Çok fazla kaldım kalmaya da devam ediyorum. Giyinme, üslup, düşünce ve davranışlar bakımından klasik bir ilahiyat öğrencisiyle aynı doğrultuda olmadığım için çok fazla dışlanma ile karşı karşıya kalıyorum.” (Mahmut, E, 18, 1)

“Düşüncelerimizi rahatça sunabileceğimiz bir rahat ortam yok. Bir fikrimi ifade ettiğimde arkadaşım saçmalama, sapık mısın, dedi. Bir dini gruptanmış. Bana bakışları o grubun hep mesafeli oldu.” (Melisa, K, 19, 2)

Ötekileştirmeye maruz kalan öğrenciler bu durum karşısında arkadaşlarından uzaklaşmakta ya da arkadaşları tarafından itilmektedir. Özellikle, “burası ilahiyat”, “klasik bir ilahiyat öğrencisi olmak”, “saçmalama” ve “sapıklık” gibi söylemler öğrenciler tarafından şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Üniversite hayatının özgür olduğunu düşünen bu öğrenciler yaşadıkları durumlar karşısında fakülte içindeki daha dindar olduğunu iddia eden gruplar tarafından ötekileştirilmektedir. Bazı öğrenciler dışlayıcı bakışlar, iletişimi sürdürmeme, aynı masalarda oturmama vs. gibi ötekileştirici durumlar nedeniyle sıklıkla sorunlar yaşamaktadır. Bazı öğrenciler ise, ötekileştirme ve dışlanma sürecinde kendi gruplarına sıkı sıkıya bağlanarak grup içinde yeni kimlik geliştirme sürecine girmektedir. Bu araştırmanın verilerine benzer şekilde Birekul, sosyal dışlanma ve ötekileştirmenin gençlerin kimliklerini inşa etme sürecinde olumlu sonuçları olduğunu savunmaktadır.⁷⁷ Ek olarak, bu makalede, diğer grubun sembolik ifadelerine ve yaşam biçimleri hakkında reddedici tavır geliştiren gençler, kendi iç gruplarına bağlanıp gruplarının değerlerine ve yaşam biçimlerine daha sıkı sarılmaktadır. Yine başka bir çalışma da Omolayo ve Busari çalışmamıza benzer sonuçlara ulaşmış, sosyal ötekileştirmenin sıklıkla yeni kategoriler ürettiğini iddia ederek biz ve onlar zihniyetinin bu yolla güçlendiği sonucuna varmışlardır.⁷⁸ Ötekileştirme, üniversite öğrencileri arasında sözel etiketler ve sembolik ifadelerle gerçekleşmekte bu durum öğrencilerin kendi grup içi dayanışmalarını da arttırmaktadır.

4.2.2. Dini Görüş Farklılıkları

Fakülteadaki öğrencilerin dini konularda çok fazla fikir ayrılıklarına düştükleri gözlenmektedir. Farklı kültürel ve dini geçmişten gelen insanların fikir ayrılıklarına düşmeleri oldukça normal olsa da öğrenciler bu nedenle fakülteye uyum sağlayamadıklarını iddia etmekte ve kendilerini arka plana çekmektedir. Görünmez

⁷⁷ Mehmet Birekul. “Identity and Social Othering: A Case Study on Youth in Turkey”. *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4/2 (2020), 126.

⁷⁸ Anjorin Omolayo - Jamiu O. Busari. “Unpacking the Social Constructs of Discrimination, Othering, and Belonging in Medical Schools”, *Teaching and Learning in Medicine*, 36/5 (2024), 665.

olmaya çalışma ya da baskın dini fikirlere inanıyormuş gibi davranma bu tür geri durma eylemlerindedir. Çalışmaya katılan öğrencilerin aktardığı verilere göre, fikir ayrılıkları nedeniyle grup içinde dışlanma hem öğrenciler hem de akademisyenler tarafından uygulanmaktadır. Ancak, akademik baskılar alt temasında dışlanma konusu üzerinde durulacağı için değerlendirmelere burada yer verilmemiştir.

“Dini grup faaliyetleri belli kesim tarafından örnek alınıp benimsendiği için etkisi kötü olabiliyor. Örneğin, herkesin kendi gibi düşünmesini istemeleri, tek tipleştirerek aykırı düşünenleri aforoz etme, dışlama, ötekileştirme bunlar insanları kutuplaştırdığı ve saygıyı azalttığı için sorun teşkil ediyor maalesefki.” (Ayşe, K, 20, 3)

“Evet, bazı dini gruplar dinin amaçlılarından sapıp bunu siyasi ve ideolojik bir çerçeveye sığdırmalarından dolayı fakültede birçok sorun ve çatışma yaşanıyor. Fakültede yapılan gruplaşma ve bu bizden değilse yanlış yoldadır düşüncesi öğrencilerin birçoğunu dinden uzaklaştırıp deizme yönlendirebiliyor.” (İsmail, E, 21, 2)

“Evet. Çünkü ilahiyatta herhangi farklı bir görüş belirttiğinde millet sana direkt bu kızın ateist düşünceleri var gözüyle bakıyor. Yani derslerde ben buna çok şahit oldum. Alayla karışık, git bir şeyler iç kendine gel, yok bilmem şunu da kaybettik gibi söylemler oluyordu bence bu durum dini eğitim almada itici bir durum. Çoğu kişi eminim ki farklı düşünüyor çoğu şeyde ama ne düşünürler endişesinden düşüncelerini dile getirmiyorlar.” (Asude, K, 23, 4)

“Dini görüşlerim farklı olduğu için ilahiyat bölümündeki öğrencilere uyum sağlamakta zorlanıyorum. Bu yüzden ilahiyat bölümünde eğitim almak benim için zor oluyor.” (Hasan, E, 19, 2)

Dini farklılıklar nedeniyle öğrenciler sınıf ortamlarında sorunlar yaşamaktadır. Bazı öğrenciler baskın görüşten farklılaştıkları için sıklıkla ötekileştirici söylemlerle karşılaşmaktadır. “Git su iç gel” , “söylenme” , “ateist” gibi yanıtlar bazı öğrencilerin fakülteye uyum sağlamalarını engellemektedir. Ek olarak, öğrencilerin bu durum karşısında akademik başarıları azalabilmekte ve eğitimleri sekteye uğramaktadır. Bu öğrenciler, fikirlerini gizleyerek dışlanmaktan korunmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca, verilerden elde edilen bilgilere göre öğrenciler arasında kurulan dini grupların çeşitli nedenlerle çalışmaya katılan bazı öğrencileri ötekileştirdiği de anlaşılmaktadır. Bunun yanında öğrencilerden bazıları ise kendi arkadaşları tarafından okul dışındaki yaşamları nedeniyle ötekileştirilmeye uğrama korkusu yaşamaktadır. Bu tür deneyimlere maruz kalmak öğrenciler açısından dolaylı bir öğrenme biçimi olduğu için öğrenciler fakültedeki davranışlarına azami derecede özen göstermektedir. Bizim bulgularımıza benzer bir biçimde Bulut tarafından yapılan bir araştırmada, dini grupların dini en doğru anlayan kişiler olduğunu iddia etmeleri ve dini bilgileri sadece kendilerinin doğru olarak anladıklarını vurgulamaları nedeniyle bu grupların kendi inanç grupları dışındaki öğrencileri dışlayan ve ötekileştiren bir tavır içine girdikleri sonucuna ulaşmıştır.⁷⁹ Yine, Chew ve arkadaşları, yaptıkları bir araştırmada, farklı dini görüşlere ve inanışlara sahip bireylerin diğer inanç grupları ile sosyal etkileşim süreçlerinde sorunlar yaşadığı, bu nedenle dışlanan öğrencilerin yaşam kalitelerinin bozulduğu ve psikolojik sorunlarla uğraştıkları sonucuna ulaşmıştır.⁸⁰

⁷⁹ Ramazan Bulut. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 388.

⁸⁰ Keng Sheng Chew vd. “Socio-Cultural and Religious Influences During Menstruation Among University Students”, 1/1 (2020), 11

4.2.3. Adaptasyon Sorunları

Eğitim aldığı fakülteye uyum sağlamakta zorlanan öğrencilerin sayısı azdır. Ancak, bazı öğrenciler grup içi deneyimlerinden dolayı uyum sorunları yaşadıklarını mülakat sırasında sıklıkla ifade etmiştir. Bunun yanında, yaşanan olumsuz durumlar nedeniyle çevre kuramamaktan, yalnızlaşmaktan ve sürekli dışlanmaktan yakınan öğrenciler de mevcuttur. Bu alt temadaki en önemli bulgu, uyum sorununu yaşayan öğrencilerin genellikle ya son sınıf ya da uzatma dönemindeki öğrencilerden oluşmasıdır.

“Hayır, 5 yıldır okuduğum fakültede birçok kez farklı kişiler tarafından kısıtlanmaya kalkışılrsa da ben hayatım boyunca hiç kimsenin dediğine bakmaksızın kendi bildiğim doğrular çerçevesinde hayatımı devam ettiren bir bireyim. Tabi ki doğru ve yapıcı eleştirilere kulağımızı kapatmak doğru olmaz ama iş kısıtlamaya gelirse hiçbir şekilde tolerans sağlamam.” (Ayten, K, 23, 4+)

“Kişilik olarak sosyal bir insan olduğum için çevre konusunda çok fazla zorluk yaşamadım, fakat kişilik farklılıkları bizi farklı etkinliklere katılmaktan alıkoyuyordu.” (Nur, K, 23, 4+)

“Uyum sorunları yaşıyorum. Çünkü farklı kültürden insanların gelmesi uyum sorunu yaşamamıza sebep oluyor. Bu da sosyalleşmemizi etkiliyor.” (Yunus, E, 25, 4+)

“Kendi arkadaş çevremde uyum sorunu yaşamıyorum fakat daha muhafazakâr olan bireyler ile ilişki kurmada sorunlar olabiliyor. İletişimden kaçıyorlar ve bu da fakültede olan sosyal ortamı ister istemez etkiliyor.” (Hakan, E, 24, 4+)

Adaptasyon sorunları yaşayan öğrenciler fakültedeki akranları tarafından en çok eleştirilenlerdir. “Kimsenin dediğine bakmaması”, “farklı etkinliklerden alıkonulması” ve “iletişimden kaçınılması” gibi durumlar öğrencilerin kendi davranışlarını yeniden değerlendirmelerine yol açmaktadır. Bu tür durumlar öğrencileri kendi tabirleri ile “ister istemez” etkilemektedir. Bu çalışmanın bulgularına benzer bir biçimde Çelikkaleli ve Tümtaş, sosyal dışlanmanın öğrencilerin adaptasyon sürecine olumsuz etkileri olduğu iddia ederek, bu nedenle öğrencilerin saldırgan tavır takındıkları ya da buldukları sosyal çevrelerden kendilerini uzaklaştırdıklarını vurgulamıştır.⁸¹ Buna ek olarak, Gül ve Saşman Kaylı, öğrencilerin sosyal dışlanmalarının uyum süreçlerini oldukça etkilediği sonucuna ulaşmış, dışlanmanın öğrencilerin kültürel uyum ve aidiyet duygularının zayıflatıldığını vurgulamıştır.⁸²

4.2.4. Akademik Baskı ve Yönlendirme

Çalışma bulgularında en dikkat çeken konu akademik baskı ve yönlendirme alt teması olmuştur. Çalışmaya katılan öğrencilerden bazıları ilahiyat fakültesindeki bazı akademisyenler tarafından dışlandıklarını ve ötekileştirildiklerini belirtmiştir. Ek olarak, yaşam biçimi ve dini fikir farklılıkları nedeniyle akademisyenlerin kendilerini etiketlemeleri ve ötekileştirici davranışlarda bulunmalarından rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir. Bazı öğrencilerin derslerde fikirlerini dile getirmelerinin engellendiğini, giyimleri hatta cinsiyetleri nedeniyle eleştirildiğini ve sürekli onlara bazı akademisyenler tarafından dışlayıcı tutumlar sergilendiğini belirtmiştir.

⁸¹ Öner Çelikkaleli - Mim Sertaç Tümtaş, “Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Dışlanma ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Sosyal Yabancılaşmanın Aracı Rolü”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43/1 (2017) 166.

⁸² Meryem Gül - Derya Sasman Kaylı, “Türkiye’deki Suriyeli Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 1000.

“Kesinlikle karşılaşıyoruz. Bunun sebebi olarak da yine bir cemaat veya gruba hitap eden hocaların fakültede ders vermeye kalkmasıdır.” (Fatih, E, 20, 2)

“Çokça eleştirildim. Hocamın birisi beni mutezile olarak damgalamıştı. Bazı cemaat ve tarikatlara mensup arkadaşlarım ötekileştiriyordu.” (İkra, K, 20, 2)

“Bazı hocalarımızla tartışmaya giremiyoruz. Çünkü sadece kendi fikirlerinin doğru olduğunu düşünüyorlardı ve ister istemez dayatma oluyordu. Hal böyle olunca ders esnasında konuşmaya veya doğru bildiğimiz şeyleri dile getirmeye çekiniyorduk.” (Aslı, K, 23, 4)

“Her hocada olmasa da bazı hocalarda görüyordum. Mutlak doğrunun kendi anlattığı olduğu inancını benimsiyordu. Bazen bizlere her kitabının okunmaması gerektiğini vurguluyorlardı.” (Sultan, K, 22, 4)

“Öğretmenlerin bir kısmı maalesef ki, öğrencilerin düşüncelerini yönlendirerek, onları tek tiplendirmeye çalışarak hepsinin aynı düşünce üzerinde toplayarak farklı düşüncelerini engelledikleri için fikir dayatması ortaya çıkıyor. Bunu yaparken hem kırıcı ve esprili bir dille yaptıkları için bütün öğrenciler hocaya karşı gülüyor ve hocayı destekliyorlar. Radikal düşünen ve dayatan bunu alaycı bir dille söyleyen öğretmenlere birkaç defa düşüncelerimi söylemek istedim, fakat cesaret edemedim. Sınıf ortamında rencide edebileceğinden çekindim. Fakat şu an kendime çok kızıyorum, keşke daha dik durarak, cesaretli davranarak fikrimi dile getirebilseydim.” (Yakup, E, 21, 3)

Bu alt tema altındaki bulgular oldukça ciddi problemlere işaret etmektedir. Fakültede öğretim elemanları tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen bu tür dışlamalar veya ötekileştirmeler oldukça problemleri durumlara yol açmaktadır. Örneğin, “sen mutezilesin” ifadeleri, “farklı cemaatlere hitap eden hocaların dayatmaları” , “alaycı söylem ve gülümsemeler” gibi durumlar belirli öğrencilerin yaşadıkları önemli problemlerdendir. Bu konu, mülakatlar sırasında öğrencilerin üzerinde en sık durdukları olayların başında gelmektedir. Mülakata katılan öğrencilerin çoğunluğu kendilerinin bu deneyimleri yaşamasa dahi herhangi bir arkadaşının deneyimine vurgu yaparak kaygı duyduğunu hissettirmiştir. Bulgularımıza benzer bir biçimde, Göktaş ve Kaya tarafından yapılan bir çalışmada, akademik personelin öğrenciler ile olan ilişkilerinin öğrencilerin akademik performanslarını derinden etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Öğretim elemanlarının alaycı tutumlarının öğrencilerin akademik performanslarını ve kişilik özelliklerini olumsuz etkilediği de savunulmuştur.⁸³ Yine Allen ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada, öğreticilerin duygusal durumlarını ve olumsuz fikirlerini öğrencilere yansıtılmalarının eğitim alan bireylerin akademik başarılarını ve duygu durumlarını olumsuz yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Öğreticilerin öğrencilere yaklaşımları ve onları teşvik etmesi öğrencilerin akademik performanslarını artırmalarına ve kendilerini iyi hissetmelerine neden olduğu anlaşılmaktadır. Alaycı tavırların ve itici söylemlerin bu çalışmalara bakıldığında öğrencilerin akademik performanslarına zarar verdiği ve psikolojik sorunlara yol açtığı anlaşılmaktadır.⁸⁴

⁸³ Erkan Göktaş - Metin Kaya. “The Effects of Teacher Relationships on Student Academic Achievement: A Second Order Meta-Analysis”. *Participatory Educational Research*, 10/1 (2023), 275.

⁸⁴ Joseph Allen vd. “Observations of Effective Teacher Student Interactions in Secondary School Classrooms: Predicting Student Achievement with the Classroom Assessment Scoring System”. *School Psychology Review*, 42/1 (2013), 91.

4.3. Farklılıklar ve Grup Dışı Dışlanma

4.3.1. Siyasi Damgalanma

Araştırmaya katılan öğrenciler giyimleri ve dini yaşamları nedeniyle akranları tarafından belirli bir siyasi partinin mensubu olarak damgalanmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğu ilahiyat fakültesinde eğitim aldığı için siyasi anlamda çevresi tarafından en az bir kere etiketlendiğini düşünmektedir. Hatta, bazı öğrenciler dış ortamlarda ilahiyat eğitimi almakla bir siyasi parti üyesi olmanın eş değer sayıldığını söylemektedir. Bu nedenle öğrencilerden bazıları dış etkinliklere katılmadıklarını ve kendi grupları dışındaki farklı gruplara uyum sağlamakta zorlandıklarını bildirmişlerdir.

“Evet, özellikle bu seçim zamanlarında benim kendi fikirlerim ve siyasi görüşüm doğrultusunda yönelmiş olduğum tarafı duyan kişiler genelde, ‘sen ilahiyat öğrencisi değil misin farklı tarafa yönelmen ne kadar doğru’ tarzında cümlelerle karşılaşıyorum.” (Asuman, K, 19, 2)

“Evet yaşıyorum. Özellikle de günümüz iktidar parti taraftarı olduğum yönünde bir önyargıya maruz kalıyorum.” (Ayhan, E, 21, 3)

“İlahiyatta bunu yaşamayan yoktur bence. Türkiye’de din ile siyaset tamamen iç içe geçmiş durumda. İlahiyatçı isen kesin ak partilisinir çünkü. Örneğin tesettürlü olduğum için beni gören biri bu da a... partili diyor. Direkt yapıştırıyor etiketi. Aslında olduğumuz durumda bunu gayet normal karşılıyorum çünkü din ile siyaset bu kadar iç içe olduğu taktirde bunun önüne geçmek neredeyse imkânsız.” (Nazmiye, K, 22, 4)

“Tabii ki yaşıyoruz, ilahiyat okuyorum dediğimde ‘aaaa zaten x kişisi olduğu sürece atanmanız olur veya y kişisi gelirse hayatta atanamazsınız’ diyorlar.” (Faruk, E, 19, 1)

“İnsanlar siyasi bir partinin gençlik kolu olduğumu düşünüyorlar. Bu durum beni rahatsız ediyor. Çünkü siyasi bir partiyle okuduğum bölümün alakası yoktur. Ama, insanlar ilahiyat fakültesini siyasi bir partinin uzantısı olarak görüyorlar.” (Aynur, K, 22, 3)

Öğrenciler özellikle seçim zamanlarında siyasi damgalamaların arttığını vurgulamaktadır. Ayrıca, onlara iktidar partisi sayesinde rahatlıkla atanabilecekleri sıklıkla söylenmektedir. Çalışmaya katılan öğrenciler, “sen ilahiyatçısın farklı tarafa yönelmen ne kadar doğru”, “tesettürlü olma nedeniyle bir parti üyesi sayılırsın”, “x kişisi olduğu sürece atanırsın” ve “x siyasi parti üyesisin” gibi söylemlerle doğrudan damgalanmaktadır. Öğrencilerin geneli bu konuda yaşadıkları rahatsızlıkları dile getirmişler ve bu nedenle sosyal ve psikolojik sorunlar yaşadıklarını vurgulamışlardır. Öğrencilerin bireysel politik tercihleri dahi bilinmez iken siyasi damgalanmaya maruz kalmaları ciddi ön yargılı bir tutumdur. Çapcıoğlu tarafından yapılan bir alan araştırmasında, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dindar görünülerinin yanında, modern siyasi ve kültürel değişkenlerden de etkilendiği, bu bağlamda hem seküler hem de dindar yaşam tarzlılarına sahip oldukları bulgulanmıştır. Öğrencilere gösterilen siyasal tutumun öğrencilerin kendilerine dönmelerine ve dışlanmış hissetmelerine neden olmaktadır.⁸⁵ Çalışmamızın bulgularından farklı sonuçlara ulaşan Yaman ve Güngör, sosyal ortamlarda kültürel veya siyasi damgalanma deneyimine sahip olan bireylerin kaygı ile baş etme düzeylerinin oldukça yüksek olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu çalışmada, elde edilen bulgulardan bazıları ise çalışmamıza benzer sonuçlar içermektedir. Örneğin, aynı

⁸⁵ İhsan Çapcıoğlu. “Sosyo-politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 179-180.

çalışmada grup içi ya da dışı damgalanmaya maruz kalan bireylerin damgalanmaya veya ayrımcılığa neden olabilecek ortamlardan veya benzer durumlardan kaçındıkları anlaşılmıştır.⁸⁶ Çalışmamızın bulgularına benzer sonuçlara ulaşan Grady ve Jerome tarafından yapılan bir başka araştırmada sıklıkla siyasi damgalanmaya ve ötekileştirmeye uğrayan üniversite öğrencilerinin girdikleri ortamlarda kendilerini sansürlediklerine ek olarak sahip olmadıkları siyasi fikirleri savdukları sonucuna ulaşılmıştır.⁸⁷

4.3.2. Simgesel Nedenlerle Dışlanma

Simgesel nedenlerle dışlanma söz konusu olduğunda, çalışmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencileri -özellikle kadın olanların çoğunluğu- giyim ve kuşamlarından dolayı sosyal ortamlardan dışlanmakta ve ötekileştirici yargılara maruz kalmaktadır. Erkek öğrencilerin çoğunluğu böylesi bir nedenle dışlanmaya maruz kalmadıklarını vurgulamışlardır. Ancak, erkek öğrencilerden bazıları takıları, giyimleri, eğitimleri ve duyguları nedeniyle sosyal dışlanmaya uğradıklarını iddia etmiştir. Öğrencilerden bazıları ise fakülte dışında eğitim aldıkları alan sorulduğunda dışlanmamak ve ötekileştirici davranışlara maruz kalmamak için alanları konusunda yanlış bilgi vermektedir (Örneğin, Tarih, Siyaset Bilimi). Dışlanmaktan korkan öğrencilerden başka alanlardan eğitim aldıklarını vurgulayanlar, ifşalanma korkusu ve yalanlarının ortaya çıkmasını engellemek için eğitim aldıklarını iddia ettikleri alanların içeriklerinin ilahiyat fakültesindeki derslerle benzerlik göstermesini önemsemektedir. Öğrencilerden bazıları, bu benzerlik sayesinde buldukları sosyal ortamlarda eğitim aldıklarını iddia ettikleri alanla ilgili kendilerine bir soru geldiğinde, doğru yanıtlar vermek ve ilahiyat öğrencisi olduklarını gizlemek için kendilerine yakın bir alan seçtiklerini vurgulamaktadır

“Küpe taktığım için insanlar dış görünüşümden dolayı önyargılı söylemlerde bulunuyorlar. Önyargılara maruz kaldım.” (Muhammet, E, 21, 3)

“Evet kaldım. İlahiyat okuyorum dedikten sonra ‘olsun’ tarzı tepkilerle çok karşı karşıya kaldım ve kalmaya da devam ediyorum. Dışarıda bu nedenle Tarih okuduğumu söylüyorum.” (Yakup, E, 21, 3)

“Toplu taşıma araçlarında kaldım. Bir adam, yanındaki çocuklara, bakın bu başörtülüler yüzünden oluyor her şey, dedi. Çok kızdım ama bir şey yapamadım.” (İrem, K, 21, 3)

“Bazıları işte ‘sen zaten ilahiyatçısın bizim gibi yaşayamazsın’ diyorlardı. Mesela bir yere gidecekler ‘sen zaten gelmezsin, giyimin farklı, sana göre değil’ diyorlardı.” (Melisa, K, 19, 2)

“Giyim, makyaj yapma konusunda diğer çevremdeki insanlardan eleştiri aldığım zamanlar oldu. Hatta giyimimden dolayı benim ilahiyat okumadığımı bile düşünen çok sayıda insanla karşılaştım. Evet tesettürümüze dikkat etmemiz lazım. Fakat bu sadece ilahiyat okuduğumuz için değil Müslüman bir bayan olduğumuz için olması lazım diye düşünüyorum.” (Ayten, K, 24, 4+)

“Evet, kısıtlamalara maruz da kaldım özgürlüğümden feragat da ettim. Çünkü toplumdaki algı değişmez, fakülte kimliğimizi maalesef ki dışarda da özenle taşınmak zorunda kalınan bir şey olduğunu düşünüyor herkes. İnsanlar sen ilahiyat okuyorsan bu şekilde davranmak zorundasın.

⁸⁶ Erkan Yaman – Halime Güngör. “Damgalama Eğilimine İlişkin Öğretmen Görüşleri”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/18 (2014), 844-845.

⁸⁷ Amber Grady – Jerome Lewis. “Perceptions of Academic Discrimination Mediate the Relationship Between Political Minority Status and Self-Censorship among US College Students”. *Discover Psychology*, 4, 191 (2024), 1.

Çünkü senin örnek olman gerekiyor diyorlar. Örneğin, bir matematik öğretmeni dersini anlatıp okul dışına çıktıktan sonra okuldaki resmi kimliğini bir yere bırakıyor ve yargılanmıyor da.” (Sude, K, 20, 2)

Giyim konusu söz konusu olduğunda ilahiyat fakültesinde eğitim alan ve tesettürlü bireylerin grup dışı sosyal dışlanmaları sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle kadın öğrenciler, giyimlerinden dolayı sosyal dışlanmaya maruz kalmakta ve kendilerine önyargılı davranışlar sergilenmektedir. Taşıma araçları, kafeler, kütüphaneler vs. gibi ortamlarda öğrenciler genellikle tesettürleri nedeniyle eleştirilmekte veya onlara itici bakılmaktadır. Örneğin, “ilahiyatçısın bu şekilde davranmak zorundasın”, “örnek olmalısın” ve “yobaz” gibi söylemler çalışmaya katılan öğrencilerin karşılaştıkları tepkilerdendir. Bunun dışında kendilerini “başı açık” olarak tanımlayan öğrenciler de “makyaj yapmış” ve “başı açılmış” gibi söylemlerle etiketlenmekte ve dışlanmaktadır. Erkek öğrenciler ise genellikle sohbet ortamlarında dini fikirleri nedeniyle dışlanmakta ve eleştirilmektedir. Toplumda yaşanan tecavüz, hırsızlık, torpil vs. gibi olaylar hakkında genellikle erkek öğrencilerin fikirlerine başvurulmakta ve bu olayları sanki onlar gerçekleştirmiş gibi yargılanmaktadırlar. Bu bağlamda, çalışmamıza benzer sonuçlara ulaşan Canbolat, öğrencilerin dış görünüşlerini önemsedikleri ve yaşayış biçimlerini dış görünüşleri ile sunma istekleri olduğunu iddia ederek, bu konuda onlara yapılan baskıların öğrencilerin karar verme ve kendilerini ifade etme becerilerinde sorunlara yol açtığını savunmaktadır.⁸⁸ Aygül ve Gürbüz tarafından yapılan bir alan araştırmasında, baş örtüsü nedeniyle dışlanan öğrencilerin sosyal dışlanmadan kaçınmak için arzu edilen kimlikler inşa ettikleri ve dönemin şartlarına uygun davranmak istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenle öğrenciler, sıklıkla ayrımcılık hissi yaşadıklarını ve sosyal ortamlardan dışlandıkları da anlaşılmaktadır.⁸⁹ Buna benzer biçimde, Işık, öğrencilerin yaşadıkları sosyal dışlanma karşısında kendilerini ispat etme arzularına giriştikleri ve bu durumun onların benliklerini zedelediğini iddia etmektedir.⁹⁰ Son olarak, Zaragoza ve Llorent-Bedmar, dini giyimleri nedeniyle Müslüman öğrencilerin sosyal ortamlardan dışlandıklarını ve bu nedenle, eğitim imkanlarından diğer öğrenciler gibi eşit şekilde yararlanamadıkları sonucuna ulaşmıştır. Bu bakımdan öğrenciler, ruhsal sorunlar yaşamakta ve akademik performanslarının zayıflamaktadır.⁹¹

4.3.3. Sosyalleşme Sorunları

Öğrenciler görüşmelerde oldukça sosyal olduklarını söylemiş ve zamanlarını genelde arkadaş ortamlarında geçirdiklerini ifade etmiştir. Sosyalleşme insanın üniversite ortamında ya da diğer sosyal alanlarda gerçekleştirdiği önemli gündelik yaşam deneyimlerindedir. Sosyalleşme sürecinde farklı insanlarla ile sıkça etkileşime giren bireyler, diğerinin kültürünü, fikir dünyasını, arzularını ve inançlarını öğrenerek

⁸⁸ Murat Canbolat. “Lise Öğrencilerinin Okul Kıyafeti Tercihleri ve Bunların Okuldaki Yansımaları”. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2021), 1341.

⁸⁹ Hasan Hüseyin Aygül – Gamze Gürbüz. “Tüketim, Moda ve İslami Giyim Açısından Tesettürlü/Türbanlı Öğrenciler: Akdeniz Üniversitesi Örneği”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 15/56 (2019), 206.

⁹⁰ Zehra Işık. “Bir Öteki Olarak İmam Hatiplilerin Öteki Algısı ve Ötekine Yönelik Tutumları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (2022), 92.

⁹¹ Lucía Torres-Zaragoza - Vicente Llorent-Bedmar. Barriers to inclusion of Muslim migrant students in western schools. A systematic review, *International Journal of Educational Research*, 125/ 102363 (2024), 11.

kendilerini geliştirmektedir. Ancak sosyal ortamlarda etiketlenme ve dışlanma gibi durumlara maruz kalarak olumsuz olaylarla da karşılaşılabilir. Çalışmaya katılan öğrenciler, bazı kültürel ortamlarda sıklıkla etiketlenerek sosyal dışlanmaya maruz kaldıklarını vurgulamaktadır. Bazı öğrenciler bu nedenlerle, sosyal ortamlara katılırken artık kaygı yaşadıklarını veya eğitim bilgilerini gizlediklerini söylemiştir.

“Arkadaşlarım ile tabii ki uyum sorunu yaşıyorum ve bu sebeple yalnızlığı tercih ediyorum. Sürekli maske takıp rol yapmak zorunda kaldığım bir sosyallik yerine tercih edilmiş bir yalnızlığı ruhuma daha uygun buluyorum.” (Sümeyye, K, 20, 2)

“Bazı konularda çevremdeki arkadaşlarım da dahil ilahiyat bölümü okuduğumuz için en küçük yanlışımızda hemen “sen ilahiyatçısın” damgasını koyabiliyorlar. İlahiyatçıların hata yapmaması, mükemmel olması lazım kafasındalar.” (Muhammet, E, 21, 3)

“Karşılaşılan duruma göre değişebiliyor. Çünkü üniversite birçok öğrencinin bir araya geldiği bir yer, bu da birçok kültürün yan yana gelmesi demek. Bazen kültür çatışması da olabiliyor, tabii bu sorunlar kaynaşma ve birlikte geçirilen sürede asgari seviyeye inebiliyor. Fakat bazı durumlarda kültür çatışması yaşanabilir. Bir konsere giderken ilahiyat okuduğumu söylediğimde, “siz de mi geliyorsunuz buraya” demişlerdi.” (Yunus, E, 25, 4+)

Sosyalleşme sürecine katılamamak veya belirli gruplara uyum sağlayamamak öğrencileri yalnızlık duyguları ile baş başa bırakmaktadır. Sosyal ortamlardan dışlanan ya da gruplardan tepki alan öğrenciler bu durumun eğitim başarılarına etki ettiğini iddia etmektedir. Bunun dışında, “maske takmak” gibi davranışlar, “ilahiyatçısın”, “siz de mi geliyorsunuz” gibi söylemler öğrencilerin karşılaştıkları yabancılaştırılma deneyimlerine örnek olarak verilebilir. Öğrenciler genel olarak kendi grupları dışında başka gruplarda veya sosyal ortamlarda bulunmaya önem göstermelerine rağmen dışlanma deneyimi yaşamaktadır. Yani, entegre olma çabalarına rağmen kimlikleri veya eğitimleri nedeniyle tepki alan öğrenciler sosyal ortamlardan dışlanmaktadır. Niu ve arkadaşları, çalışma bulgularımıza benzer bir biçimde, sosyalleşme ortamlarından sosyo-kültürel ve dini nedenlerle dışlanan öğrencilerin psikolojik sorunlar yaşadığını vurgulamaktadır. Burada, dini giyim ve sembollere yönelik olumsuz ön yargıların öğrencileri sosyal ortamlardan alıkoymasına ek olarak yalnızlık, düşük öz-saygı, akademik başarıyı zayıflattığı ve sosyal kaygı gibi sorunlara yol açtığı bulgusuna ulaşılmıştır.⁹² Solak ve Teközer ise, sosyal dışlanmayı bireylerin sosyalliğinin merkezinde sayılabilecek bir durum olarak görmekte, sosyalleşme ortamlarında dışlanma deneyiminin yaşayan bireylerin fiziksel ve psikolojik iyi olma hallerini ciddi manada etkilediğini vurgulamaktadır.⁹³ Bu bağlamda, öğrencilerin sosyalleşme sürecinde kültürel ve dini nedenlerle yaşadıkları dışlanma deneyimlerinin onların kimlik gelişim süreçleri üzerinde ve sosyalleşme ortamlarına girmelerinde olumsuz etkilere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Sosyal dışlanma olgusu bireylerin toplumun sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarına katılımının belirli gruplar tarafından engellenmesine atıf yaparak geniş bir

⁹² Niu vd. “Social Exclusion and Depression among Undergraduate Students: The Mediating Roles of Rejection Sensitivity and Social Self-efficacy”. *Current Psychology*, 42/1 (2023), 27203.

⁹³ Çağlar Solak – Mert Teközel. “Sosyal Dışlanma Olgusu Üzerine Genel Bir İnceleme”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2019), 309.

yoksunluk ağını kapsamaktadır. Çalışmaya katılan öğrencilerin deneyimledikleri sosyal dışlanma türlerinin geniş etkileri, öğrencilerin sadece kaygı yaşamalarına neden olmamakta, aynı zamanda, ötekileştirici ve yalnızlaştırıcı önyargılı tutumlar ve davranışlardan dolayı toplumsal fırsatlardan diğer öğrenci grupları gibi eşit şekilde yararlanamamalarına yol açmaktadır. Literatürde vurgulanan dışlanmanın çoklu doğası göz önünde bulundurulduğunda, çalışmaya katılan öğrencilerin yaşadıkları dışlanma deneyimleri; dini inançlar, fikirler, eğitim alınan fakülte, giyim, dil vs. gibi sebeplerden dolayı gerçekleşmektedir. Araştırma bulgularına göre, bazı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sadece dış gruplardan değil kendi iç gruplarından da yaşam biçimleri ve dini fikirleri nedeniyle ayrımcılığa maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Öğrenciler dini kimlikleri ve aldıkları eğitim nedeniyle gündelik yaşamın birçok alanında sözlü şiddete uğramaktadır. Ek olarak, öğrencilerin kendi fakültelerinde kültürel farklılıkları, dini fikirleri ve yaşam biçimleri nedeniyle sosyal ilişkileri zedelenmektedir. Bu nedenle öğrenciler, kaygı yaratıcı sorunlarla başa çıkmak için kendi fikirlerini gizleme eğilimine girmekte ya da kendilerini geri plana itmektedir.

Dışlanma, yalnız kalma ve etiketlenme korkuları gibi nedenlerle bireyler, katılmayı istedikleri sosyal grupların değerlerini ve kurallarını ister istemez kabul etmiş gibi görünmek zorunda kalabilmektedir. Öğrenciler, bu bağlamda kendi kimliklerini katılmayı istediği grubun veya grupların kimliği ile paralel olarak değiştirmeye başlamaktadır. Haliyle iç veya dış grup ilişkileri, bireyin kendilerini bağımsız kimlikleri ile değil, katılmayı istedikleri dış grubun kimliği ve değerleriyle kıyaslamak zorunda bırakılmaktadır. Kimlik değerlendirmesi sırasında bireyler eğer olumlu sosyal aidiyet geliştirebilirlerse öteki olmaktan kurtulmakta, aksi durumda karşıt grup tarafından belirli kavramlarla veya sözel simgelerle etiketlenip dışlanmaktadır. Literatürde yer alan sosyal dışlanma ile ilgili teoriler, bu açıdan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin deneyimlerini ve bu deneyimlerin sonuçlarını analiz etmede araştırmacıya güçlü bir alt yapı sunmaktadır. Örneğin, kimlik ve alan teorileri, öğrencilerin dini kimlikleri ve aldıkları eğitim nedeniyle maruz kaldıkları toplumsal dışlanma ve önyargıların onları kimlik bunalımına ittiği gerçeğinden yola çıkarak, öğrencilerin dışlanmaya karşı geliştirdikleri başa çıkma stratejilerini analiz etmeyi kolaylaştırmaktadır. Kimlik teorisine göre, herhangi bir nedenden dolayı dışlanan bireyler sosyal önyargılarla mücadele ederken kendi iç grubuna daha sıkı bağlanmakta ve sosyal dışlanmanın olumsuz etkilerine karşı kendi grubuyla dayanışma içine girmektedir. Araştırma bulgularına göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dışlanma deneyimine karşı aldıkları dışlandıkları sosyal ortamlara katılmama, alanları ile ilgili yanlış bilgiler verme, fikrilerini inandıkları gibi ifade etmeme vs. gibi tedbirler, kimlik teorisinin varsayımlarını destekler niteliktedir. Ayrıca, etiketleme teorisi, bireylerin kişisel inançları ve özellikleri nedeniyle toplumdan belirli kalıp yargılar ve etiketler üretilerek dışlandığını varsaymaktadır. Burada çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu de benzer şekilde “yobaz”, “sapkın”, “x partili”, “imam”, “vaazcı”, “tesettürlü” vs. gibi olumsuz söylemlerle etiketlenip toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmaktadır. Dışlanma teorisine göre, dışlanma deneyimleri, bireyleri sosyal hayata yeniden katılma isteklerinden alıkoymaktadır. Araştırma sonuçlarından anlaşılabilceği gibi öğrenciler, dışlanma teorisinin savlarını da destekler biçimde, yaşadıkları dışlanmalar nedeniyle gündelik yaşam fırsatlarından yararlanmaya karşı

olumsuz tutum sergilemekte ve bu durum onların diğer sosyal grup etkileşimlerinden kendilerini çekmelerine sebep olmaktadır.

Eğitim aldıkları alan nedeniyle ciddi önyargılı eleştirilere maruz kalan bazı öğrenciler, bu tutumlar ve davranışlar karşısında kendilerini sorgulamaya, özgüven kaybına uğrama ve kimlik kargaşası yaşamaktadır. Bu öğrenciler, yaşadıkları kötü tecrübeler nedeniyle kendilerini ait hissetmedikleri ortamlarda dışlanma korkusuyla hareket etmekte ve sosyal aktivitelere girmekten kaçınmaktadır. Dini fikirleri, kültürel farklılıkları ve ilahiyat fakültesinde eğitim almaları çokkültürlü ortamlarda öğrencilerin dışlanma süreçlerini hızlandırmaktadır. Öğrencilerin dışlanma sonucunda tekrardan sosyalleşme isteklerine rağmen yalnızlığa itilmeleri kendi dini kimliklerine daha fazla sarılmalarına neden olmakta hem de sosyal bağlarını tekrardan geliştirme çabaları genel olarak başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Öğrencilerin dini inançları bu başarısızlık karşısında bir savunma mekanizması işlevi görmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin çoğuna yakını siyasi damgalanma ile karşı karşıya kaldıklarını ve bu nedenle belirli toplumsal etkinliklere katılmaktan vazgeçtiklerini ifade etmektedir. Sosyal adaptasyon isteklerine rağmen öğrenciler sosyalleşme sorunları yaşamakta, kılık kıyafet ve çalışmaya katılan bazı unsurlar dolayısıyla dışlanmaktadır. Ayrıca, bazı öğrenciler fikirlerini arkadaş ortamlarında ve derslerde söylemekten çekinmekte, söylediklerinde ise belirli akademisyenler tarafından baskıya uğramaktadır. Okul içindeki dini gruplaşmalar öğrencilerin aidiyet duyguları geliştirmeleri karşısında önemli engellerden biri olarak görünmektedir. Sonuç olarak, sosyal dışlanmanın önlenmesi, öğrencilerin sosyal çevrelerine ve eğitim hayatlarına katılımının daha kapsayıcı ve anlayışlı şekilde desteklenmeleri ile mümkündür. Bu bağlamda, öncelikle üniversitelerin, sonrasında sosyal politika yapımcıların, kent belediyesinin ve sivil toplum kuruluşlarının sosyal dışlanmayı önleyici politikalar geliştirmesi ve buna yönelik etkinlikler düzenlemesi, öğrencilerin toplumsal fırsatlardan eşit düzeyde yararlanmasına ve daha sağlıklı sosyal ilişkiler kurmalarına yardımcı olabilir.

Kaynakça | References

- Allen, Joseph vd. "Observations of Effective Teacher Student Interactions in Secondary School Classrooms: Predicting Student Achievement with the Classroom Assessment Scoring System". *School Psychology Review*, (2013) 42/1, 76-98.
<https://doi.org/10.1080/02796015.2013.12087492>
- Ashmore, Richard D. vd. "An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality." *Psychol Bull* 130/1 (2004), 80-114.
<https://doi.org/10.1037/0033-2909.130.1.80>
- Aydemir, Mine - Bayram Arlı, Nuran. "Öğrencilerde Çok Boyutlu Mükemmeliyetçilik Algısının Benlik Saygısı ve Stres ile İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 252-270. <https://doi.org/10.9779/pauefd.537739>
- Aydın, Nilüfer vd. "Turning to God in the Face of Ostracism: Effects of Social Exclusion on Religiousness". *Personality and Social Psychology Bulletin* 36/6 (2010), 742-753.
<https://doi.org/10.1177/0146167210367491>
- Aygül, Hasan Hüseyin -Gürbüz, Gamze. "Tüketim, Moda ve İslami Giyim Açısından Tesettürlü/Türbanlı Öğrenciler: Akdeniz Üniversitesi Örneği". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 15/56 (2019), 161-210.
- Ayla Açıkgöz, vd. "Sağlık Alanında Öğrenim Gören Üniversite Birinci Sınıf Öğrencilerinde Sosyal Görünüş Kaygısını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Gözlemsel Araştırma". *Pamukkale Medical Journal*. 15/2 (2021), 319-330.
<https://dx.doi.org/10.31362/patd.963395>
- Beyer, Heiko. "The Prevalence of Identity Among Religious Minorities in Different Human Rights Environments". *The International Journal of Human Rights* 28/1 (2024), 45-68.
<https://doi.org/10.1080/13642987.2023.2227111>
- Biernacki, Patrick - Waldorf, Dan. "Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling". *Sociological Methods & Research* 10/2 (1981), 141-163.
<https://doi.org/10.1177/004912418101000205>
- Birekul, Mehmet. "Identity and Social Othering: A Case Study on Youth in Turkey". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4/2 (2020), 118-127.
<http://dx.doi.org/10.51117/metder.2020.1>
- Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006), 77-101.
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>
- Ramazan Bulut. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 359-395. <https://doi.org/10.33415/daad.651281>
- Burke, Peter J. "Identities and Social Structure: The 2003 Cooley-Mead Award Address". *Social Psychology Quarterly* 67/1 (2004), 5-15.
- Burris, Christopher T. vd. "What a Friend": Loneliness as a Motivator of Intrinsic Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 326-334.
- Canpolat, Murat. "Lise Öğrencilerinin Okul Kıyafeti Tercihleri ve Bunların Okuldaki Yansımaları". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2021), 1317-1351.
<https://doi.org/10.17679/inuefd.972880>

- Ceylan Çapar, Meral - Ceylan, Müyesser. “Durum Çalışması ve Olgubilim Desenlerinin Karşılaştırılması” . *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 295-312. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227359>
- Chatters, Linda vd. “African American Religious Participation: A Multi-Sample Comparison” . *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/1 (1999), 132-145. <https://doi.org/10.2307/1387589>
- Chew, Keng Sheng vd. “Socio-Cultural and Religious Influences During Menstruation Among University Students” , *Research Square*, 1/1 (2020), 1-15. <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-32211/v1>
- Coleman, Major. “Job Skill and Black Male Wage Discrimination” . *Social Science Quarterly* 84/4 (2003), 892-906. <https://doi.org/10.1046/j.0038-4941.2003.08404007.x>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Creswell, John W. - Miller, Dana L. “Determining Validity in Qualitative Inquiry” . *Theory Into Practice* 39/3 (2000), 124-130. https://doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2
- Çelikkaleli, Öner - Tümtaş, Mim Sertaç. “Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Dışlanma ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Sosyal Yabancılaşmanın Aracı Rolü” . *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43/1, (2017) 155-175. <https://doi.org/10.21764/efd.14945>
- De Haan, Arjan. “Social Exclusion: Enriching the Understanding of Deprivation” . *Studies in Social and Political Thought* 2/2 (2000), 22-40.
- Dere, İlker - Demirci, Emine. “Türkiye’de Göçmen Öğrencilerin Eğitimde Karşılaştıkları Sorunlar” . *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2023), 108-135. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1239654>
- Diana Raufelder vd. “Do Belonging and Social Exclusion at School Affect Structural Brain Development During Adolescence?” . *Child Development* 92/6 (2021), 2213-2223. <https://doi.org/10.1111/cdev.13613>
- Dimitrova, Diana. “On Otherism and Othering: an Introduction” . *The Other in South Asian Religion, Literature and Film Perspectives on Otherism and Otherness*. ed. Diana Dimitrova. 184. London: Routledge, 2018
- Dovidio, John - Gaertner, Samuel. “On the Nature of Contemporary Prejudice: The Causes, Consequences, and Challenges of Aversive Racism.” *Advances in Experimental Social Psychology*. 36/1-52. London: Elsevier Academic Press, 2004.
- Dulin, Patrick L. “Social Support as a Moderator of the Relationship Between Religious Participation and Psychological Distress in a Sample of Community Dwelling Older Adults” . *Mental Health, Religion & Culture* 8/2 (2005), 81-86. <https://doi.org/10.1080/13674670410001681492>
- Eisenberger, Naomi vd. “Does Rejection Hurt? An fMRI Study of Social Exclusion” . *Science (New York, N.Y.)* 302 (2003), 290-292. <https://doi.org/10.1126/science.1089134>
- Göktaş, Erkan - Kaya, Metin. “The Effects of Teacher Relationships on Student Academic Achievement: A Second Order Meta-Analysis” . *Participatory Educational Research* , 10/1 (2023), 275-289. <https://doi.org/10.17275/per.23.15.10.1>
- ESOGU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi. Erişim 10 Haziran 2024. https://oaidb.esogu.edu.tr/Storage/OgrenciIsleri/Uploads/ESOG%C3%9C-2024-N%C4%B0SAN-OGRENCI_SAYILARI-TOPLAM.pdf

- Esra Kayman vd., “Intörn Hemşirelik Öğrencilerinin Olumsuz Çocukluk Deneyimleri ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişki” , *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/2 (2021), 177-185, <https://doi.org/10.46237/amusbfd.773826>
- Gaertner, Lowell vd. “When Rejection by One Fosters Aggression Against Many: Multiple-Victim Aggression as a Consequence of Social Rejection and Perceived Groupness” . *J Exp Soc Psychol* 44/4 (2008), 958-970. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2008.02.004>
- Geng-feng Niu vd. “Social Exclusion and Depression among Undergraduate Students: The Mediating Roles of Rejection Sensitivity and Social Self-efficacy” . *Current Psychology*, 42, 24198-24207 (2023), <https://doi.org/10.1007/s12144-022-03318-1>
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. NJ: Prentice-Hall, 1963.
- Gül, Meryem - Sasman Kayılı, Derya. “Türkiye’deki Suriyeli Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Dışlanma Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma” . *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/3 (2020), 985-1007. <https://doi.org/10.33417/tsh.688774>
- Hatun, Osman - Ekşi, Fisun. Investigation of the Relationships Between Values, Ostracism and Peer Pressure among High School Students. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/4 (2020), 1689-1699. <https://doi.org/10.24106/kefedergi.4186>
- Dahlqvist, Heléne Zetterström vd. “Dimensions of Peer Sexual Harassment Victimization and Depressive Symptoms in Adolescence: A Longitudinal Cross-Lagged Study in a Swedish Sample” . *Journal of Youth and Adolescence*, 45/5 (2016), 858-873. <https://doi.org/10.1007/s10964-016-0446-x>
- Hitti, Aline vd. “Social Exclusion and Culture: The Role of Group Norms, Group Identity and Fairness” . *Anales de Psicologia* 27/3 (2011), 587-599.
- Hopyar, Zehra. (2024). “Geri Dönüş Motivasyonu Olarak ‘Önyargı ve Ayrımcılık’: Almanya’dan Dönen ‘Nitelikli’ Türkler” . *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1, (2024), 403-422. <https://doi.org/10.11616/asbi.1398614>
- Huotari, Rosa. “Social Exclusion as Spiritual Inclusion: Collective Identity-Making and Urban Theology in Faith-Based Food Assistance in Finland” . *Journal of Empirical Theology* 36/1 (2023), 99-126. <https://doi.org/10.1163/15709256-20231142>
- İbn Haldun. Abdurrahman. *Mukaddime*. Ankara: MEB Yayınları, 1990.
- Işık, Zehra. “Bir Öteki Olarak İmam Hatiplilerin Öteki Algısı ve Ötekine Yönelik Tutumları” . *Değerler Eğitimi Dergisi* 20/43 (2022), 65-103. <https://doi.org/10.34234/ded.1035829>
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. London: Routledge, 3. Basım, 2008.
- Kahan, Sabah. “Social Exclusion of Muslims in India and Britain” . *Journal of Social Inclusion Studies* 6/1 (2020), 56-70. <https://doi.org/10.1177/2394481120944770>
- Kalebaşı, Adem. “Okul Sosyal Hizmeti Bağlamında Uluslararası Öğrencilerin Okula Uyum ve Akademik Başarıları Etkileyen Faktörler” . *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)* 9/82 (2022), 767-779. <https://doi.org/10.26450/jshsr.3054>
- Killen, Melanie vd. “Japanese and American Children’s Evaluations of Peer Exclusion, Tolerance of Differences, and Prescriptions for Conformity” . *Child development* 73 (2002), 1788-1802. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.t01-1-00506>
- Kirkpatrick, Lee A. “An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion” . *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 3-28. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0201_2

- Kuckartz, Udo. *Qualitative Text Analysis: A Guide to Methods; Using Software*. UK: SAGE Publications Ltd, 2014. <https://doi.org/10.4135/9781446288719>
- Lenoir, Rene. *Les Exclus: Un Français sur Dix*. Paris: Seuil, 1974.
- Levitas, Ruth vd. *The Multi-Dimensional Analysis of Social Exclusion*. Bristol: Department for Communities and Local Government, 2005.
- Lincoln, Yvonna - Egon, G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. UK: SAGE Publications, 1985.
- Maner, Jon vd. "Does Social Exclusion Motivate Interpersonal Reconnection? Resolving the Porcupine Problem" . *J Pers Soc Psychol* 92/1 (2007), 42-55. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.92.1.42>
- Mete, Mahmut. (2023). "Sosyal Kimlik Teorisi ve Göçmen Kimliğinin Ötekileştirilmesi Süreci: Stereotipleştirmeye Yönelik Psikopolitik Bir Analiz" . *Akademik İncelemeler Dergisi* 18/2 (2023), 470-489. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.1323189>
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. California: Jossey-Bass, 2009.
- Millar, Jane. "Social Exclusion and Social Policy Research: Defining Exclusion" . *Multidisciplinary Handbook of Social Exclusion Research*. ed. Dominic Abrams. 1-15. New York: John Wiley & Sons, 2007. <https://doi.org/10.1002/9780470773178.ch1>
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri (1-2 Takım)*. ed. Ertan Akkaş, çev. Özlem Akkaya. Siyasal Kitabevi, 2022.
- Nieuwenhuis, Marlon vd. "Accounting for Unequal Access to Higher Education: The Role of Social Identity Factors" . *Group Processes & Intergroup Relations* 22/3 (2019), 371-389. <https://doi.org/10.1177/1368430219829824>
- Mehmet Salih Ökten, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medyada Kimlik İnşasına Yönelik Ölçek Geliştirme Çalışması" , *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2024), 93-101, <https://doi.org/10.32329/uad.1465536>
- Omolayo, Anjorin - Busari, Jamiu. "Unpacking the Social Constructs of Discrimination, Othering, and Belonging in Medical Schools" , *Teaching and Learning in Medicine* 36/5 (2024), 660-668. <https://doi.org/10.1080/10401334.2023.2230211>
- Özcan, Zeynep. "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" . *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>
- Rao, Yagati Chinna - Karakoti, Sudhakara. *Exclusion and Discrimination: Concepts, Perspectives and Challenges*. New Delhi: Kanishka Publishers, 2010.
- Room, G. J. "Social Exclusion, Solidarity and the Challenge of Globalization" . *International Journal of Social Welfare* 8/3 (1999), 166-174. <https://doi.org/10.1111/1468-2397.00080>
- Rutland, Adam vd. "A New Social-Cognitive Developmental Perspective on Prejudice: The Interplay Between Morality and Group Identity" . *Perspectives on Psychological Science* 5/3 (2010), 279-291. <https://doi.org/10.1177/1745691610369468>
- Schaafsma, Juliette - Williams, Kipling D. "Exclusion, Intergroup Hostility, and Religious Fundamentalism" . *Journal of Experimental Social Psychology* 48/4 (2012), 829-837. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2012.02.015>

- Smith, Rebecca vd. "Students' Perceptions of the Effect of Social Media Ostracism on Wellbeing" . *Computers in Human Behavior* 68 (2017), 276-285.
<https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.11.041>
- Solak, Çağlar -Teközel, Mert. "Sosyal Dışlanma Olgusu Üzerine Genel Bir İnceleme" . *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2019), 293-315.
<https://doi.org/10.18026/cbayarsos.585260>
- Tajfel, Henri - Turner, John C. *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*. New York, NY, US: Psychology Press, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- Tajfel, Henry - Turner, John. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict" . *The Social Psychology of Intergroup Relations*. ed. William Austin - Stephen Worchel. 33-37. Monterey: Brooks/Cole, 1979.
- Tangenberg, Kathleen M. "Linking Feminist Social Work and Feminist Theology in Light of Faith-Based Service Initiatives" . *Affilia* 18/4 (2003), 379-394.
<https://doi.org/10.1177/0886109903257547>
- Torres-Zaragoza, Lucía - Llorent-Bedmar, Vicente . "Barriers to Inclusion of Muslim Migrant Students in Western Schools: A Systematic Review, *International Journal of Educational Research*, 125/102363 (2024), 1-15.
<https://doi.org/10.1016/j.ijer.2024.102363>
- Twenge, Jean vd. "Social Exclusion Decreases Prosocial Behavior" . *Journal of Personality and Social Psychology* 92/1 (2007), 56-66. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.92.1.56>
- Vreeze, Jort de vd. "Neither Fish nor Fowl: A Perceived Mismatch in Norms and Values Between Oneself, Other Students, and People Back Home Undermines Adaptation to University" . *British Journal of Social Psychology* 57/3 (2018), 684-702.
<https://doi.org/10.1111/bjso.12253>
- Xu, Wen - Zammit, Katina. "Applying Thematic Analysis to Education: A Hybrid Approach to Interpreting Data in Practitioner Research" . *International Journal of Qualitative Methods* 19/1 (2020), 1-9. <https://doi.org/10.1177/1609406920918810>
- Yanping Jia- Huiting Yan. "The Mediating Effect of Self-control Between College Students' Social Exclusion and Fear of Missing Out" . *Proceedings of the 2023 International Conference on Applied Psychology and Modern Education (ICAPME 2023)*. 175-182. Paris: Atlantis Press, 2023. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-158-6_24
- Yenihan, Bora vd. "Farklı Şehirlerden Gelen Üniversite Öğrencilerinin Yaşadıkları Sorunlar ve Sosyal Dışlanma İlişkisi: Kırklareli Üniversitesi'nde Nitel Bir Araştırma" . *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/1 (2020), 69-83.
- Yılmaz, Cansu - Çiftçi Houghton, Esra Esen. "Öğrencilerin Gözünden Sosyalleşme Alanları: Aidiyet Hissi ve Psikolojik İyi Oluşun Anahtarı" . *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2024), 79-104. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1321510>



Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma: Güncel Araştırma Eğilimleri, Ortak Noktalar ve Farklı Yaklaşımlar (2012-2022)

Fatma Betül Altıntaş

0000-0002-9814-5472

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ror.org/05j1qpr59

betul.altintas@medeniyet.edu.tr

Öz

Hadislerle ilgili müstakil çalışma yaparak Batı dünyasının ilgisini siyer çalışmalarından hadise doğru çeviren Goldziher (öl. 1921) ile, hadisle ilgili tartışmalar hadislerin güvenilirliği sorununa yoğunlaşmıştır. Son dönemlerde, oryantalizmin merkezini teşkil eden hadislerin güvenilirliğine yönelik tartışmaların değişen anlam/yorum teorileri ile sosyal, siyasi, kültürel, tarihsel ve felsefi şartlar sebebiyle yerini büyük oranda metinlerin anlamlandırılması konusuna bıraktığı zaman zaman iddia edilmektedir. Batı'da gerçekleştirilen güncel hadis çalışmalarının genel karakteristiğini analiz etme konusundaki en önemli engel, oryantalistik tartışmaların ve literatürün takibinde - bireysel bazı çabalar hariç- ciddi boşlukların var olmasıdır. Bu boşluklar, son dönemdeki hadis çalışmalarında herhangi bir eğilim farklılaşması olup olmadığını anlamayı ve böyle bir farklılaşma varsa bunların arka planında yer alan mekanizmaların değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Bu çalışma, Batı'da gerçekleştirilen güncel hadis çalışmalarının son on yıldaki eğilim ve karakteristiğine odaklanmaktadır. Çalışmanın amacı, 2012-2022 yılları arasında Avrupa ve Amerika merkezli olarak yayınlanan WoS ve Scopus indeksleriyle bunlar dışındaki alan indekslerinde taranan akademik dergilerde hadis alanında yayınlanmış özgün makalelere içerik ve metin analizi uygulayarak son on yılda Batı'da yapılmış hadis çalışmalarındaki eğilimleri ortaya koymak ve varsa bunların öncekilerden farklılıklarını yorumlamaktır. Çalışmada amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak son on yılda, hadis alanında Avrupa ve Amerika merkezli dergilerde yayınlanmış tüm makaleler anahtar kelimeleri, özetleri ve gerekirse içerikleri dikkate alınarak taranmıştır. Bu kapsamda tespit edilen makaleler öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizinin tamamlanmasının ardından makalelerin metin analizi için Voyant Tools adlı program kullanılmıştır. Bu çalışma, Batı'da son on yılda kaleme alınmış metinler üzerinden içerik ve metin analizi kullanılarak eğilim tespiti yapan ulusal ve uluslararası akademideki ilk çalışmadır.

Anahtar Kelimeler

Hadis; Oryantalizm; Batı'da Hadis Çalışmaları; İçerik Analizi; Metin Analizi; Eğilim; Dijital Beşerî Bilimler

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Batı'da gerçekleştirilen güncel hadis çalışmalarının son on yıldaki eğilim ve karakteristiğine odaklanmaktadır.
- Çalışmada, 2012-2022 yılları arasında Avrupa ve Amerika merkezli olarak yayınlanan ve akademik indekslerde taranan dergilerde hadis alanında yayınlanmış özgün makalelere içerik ve metin analizi uygulanmıştır.
- Çalışma neticesinde 2012-2022 yılları arasında Avrupa ve Amerika merkezli süreli yayınlar göz önünde bulundurulduğunda, temel iddialar, tartışmalar, yöntemler ve eğilimler noktasında, tümünden bir eğilim farklılaşmasının görülmediği söylenebilir.
- Son on yılda süreli yayınlarda hadislerle ilgili güvenilirlik konusu ile birlikte birçok konuda makale yazılmış ve bu anlamda konu çeşitliliği oluşmuştur.
- Son on yılda makale yayınlayan Müslüman akademisyen sayısı önceki yıllara göre artmış olsa da Batıda son on yılda yayınlanan çalışmalardaki eğilimlerin oluşumunda, modern İslâm dünyasının etkisi çok kısıtlı düzeydedir.

Atıf Bilgisi

Altıntaş, Fatma Betül. "Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma: Güncel Araştırma Eğilimleri, Ortak Noktalar ve Farklı Yaklaşımlar (2012-2022)". *Eskiye*ni 56 (Mart 2025), 189-218. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1567638>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	15 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Şubat 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Bu makale, 222K230 nolu proje kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenedergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



Current Trends, Changeables and Constants in Hadith-Related Studies in the West - A Research on Academic Periodicals (2012-2022)

Fatma Betül Altıntaş

0000-0002-9814-5472

Istanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, İstanbul, Türkiye

[ror.org/05j1qpr59](https://orcid.org/05j1qpr59)

betul.altintas@medeniyet.edu.tr

Abstract

In the 19th century, with Goldziher (d.1921), who drew the attention of the Western world from Siyar studies to hadith by through an independent study, the debates on hadith have focused on the question of the reliability of hadiths. Recently, it has been argued that due to changing theories of meaning and social, political, cultural, historical, and philosophical conditions, the debates on the reliability of hadiths, which are at the centre of Western Orientalism, have largely given away to the meaning and the interpretation of the texts. The main obstacle in analyzing the general characteristics of recent hadith studies in the West is the existence of serious gaps in the tracking of orientalist debates and literature - apart from some individual efforts. These gaps make it difficult to understand whether there is a differentiation of trends in recent hadith studies and if so, to evaluate the mechanisms behind it. Both the graduate courses and the materials used in these courses are mostly based on the orientalist claims which centred on the issue of reliability. This paper focuses on the trend and characteristics of contemporary hadith studies carried out in the West over the last decade. To this end, content and textual analysis methods are applied to the articles published in the field of hadith published in academic journals, published in Europe and America between 2012 and 2022, and indexed by WoS, Scopus, and other subject indexes. The aim is to identify trends in hadith studies and to understand the reasons behind these trends. In this study, articles were identified using the non-probabilistic sampling method recommended in qualitative research. To identify all the articles published in European and American journals in the field of hadith studies were scanned by considering their keywords, abstracts, and, if necessary, their contents. The articles identified in this way were subjected to content analysis using qualitative research methods. Following the content analysis, Voyant Tools was used for the textual analysis of the articles. This paper is the first study in national and international academia using content and text analysis on texts written in the West in the last ten years.

Keywords

Hadith; Orientalism; Hadith Studies in the West; Content Analysis; Textual Analysis; Trend; Digital Humanities

Highlights

- This study focuses on the trends and characteristics of contemporary hadith studies conducted in the West over the last decade.
- The study applies content and textual analysis to original articles published in academically indexed journals, mainly in Europe and America, between 2012 and 2022 in the field of hadith.
- As a result of the study, it can be stated that there has been no significant trend differentiation in terms of basis claims, discussions, methods, and trends in journals centered in Europe and America between 2012 and 2022.
- Over the past decade, a number of articles have been written in periodicals on various topics related to hadith, in addition to the issue of reliability, leading to a diversification of topics.
- Although the number of Muslim scholars publishing articles has increased in the last decade compared to previous years, the influence of the modern Islamic world on the formation of trends in studies published in the West during this period has been very limited.

Citation

Altıntaş, Fatma Betül. "Current Trends, Changeables and Constants in Hadith-Related Studies in the West -A Research on Academic Periodicals (2012-2022)". *Eskiyeni* 56 (March 2024), 189-218. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1567638>

Article Information

<i>Date of submission</i>	15 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	08 February 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	This article is supported by TÜBİTAK as part of 222K230 numbered project.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Oryantalizm; din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet şeklinde tanımlanabilir.¹ Bir gelenek olması anlamında oryantalizmin tarihi, Aydınlanma dönemine kadar götürülebilir.² Akademik bir disiplin olarak İslâm araştırmalarının geçmişi ise, Avrupa için 18. yüzyıla, Amerika için 19. yüzyılın ilk yarısına uzanır. Oryantalizmin 18. yüzyılda akademik anlamda özellikle Avrupa merkezli olarak ortaya çıkışı ile, İslâm geleneğinin sürekliliğini sağlayan ve koruyan bir mekanizma olarak da kabul edilebilecek hadisler³ ve hadis araştırmaları Batı akademisinde de ilgi görmüştür.

Batı'da hadislerin güvenilirliği ve tarihlendirilmesi sorunu etrafında dönen iddialar, 20. yüzyılda Batı'da⁴ yapılan hadis çalışmalarına genel rengini vermiştir. Batı dünyasında, hadise dair çalışmalar günümüzde halen sürmektedir. Bu çalışmalarda kullanılan yöntemler, benimsenen ön kabuller ve ulaşılan sonuçlar akademi dünyası ile genellikle İngilizce metinler aracılığıyla paylaşılmaya devam edilmektedir. Son dönemde yapılan akademik çalışmaların ise genel olarak, hadis araştırmalarının Batı'da ilk başladığı dönemden farklı olarak değişen anlam/yorum teorileri ile sosyal, siyasi, kültürel, tarihsel ve felsefi şartlar sebebiyle hadislerin güvenilirliği sorununa daha az odaklandığı zaman zaman dile getirilmektedir. Türkiye'de Batı'da üretilen güncel hadis çalışmalarının genel karakteristiğini analiz etme konusundaki en önemli engel, tartışmaların ve literatürün takibindeki eksikliklerdir. Bu eksiklik, Batı'da son dönemdeki hadis çalışmalarının durumunu ve çalışmalarda herhangi bir eğilim farklılaşması olup olmadığını anlamayı güçleştirmektedir. Batı'da 21. yüzyılın başından itibaren özellikle hadis alanındaki yayınlar içerisinde dile getirilen iddia, yöntem ve eğilimlerin süreli yayınlar üzerinden incelenmesi, bu çalışmanın⁵ ana hedefini teşkil etmektedir.

1. Literatür Özeti

Batı'da yapılan hadis çalışmalarındaki genel eğilimler üzerine çeşitli analizler gerçekleştirilmiş ve elde edilen bulgular hem İngilizce hem de Türkçe araştırmalarda yer almıştır. Bu anlamda dile getirilebilecek en erken çalışmalardan birisi⁶ A. Kevin Reinhart'a aittir. Reinhart, Juynboll'un *Encyclopedia of Canonical Hadith*; Jonathan Brown'un *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim ve Hadith*; Şentürk'ün *Narrative Social Structure* ve Aisha Y. Musa'nın *Hadith as Scripture* adlı çalışmalarını değerlendirdiği makalesinde, hadislerle ilgili çalışmaların sıhhat sorununu geride bıraktığı üzerinde durmaktadır.⁷

¹ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428.

² Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 66-67.

³ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevkedemeyen Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 19.

⁴ Burada Batı ile kastımız Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinden özellikle ABD ve Kanada'dır.

⁵ Bu çalışma, 3501 Kariyer geliştirme programı çerçevesinde 222K230 numaralı TÜBİTAK projesinin çıktılarından birisidir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunarım. Desteklerini esirgemeyen proje araştırmacısı Dr. Tuğçe Günaydın'a ve bursiyerler Rahime Karayığit, Arş. Gör. Musa Eşit ve Arş. Gör. Taha Rıdvan Akay'a teşekkür ediyorum.

⁶ A. Kevin Reinhart, "Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century", *Journal of the American Oriental Society* 130/3 (2010), 413-444.

⁷ Reinhart, "Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century", 413.

Makale, yazıldığı döneme kadarki süreçte hadis çalışmalarında görülen eğilimlere dair fikir verse de incelediği kitap sayısının gayet kısıtlı olması ve makalenin yayınlanma tarihi (2010) nedeniyle güncel tartışmaları -tam anlamıyla- görmeye imkân sağlamamaktadır. Batı'daki hadis çalışmalarının eğilimlerine dair Türkçe literatürde, akla gelen ilk çalışma 2019'da Fatma Kızıl tarafından yazılmıştır.⁸ Kızıl, bu çalışmasında oryantlizmin başlangıcından itibaren tarihî serüvenini resmetmiştir. Çalışma boyunca, ayrıntılı ve tasviri biçimde 18. yüzyıldan başlanarak paradigma içindeki ortak kabullere, iddialara ve eğilimlere yer verilerek bunları dile getiren isimlere ve eserlerine de ayrı ayrı değinilmiştir. Kızıl, oryantlizmin başlangıcından günümüze kadar ulaşan eğilimlerin panoramik bir resmini ortaya koymaktadır. Makalede özellikle son 20 yıldaki çalışmalara ağırlık verildiği ifade edilmiştir. Fakat son 20 yıl kapsamında değerlendirilen çalışmaların çoğunlukla 2000'li yılların başında yapıldığını söylemek mümkündür. Daniel Brown'un 2020 yılında kaleme aldığı *Western Hadith Studies*⁹ başlıklı kitap bölümü de -Kızıl'ın çalışmasına benzer şekilde- başlangıçtan bugüne, belli isimlere referansla hadis çalışmalarının geçirdiği serüven, kullanılan yöntemler ve iddiaları göstermektedir. Brown, Batı'da hadislerle ilgili yapılan tartışmaların artık hadislerin güvenilirliği ve sıhhati sorununa takılıp kalmak yerine metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına daha çok önem verildiğine dair yorumda bulunsa da çalışmada bu iddiayı ispat edecek herhangi bir somut veri yoktur. Altıntaş ise, 2020 yılında yayınlanan *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* başlıklı kitabında, birçok oryantlistin yöntem olarak tercih ettiği kaynak, form, redaksiyon ve rivayet tenkidi metotlarının uygulandığı çalışmalara yer vermektedir. Yazar, son dönemlerde yapılan çalışmalarda tarihsel eleştiri yöntemlerinin yerini edebi eleştiri yöntemlerine bırakmaya başladığını ifade etmektedir. Bununla birlikte eser, tarihsel eleştiri yöntemlerinin doğrudan uygulandığı ve birçoğu 20. yüzyılda yapılmış çalışmalara odaklanmıştır ve yazarın iddiasını ispat edecek empirik bir veri içermemektedir. Anlatıbilimin hadis ile ilişkisine dair çalışmasında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da oryantlistler tarafından hadis metinlerine uygulanan edebî tenkid metotlarını da inceleyen Çamur, bu metotların kullanıldığı çalışmalarda zaman zaman rivayetlerin sıhhati kimi zaman ise anlam dünyası hakkında tespitlerde bulduklarını vurgular. Çamur; E. Stetter, S. Leder, D. Beaumont, S. Günther, S. Sperl, ve M. Speight gibi isimlerin edebi tenkidi hatırlatan uygulamalarının bir yandan önceki dönemlerde gerçekleştirilen oryantlist çalışmalardan diğer yandan da post modern tüm-kurgusal öğretilerinden beslendiğini ve bu yöntemlerin uygulandığı bazı metinlerde hadisin ihtiva ettiği tarihi ve teolojik/metafizik gerçekliğin buharlaştı(rıldı)ğın ifade etmektedir.¹⁰

2023 yılında Mohammad Gharaibeh editörlüğünde kaleme alınan *Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections* başlıklı kitap da burada dile getirilmesi gereken bir çalışmadır. Hadislerin güvenilirliği sorununun ötesinde olduğu düşünülen konulara odaklanmış on iki metinden oluşan bu kitabın giriş kısmında

⁸ Fatma Kızıl, "Oryantlistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.

⁹ Daniel Brown, "Western Hadith Studies", *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, (USA: John Wiley & Sons Ltd, 2020), 39-57.

¹⁰ Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025), 149.

Goldziher, Schacht ve Juynboll ile hadislerin güvenilirliği etrafında şekillenen tartışmalar hatırlatılmış ve bir asırdan fazla süredir hadislerle ilgili çalışmaların odak noktasının hadislerin sıhhati meselesi olduğu ifade edilmiştir. Ardından bu yaklaşıma karşı, sıhhat sorununu “sözde bir sorun” olarak tanımlayan Wael Hallaq’ın görüşleri ele alınmış, *Isnad cum Matn* analiziyle bu tartışmaya katkı sağlayarak hadislerin (bu konudaki şüpheli isimlerin iddialarının aksine) yedinci ve sekizinci yüzyıla tarihlenebildiğini iddia eden Harald Motzki’nin (öl. 2019) yanı sıra, Gregor Schoeler ve bu yöntemi kullanmış diğer isimlerin iddiaları üzerinde durulmuştur. Daha sonra, hadislerin sıhhatini merkeze alan yaklaşımların (bazı olumlu yönleri barındırsa da) hadis araştırmaları açısından sınırlayıcı olan yönlerine değinilmiştir. Bu sınırlayıcı yönlerden ilki birçok hadis derlemesi, koleksiyonu, biyografik kaynaklar ve hadis ilimlerine dair eserlerin yazarları, muhatapları, (özellikle gelecekte gördükleri) işlevleri ve tasnifat türlerine dair yeterince çalışmanın gerçekleşmemiş olmasını içerir. Burada vurgulanan fikir, hadis kitaplarının basit birer hadis deposu olarak görülmesinden ziyade, bu metinlerdeki farklı yönler (mesela bu metinlerin kompozisyonuna, derleme yapısına, hadis seçimlerine vb.) dair çalışmaların yapılması gerektiğidir. Yalnızca güvenilirlik tartışmalarına takılmanın ket vuracağı bir diğer yön ise hadisle ilgili yapılan çalışmaların daha çok İslâm’ın ilk dönemlerine odaklanma eğilime sahip olmasıdır. Bu durum, erken dönem haricindeki birçok kıymetli çalışma odağını gölgede bırakabilir. Yine sadece güvenilirlik sorununa takılmak, hadisin sosyal, kültürel ve teolojik işlevlerini görünmez hale getirme potansiyeline sahiptir. Bu sınırlılıklara vurgu yapıldıktan sonra bu eserin hadislerin güvenilirlik sorununu bir kenara bırakarak farklı yönlerini ön plana çıkarmaya çalıştığı üzerinde durulmaktadır. Bu açıdan kitaptaki bölümlerde hadis derlemelerinin az çalışılmış türleri, hadis materyaline farklı yaklaşımlar, erken dönem haricinde (Memlük ve Eyyübî dönemleri gibi) farklı dönemlerde yazılmış farklı hadis çalışmaları, hadis alanındaki el yazmaları, farklı mimari eserler üzerinde yer alan hadis yazıtları gibi konular üzerinde durulmaktadır. Editör, bu eserde yer alan ve hadisle alakalı sıhhat tartışmalarının ötesinde yer alan bu çalışmaların bir başlangıç noktası teşkil edebileceğini ifade ederek Osmanlı dönemi hadis ilmi, Kuzey Afrika ve Hindistan bölgeleri, Safeviler dönemi ve Şîî alimlerin hadislere yaklaşımı gibi daha pek çok konuda çalışmaya ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Tüm bu çalışma türleri Gharaibeh’e göre, hadis literatürüne daha geniş bir anlayışa doğru adım atma çabasını göstermektedir.¹¹

2. Araştırmanın Problemi, Önemi ve Sınırlılıkları

Batı’da hadis araştırmaları kapsamında müstakil bir eser vermese de hadisle ilgili çalışmalar yapan ilk isim hadislere güvensizlik noktasında ilk iddiaları da dile getiren Alois Sprenger’dir (öl. 1893). Ardından, hadis alanında müstakil eser veren Ignaz Goldziher (öl. 1921), hadis metinlerine *Kitab-ı Mukaddes* tenkid yöntemlerini uygulamıştır. Goldziher’den devraldığı mirası hukukî içerikli rivayetlere uygulayan Joseph Schacht (öl. 1969) ile birlikte hadislerin tarihlendirilmesi ve güvenilirliği sorunu hadis tartışmalarında odak noktası haline gelmiştir. Michael Cook ve Patricia Crone (öl. 2015) örneklerindeki gibi daha radikal fikirlere sahip isimler tartışmalara zaman zaman

¹¹ Mohammad Gharaibeh, “Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections”, *Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections* (Brill, 2023), 1-19.

dahil olmuşsa da kategorik güvensizlik kadar rivayetlerin hem sened hem de metinleri göz önünde bulundurularak teker teker ele alınması gerektiğini veya hem isnad hem de metnin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Harald Motzki (öl. 2019) gibi oryantalistler de bulunmuştur. Farklı uçlara evrilmekle birlikte, ana akım oryantalist gelenek (yöntem ve yaklaşımda bazı revizyonlara rağmen) nesilden nesile aktarılmaya devam etmiştir.¹²

Rivayetlerin güvenilirliği etrafında süregelen tartışmaların son dönemlerde geri plana itildiği, zaman zaman dile getirilen bir iddia olarak öne çıkmaktadır.¹³ Türkiye'deki oryantalizm çalışmalarının ise ağırlıklı olarak Goldziher, Schacht ve Juynboll (öl. 2010) gibi isimler ve onların teorileri etrafında şekillendiği bilinmektedir. Bu durum, Türkiye akademisi açısından, belli bir asla bağlı olmakla birlikte ilerlemeye devam eden oryantalist geleneğin sadece belli bir dönemindeki iddialarına takılıp kalan bir yaklaşıma sebep olmaktadır. Bazı ön kabullerin ve yabancı dil yetersizliğinin de etkisiyle güncel uluslararası çalışmaların takibindeki güçlük, Batı'daki iddia, yöntem ve eğilimlerin 18-19. yüzyıldaki ana çizgiden büyük ölçüde sapmadan sürdüğü düşüncesini pekiştirmektedir. Bununla birlikte, bu sürekliliğin değişime uğrayıp uğramadığı, uğradiysa hangi alanlarda değişim gösterdiği, tartışılması gereken önemli bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Güncel çalışmaların takibini gerektiren bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışmada, 2012-2022 yılları arasında yayınlanmış 172 makale tespit edilmiş, incelenmiş ve buralardaki eğilimler üzerinde durulmuştur.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, **nitel araştırma**¹⁴ modeli kullanılmıştır. Çalışmada, bilgiye sahip olduğu düşünülen kaynakların derinlemesine çalışılmasına olanak sağlaması ve pek çok durumda olgu ve olayların keşfedilip açıklanmasında yararı olması nedeniyle amaçlı örnekleme yöntemlerinden "ölçüt örnekleme" tercih edilmiştir.¹⁵ Bu araştırmanın örneklemini 2012-2022 yılları arasında Avrupa ve Amerika merkezli olarak çeşitli akademik alan indekslerinde taranan akademik dergilerde yayınlanmış İngilizce makaleler oluşturmuştur. Bu kapsamda, Amerika veya Avrupa merkezli olarak yayınlanan 111 dergi, her bir derginin kendi internet sitesindeki arşivler ile genel makale tarama siteleri kullanılarak taranmıştır. Bu makaleler içerisinde hadis konularıyla ilişkili olabilecek 172 adet makale¹⁶ tespit edilmiştir. Çalışmaların hadis alanına dair olduğunu kesinleştirmek

¹² Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 291; Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.

¹³ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 189; Reinhart, "Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty-First Century", 413.

¹⁴ Nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır. Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 35.

¹⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 82.

¹⁶ Çalışmanın odak noktası, yılda iki kere veya daha sık yayınlanan süreli akademik yayınlardır. Projede yalnızca makaleler taranmış; kitap tanıtımları, mektup ve not türünden yayınlar temsil gücü makalelere göre daha düşük olduğu için kapsam dışı bırakılmıştır.

için çalışmanın anahtar kelimelerinden ve özetlerinden, aynı zamanda içeriklerinden istifade edilmiştir.¹⁷

Bu araştırmada süreli yayınların tercih edilmesinin birçok nedeni vardır. Bilindiği gibi oryantalizmin kurumsallaşmasına üniversitede açılan bölümler, yapılan kongreler, çeşitli isimler öncülüğünde tesis edilen kuruluşlar kadar süreli yayınların da katkısı olmuştur. Online erişim imkânı nedeniyle ulaşılabilirliğinin daha kolay olması, tek bir konuyu sistematik biçimde kısa bir metinde sonuçlandırmayı hedeflemesi, bu sebeple daha zengin veri teşkil etmesi, daha fazla yazarın metnini inceleme fırsatı sağlaması ve yayınlanma sıklığı gibi gerekçeler bunlardandır.

Taranan dergilerin Avrupa ve Amerika merkezli olması tercih edilmiştir. Avrupa ve Amerika merkezli dergilerin, hem oryantalizm çalışmalarının doğup geliştiği bölgeler olması hem de İslâmî ilimlere dair teoloji fakülteleri gibi önemli üniversite bölümlerine ev sahipliği yapması nedeniyle temsil kabiliyeti yüksektir.

Bu araştırmanın temel veri toplama usulü, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman incelemesidir. Çalışmada, doküman incelemesi usulüyle yapılmış veri toplama faaliyetinin sistemli ve kapsamlı olabilmesi için, nitel araştırmalarda kullanımı uygun olan kapalı ve açık uçlu sorulardan hazırlanmış form kullanılmıştır. Bu form, örneklem olarak belirlenen 172 makaleye uygulanmıştır. Bu veri toplama formunda yer alan soruların cevapları, analizi kolaylaştırması, Excel ve CSV (Comma-Separated Values) formatlarıyla düzenlenebildiği için yeniden kullanılabilir olması sebebiyle araştırmacılar tarafından “Google forms” üzerinden girilmiştir.

Bu çalışmada veri analiz ve yorumlanmasında içerik analizi ve metin analizi kullanılmıştır. Nitel araştırmada görüşme, gözlem ve doküman gibi çeşitli veri toplama araçlarıyla toplanan kabarık ve ayrıntılı veri setinin analizi, bu verilerden anlamlı bütünler ortaya çıkarılması ve betimsel bir biçimde sunularak yorumlanması için sistematik bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. “Metinden geçerli çıkarsamalar yapmaya yarayan bir araştırma metodu” olarak tanımlanabilecek¹⁸ içerik analizinde birbirine benzeyen veriler belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirilip okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlenerek yorumlanır.¹⁹ Bu açıdan içerik analizi bir veya bir dizi metin içerisinde belli kelime ve kavramların varlığını, kullanım sıklığını ve aralarındaki ilişkileri belirlemek için de kullanılır.²⁰

Faydalı yönleri ile birlikte içerik analizinin güvenilirlik noktasında bazı problemleri vardır. Ayrıca çok çeşitli söylemlere uygulanabilen içerik analizi tümdengelim yöntemini

¹⁷ Burada makalelerin hadis ilmiyle ilişkili olup olmadığını tespit noktasındaki güçlükten de bahsetmek gereklidir. Zira bu makaleler arasında doğrudan hadis ilminin konularıyla ilgili olanlar bulunduğu gibi erken dönem İslâm tarihi ve siyer rivayetleri gibi daha genel kapsamlı metinler de mevcuttur. Batı’da yapılan çalışmalarda interdisipliner yaklaşım ve yöntemlerin yaygınlığı göz önünde bulundurularak makalelerin içerik veya yönteminde hadis ilmi ya da metinlerine dair bir boyut var ise, bu metinler inceleme kapsamına dahil edilmiştir.

¹⁸ Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis* (Newbury Park, California: Sage Publications, 1990), 9.

¹⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 175.

²⁰ Fatma Acun, “Muhteva Analizi Metodu ve Cumhuriyet Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2005).

kullanır²¹ ve çıkarsamaya/çıkarıma dayanır. Bu çıkarımları temellendirmek ve kanıtlamak için çabalamak gerekir. Çıkarsama, içerik analizini dokümanter analizden ayırır. Bu çıkarsamadaki subjektiflik ihtimali, güvenilirlik noktasında dikkat edilmesi gereken riskli bir yöndür. Analizin güvenilirliği ve geçerliliği büyük ölçüde – araştırmacının gerçekleştireceği- kodlama işlemine bağlıdır. Bu ise kodlayıcı ve kategorilerin güvenilirlikleriyle alakalıdır.²² Ayrıca içerik analizinin esasında kuramsal bir temeli ve çok büyük bir iddiası yoktur. Bu sebeple içerik analizi henüz tam anlamıyla sağlam bir epistemolojik temeli bulunmaması²³ sebebiyle eleştirilen ve bununla birlikte pratikte sağladığı faydalar nedeniyle sık kullanılan bir yöntemdir.²⁴

İçerik analizi; elde edilen verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların organize edilmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması sınıflanması ve tanımlanması aşamaları izlenerek gerçekleşir.²⁵ Bu kapsamda, çalışma için doküman incelemesi yoluyla elde edilerek Google Forms üzerinden kaydedilen veriler, kodlanarak temalara ayrılmış ve nihayetinde bu bulgular yorumlanmıştır.

Çalışmada kullanılan bir diğer yöntem olan metin analizi, veri kümeleri arasında sıralama yapmak için metin madenciliğinin tekniklerini kullanan ve nitel verilerin nicel olarak da analizini mümkün kılan bir analiz yöntemidir. Temelde, düzensiz haldeki elektronik metin yığınlarından düzenli veri elde etmeye yaradığı için metinlerin doğrudan okunması ile görülmesi mümkün olmayan eğilimler ve ilişkiler görünür hale gelir. Bilindiği üzere dijital beşerî bilimlerde yaşanan gelişmelerle birlikte metin verilerini analiz etmede çeşitli yazılımların kullanımı yaygınlaşmıştır. Dijital beşerî bilimler kapsamında kullanılan araçlar; ilgili disiplinlerdeki araştırmaların ilerlemesine, sonuçların daha etkili bir şekilde yayılmasına ve bulguların hedef kitleye daha etkin yollarla aktarılmasına katkı sağlar.²⁶ Bu çalışmada tespit edilen makalelerdeki metin analizinin gerçekleştirilmesinde web tabanlı Voyant Tools metin analizi yazılım programı kullanılmıştır. Hem veri görselleştirme hem de metinleri analiz ediş açısından kullanışlı bir açık kaynaklı yazılım olan Voyant tools farklı formatlardaki metinleri (Word, PDF, XML vb.) analiz etme kabiliyetine sahiptir. Voyant tools içerisine yüklenen makaleler üzerinde, metin içinde geçen isimler, eserler ve yöntemlerden içerisinde sık kullanılan kelime ve kavramlardan yola çıkılarak analizler gerçekleştirilmiştir.

4. Araştırma Bulguları

Araştırma kapsamında 172 makale içerik ve metin analizine tabi tutulmuştur. Araştırmanın bulguları a) makalelere dair teknik veriler, b) yazarlara dair teknik veriler,

²¹ Nuri Bilgin, *İçerik analizi* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 1.

²² Bilgin, *İçerik analizi*, 16.

²³ Bilgin, *İçerik analizi*, 2.

²⁴ Klaus Krippendorff, *Content analysis: An introduction to its methodology* (USA:Sage, 2004), 69. Burada içerik analizinin mutlak bir iddia taşımadığını belirtmemiz, yöntemin bilimsel geçerliliğini reddetmek anlamında değil; doğası ve sınırlılıklarını açıkça ifade etmek amacıyla. Bu sınırlılıklar, içerik analizinin bilimsel bilgi üretimine katkı sağlamadığını göstermez. Belli koşullar altında ve sistematik uygulamalarla güvenli sonuçlar sunabildiğini işaret eder.

²⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 176 vd.

²⁶ Semanur Öztemiz - Özel Nevzat, "Dijital İnsani Bilimler Araçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 60/1 (2020), 390-414.

c) içeriğe dair veriler, d) kaynaklara dair veriler ve e) oryantalistik eğilimlere dair veriler olmak üzere 5 başlık halinde sunulacaktır.

Bu makalelerin analizi kapsamında çeşitli kavramlar üzerinden tematik analizler yapılmış ve bu beş başlık içerisinde zaman zaman bu analizlere yer verilmiştir. Burada içerik analizinin yöntemlerinden birisi olan sıklık analizi kullanılmıştır. Sıklık analizi, bir metindeki en yoğun vurgunun en sık kullanılan kelime(ler) ve o kelime(ler)nin anlam alanına dair olduğu kabulüne dayanır. Sıklık analizine göre bir metinde sık kullanılmayan kelimeler metin açısından çok önem arz etmez.²⁷ Bu açıdan sıklık analizi, nicel bir ağırlığa sahiptir. Sıklık analizinde, metinde çok kullanılan kelimelerin bağlamlarının bilinmesi ve ayrıca eş anlamlı kelimelerin göz önünde bulundurularak sıklığın buna göre belirlenmesi gerekir. Çalışmamızda kullanılan Voyant tools, bu açıdan analizi kolaylaştıran bir programdır. Zira, her bir kelimenin bağlamı, analiz esnasında görülebilir iken eş anlamlı kelimelerin birlikte kodlanarak benzer grupta görünerek yakalanması mümkün olmuştur.

Sıklık analizi açısından makalelerin başlıklarında en sık kullanılan kelimelerin “hadith” (hadis), “Islamic” (İslâmî) ve “early” (erken) kelimeleri olduğu görülür. Anahtar kelimelerdeki sıklık analizlerine bakıldığında “hadith” ve “Islamic” kelimelerinin ardından “law” (hukuk) kelimesine yapılan vurgu göze çarpar. Özetlerde yine ilk sıralarda olması beklenen “hadith” ve “Islamic” kelimelerinin ardından zamanla ilgili “early” (erken), “century” (asır) ve “period” (dönem) gibi kavramların sık kullanıldığı görülür. Çalışma kapsamında incelenen tüm makalelerde en sık kullanılan kelimelerin görselleşmiş hali şu şekildedir:



Görüldüğü üzere incelenen makalelerde en sık karşılaşılan kelime (doğal biçimde) “hadith” iken, “Mohammad”, “Prophet”, “Islamic”, “Muslim” ve “tradition(s)” gibi kelimeler onu izlemektedir. Sık kelimeler içerisinde -makalelerin özetlerinde de olduğu gibi- “early” vurgusu ve -anahtar kelimelerde de görüldüğü gibi- “law” vurgusu dikkat çekmektedir. “Sources”, “report(s)” ve “text”, çalışmalarda metin ve kaynakların yerini vurgulamaktadır. Sık kullanılan kelimeler noktasında, başlık, özet ve anahtar kelimeler ile metnin tümünde genel bir uyumun görülmesi, başlık, özet ve anahtar kelimelerin makaleleri temsil gücünün yüksek olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Makalelerde görülen, tüm dönemlere nispetle erken döneme yapılan vurgu, makalelerin odak noktasında erken dönemin yer aldığını gösterir. Bu durum, her ne kadar

²⁷ Weber, Basic Content Analysis, 51.

hadis araştırmalarında odaklanılan ana zaman dilimi genellikle Hz. Peygamber'in hayatını ve erken dönem İslam toplumunun sosyal, kültürel ve dinî gelişimlerini kapsayan ilk üç asır olsa da Eyyübîler, Memlûkler ve Osmanlılar dönemi gibi daha sonraki dönemlerle alakalı çalışmaların azlığına (yahut yokluğuna) da işaret etmektedir. Gharaibeh'in vurgusu dikkate alındığında²⁸ bu durum halen hadislerle ilgili çalışmaların önemli bir kısmının güvenilirlik ve sıhhat tartışmaları etrafında ele alınmaya devam ettiği şeklinde de yorumlanabilir.

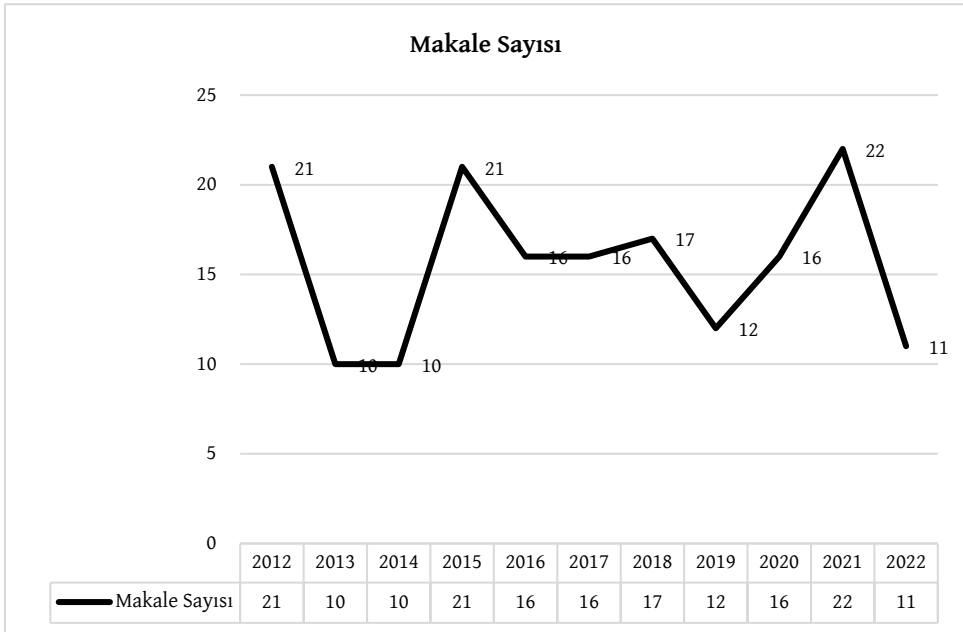
4.1. Makalelere Dair Teknik Veriler

Makalelere dair veriler kapsamında yıllara göre makale sayısı, makalelerin yayınlandığı dergiler ve ülkeler, makalelerin türü (özgün araştırma/değerlendirme makalesi), makalelerin kelime ve sayfa sayısı, makalelerin aldığı atıf sayısı ve makalelerin Türkçe'ye çevrilip çevrilmediğine dair bilgi verilecektir.

4.1.1. Yıllara Göre Değişen Makale Sayısı

Çalışma kapsamında incelenen 172 makalenin yayın yıllarına bakıldığında, (Tablo 1'te) görüleceği üzere, belirgin bir şekilde yıldan yıla tek yönlü bir artış ya da azalıştan söz edilemez. Hadislerle ilişkilendirilebilecek en az sayıda makale yayınına 2013 ve 2014 yıllarında rastlanırken, en fazla sayıda makalenin ise 2021 yılında yayınlandığı gözlemlenmiştir. Sayılardaki bu artış ya da azalışın belirli bir olay veya durumla ilişkilendirilmesi uygun görünmemektedir.

Tablo 1. 2012-2022 yılları arasında Avrupa-Amerika merkezli dergilerde hadis alanıyla ilişkili yayınlanmış makale sayısının yıllara göre dağılımı



²⁸ Gharaibeh, "Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections", 8.

4.1.2. Makalelere Ev Sahipliği Yapan Dergiler ve Bu Dergilerin Menşei

İncelenen makaleler arasında, hadis ile ilgili en fazla yayın yapılan dergiler *Islamic Law and Society* (19 makale) *Journal of The American Oriental Society* (18 makale) ve *Arabica'dır* (16 makale). *Der Islam* (12 makale) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (SOAS)* (11 makale) ve *Journal of Abbasid Studies*'te (10 makale) yapılan yayınlar da bu üç dergiyi takip etmektedir.

1843 yılında yayın hayatına başlayan *Journal of The American Oriental Society*, bu dergiler arasında en erken yayın hayatına giren ve Amerika menşeli olan dergidir. Kuruluş tarihi çok eskiye uzansa da dergide yayınlanmış hadis ile ilişkili kabul edilebilecek makale sayısı 1994 yılında kurulmuş olan Avrupa menşeli *Islamic Law and Society* ile neredeyse aynıdır. Son on yılda hadis ile alakalı en fazla sayıda makaleye ev sahipliği yapan dergisi *Islamic Law and Society*'nin başlığı, Batı'daki çalışmalarda hadis ile fıkıhın bir arada ilerleyişini ve etkileşimlerini işaret etmektedir. Bu iki derginin ardından hadis araştırmaları ile ilişkilendirilebilecek en çok makaleye ev sahipliği yapan yukarıda ismi geçen dergilerin tümü de Avrupa menşelidir. Hadis araştırmaları kapsamında makalelerin yayınlandığı tüm dergiler gözden geçirildiğinde bunların 133'ü Avrupa, 39'u Amerika menşelidir. Bu durum, Avrupa menşeli dergilerin hadise ilişkin çalışmalarda daha etkin şekilde kullanıldığını ve Avrupa'nın İslâm araştırmalarının yayın boyutundaki etkin konumunu göstermektedir.

4.1.3. Makalelerin Türü

Burada incelenen çalışmaların büyük çoğunluğu (125 makale), özgün araştırma makalesidir. Özgün araştırma makalelerinin bazıları (6 tane) daha önce sunulmuş tebliğlerin, yazılmış ansiklopedi maddelerinin (1 tane) genişletip derinleştirilerek gözden geçirilmiş halidir. Ayrıca bu makalelerin 9 (%5.2) tanesi, bir proje çıktısı olarak kaleme alınmıştır. Makalelerden 20 (%11.5) tanesi ise yazarların kendi tezlerinden üretilmiştir. Bunlar dışında, makalelerin arasında değerlendirme makalesi (review article), çeviri ve daha önce yazılmış bir makaleye yazılmış reddiye türünde de metinler mevcuttur. Fakat bunlar, özgün makalelere nispetle azdır.

4.1.4. Makalelerin Kelime ve Sayfa Sayısı

Çalışmaların genel olarak kelime sayısı ortalaması 12.000 civarındadır. Makalelerin en hacimli 83 en az hacimli 6 sayfadan müteşekkildir. Makalelerin kelime ve sayfa sayıları ile ilgili düzenli bir artış veya düşüş yoktur. Bu durum, dergilerde herhangi bir zorunlu kelime sınırının olmayışıyla açıklanabilir.

4.1.5. Makalelerin Tanınırlığı ve Aldığı Atıf Sayısı

Bir makalenin diğer akademik çalışmalar tarafından kaç kez alıntılandığını ifade eden atıf sayısı, bir makalenin değerlendirilmesinde kullanılan önemli bir parametredir. Makalenin kalitesini belirlemek için tek başına yeterli olmasa da atıf sayısı, bir makalenin bilimsel katkısını ve yazarın akademik etkinliğini göstermede önemli bir ölçüttür. Bir makalenin atıf sayısı, erişimi kolay olması sebebiyle araştırmacılar, dergiler, kurumlar, vb. tarafından sıklıkla metrik olarak kullanılmaktadır. Benzer şekilde, atıf sayısı yardımıyla hesaplanan etki faktörleri ve h-indeksi değerleri, sırasıyla dergiler ve araştırmacılar hakkında bize bilgi vermektedir.²⁹

²⁹ Hakan Ezgi Kızıllöz, "Bilimsel Makalelerin Atıf Sayısı Tahmini", *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*, (2020), 370-375.

Çalışma kapsamında incelenen makaleler içerisinde en sık atıf alan metin, 83 atıf almıştır. Mohammad Arshi Saloot ve arkadaşları tarafından çok yazarlı olarak kaleme alınmış olan makale³⁰ dijital beşerî bilimler alanıyla ilişkilidir ve genel olarak İslâm araştırmalarını konu edinmeyen bir dergide (*Artificial Intelligence Review*) yayınlanmıştır. Makalenin yüksek atıf alması üzerinde, makalenin yapay zekâ ile alakası sebebiyle güncel çalışmalarla doğrudan ilişkili olması etkilidir. En sık atıf alan makalelerde ilk beş sırada yer alan Aqil Azmi ve arkadaşları tarafından kaleme alınmış makalenin³¹ de dijital beşerî bilimler alanında oluşu, bu alandaki ilgiyi desteklemektedir. Ayrıca, burada farklı branşların farklı atıf kültürünün bulunması kadar çok yazarlı oluşları ve etkileşime açık olmaları da etkili olabilir.

Dijital beşerî bilimler alanında sık atıf alan bu iki makale hariç, en çok atıf alan makalelerin yazarları Jonathan Brown (65 atıf); Andreas Görke, Harald Motzki ve Gregor Schoeler (61 atıf); Harry Munt (44 atıf); Adis Duderija (44 atıf); Ahmed El Shamsy (42 atıf); Jennifer Boutz (40 atıf) ve Racha El-Omari'dir (40 atıf). Bu yedi makalenin beş tanesi son 10 yıllık dönemin ilk yarısında kaleme alınmıştır. Bu durumda bu makalelerin çok atıf almasında nispeten erken yayınlanmasının ve yaygınlaşmasının etki ettiğini söylemek mümkündür. Benzer nedenlerle, (dijital beşerî bilimler alanında yazılanlar hariç) hiç atıf almamış ya da çok az atıf almamış çalışmalar ise son yıllarda yazılanlardır.

4.1.6. Makalenin Türkçe'ye Çevrilip Çevrilmediği

Çalışma örneklemeimize giren 172 makale içerisinde Türkçe'ye çevrilmiş olan makale sayısı çok azdır (6 adet). Tercümedeki bu azlık, Batı akademisinde üretilen hadis çalışmalarının (dil engeli nedeniyle) İngilizce yazını takip edemeyen Türk araştırmacılar tarafından erişilebilirliğini ve etkisini ciddi şekilde sınırlamaktadır. Ayrıca, Türkçe çevirisi yapılan makalelerin genellikle 2012 yılından önce yazılmış olması, Batı akademisinde güncel olarak üretilen bilgilerin Türkiye'ye geç ulaştığını göstermektedir. Bu gecikme, Türk akademik çevrelerinin uluslararası hadis literatüründeki yeni yaklaşımlardan, yöntemlerden ve bulgulardan yeterince hızlı faydalanamamasına yol açmakta; böylece Türkiye'deki hadis araştırmalarının güncel uluslararası akademik tartışmalardan uzaklaşmasına ve potansiyel katkıların sınırlı kalmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, Batı akademisinde yazılan önemli hadis çalışmalarının daha hızlı ve kapsamlı bir şekilde Türkçe'ye çevrilmesi, hadis alanında çalışma yapan isimlerin Arapça yanında İngilizce diline hakimiyet noktasında desteklenmesi Türk akademisinin bu alandaki gelişmeleri yakından takip edebilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu çevirilerin artırılması, Türk hadis araştırmacılarının küresel akademik literatürle daha entegre olmasını ve uluslararası düzeyde daha güçlü bir akademik katkı sunmasını sağlayacaktır. Benzer şekilde bu yayınlardan haberdar olan araştırmacılar, güncel Batı literatürünü takip ederek çağdaşları olan akademisyenlerin metinlerine cevap üretme ve fikirlerine eleştirel katkı sunma imkanına da sahip olacaktır.

³⁰ Mohammad Arshi Saloot vd., "Hadith Data Mining And Classification: A Comparative Analysis", *Artificial Intelligence Review* volume 46/1 (2016), 113-128.

³¹ Aqil M. Azmi vd., "Computational And Natural Language Processing Based Studies Of Hadith Literature: A Survey", *Artificial Intelligence Review* 52/2 (2019), 1369-1414.

4.1.7. Makalelerde Bulunması Gereken Standartlık

Makalelerde bulunması beklenen standartlık açısından bakıldığında, 172 makale içerisinde 18 tanesinin özetinin verilmemesi (%10,2) görülmüştür. Yine bu makalelerin 66 tanesinin (%37,5) ise anahtar kelimelerine yer verilmemesi tespit edilmiştir. Özellikle anahtar kelime ve özetlerdeki eksiklikler, genellikle incelemeye söz konusu olan 10 yıllık dönemin ilk yarısında görülmüştür. Bu eksiklikler, dergi yayıncılığı konusundaki standartlarda yaşanan gelişmelerle azalmış görünmektedir.

4.2. Makale Yazarlarına Dair Veriler

4.2.1. Yazar bilgisi

Son on yıl içerisinde hadis araştırmaları kapsamında incelenebilecek en fazla makale kaleme almış isimler sırasıyla Christopher Melchert (12 makale), Pavel Pavlovitch (7 makale) ve Ahmad al-Shamsy'dir (5 makale).

Jonathan Brown (3 makale) Adis Duderija (3 makale), Michael Lecker (3 makale), Nancy Khalek (3 makale), Stephen Burge (3 makale), Stijn Aerts (3 makale), Thomas Eich (3 makale), Youshaa Patel (2 makale) ve Joel Blecher (2 makale), hadisle ilgili çalışmalarda ismi öne çıkan diğer yazarlardır. Hadis araştırmaları kapsamında son on yılda en sık yayın yapan 11 ismin 5'i Amerika'da diğerleri Avrupa'da görev yapmaktadır. Bir isim ise herhangi bir akademik kuruma bağlı olmadan, bağımsız biçimde araştırmalarını sürdürmektedir. İsimlerin çalıştıkları bölümlere bakıldığında ise yine çok farklı bölümlerde akademik kariyerlerine devam ettikleri görülmektedir. Bu tablo genelde İslâm araştırmalarına daha özeldir hadis araştırmalarına ev sahipliği yapan birçok bölüm, program, merkez, enstitü veya özel kürsülerin çeşitliliğini göstermektedir.

Son on yılda hadisle ilişkili olarak yazılmış makalelerin yazarları ağırlıklı olarak erkeklerden oluşmaktadır. Kadın yazar oranı %17,6'dır. Bu durum, İslâm araştırmaları sahasındaki öğretim elemanlarının daha çok erkeklerden oluşması ile ilişkilidir. Makalelerin yazarlarının akademik unvanlarına bakıldığında sayıca en fazla kısmının (65 tanesi) profesör olan akademisyenler tarafından kaleme alındığı görülür. Kalan yazarların 39 tanesi doçent, 40'tan fazlası doktorasını tamamlamış akademisyenlerdir. Sayıca az olmakla birlikte yazarların, bir kısmı da bağımsız araştırmacılar ile farklı kadrolardaki akademisyenlerdir. Doktorasını bitirmiş ve doçentliğini almış 80'e yakın ismin, hadis alanına dair çalışma yapmış olması, hadis alanında çalışmalarına devam edecek bir uzman kuşağın yetişiyor olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

4.2.2. Yazarın Çalıştığı Kurum

Makalelerin tümü göz önünde bulundurularak yazarların akademik kariyerlerine devam ettikleri bölümlere bakıldığında, 48 tanesinin İslâm araştırmalarına dair bölüm, program ya da merkezlerde; 31 tanesi ise bölge esaslı çalışan bölüm, program veya merkezlerde ve 25 tanesinin genel olarak din çalışmalarına dair bölüm veya programlarda görev yaptıkları görülmektedir. Bu durum, hadis alanında çalışan uzmanların daha çok İslâm araştırmalarına dair bölümlerde uzmanlıklarına devam ettikleri şeklinde yorumlanabilir. Bunlar dışında dil, mühendislik ve tarih ile ilgili bölümler ve merkezlerde de araştırmalarına devam eden uzmanların çalışmaları mevcuttur.

Hadis araştırmalarıyla ilişki makale yazarlarından 71 tanesi (%41,3) Avrupa'da, 57 tanesi (%33,1) Amerika'da görev yapmaktadır. Bununla birlikte, yukarıda görüldüğü

üzere, hadis araştırmalarına dair en fazla yayın kaleme alanlar çoğunlukla Amerika'daki üniversitelerdedirler. Kalan araştırmacılar dünyanın çeşitli ülkelerinde kariyerlerine devam etmektedirler. Hadis araştırmaları kapsamındaki faaliyet yürüten isimlerin daha çok Avrupa üniversitelerinde çalışmaya devam etmeleri, Avrupa'nın İslâm araştırmalarının kadro boyutundaki etkin konumunu göstermektedir.

4.2.3. Ortak Çalışma ve İş Birliği

Son on yılda hadis araştırmaları kapsamında değerlendirilebilecek makalelerin çoğunlukla tek yazar tarafından kaleme alındığı görölmektedir. 172 makalenin 156'sı (%90,6) tek yazarlı iken 16 tanesi (%9,4) çok yazarlıdır. Ortak yazarlı makalelerde, özellikle dijital beşerî bilimler kapsamında değerlendirilenlerde, İslâm araştırmaları dışındaki bölümlerden özellikle mühendislik bölümlerinden yardımcı yazarlar görölmektedir.

4.2.4. Yazarların Dini Tercihleri

Çalışma kapsamında incelenen makalelerin yazarlarından 43 tanesinin Müslüman bir arka plana sahip oldukları bilinmektedir. Burada, Batılı mühtediler ve Batı üniversitelerinde yetişen göçmen Müslümanlar akademik yazında önemli bir boyut temsil etmektedir. Kutsal metinlere dışarıdan bakışın imkânı tartışması, tüm İslâm araştırmaları için olduğu gibi Hadis araştırmaları açasından da geçerlidir. Her ne kadar, akademik bir nesne olarak "hadis" in çalışılması konusunda çalışanın dininin etkili olup olmayacağı tartışmaya aık olsa da bu durum, Müslüman bir araştırmacının varoluşsal anlamda çözümlünü aradığı sorunları, sahip olduğu geleneksel bilgi birikimini ve metodolojileri modern akademik yaklaşımlarla harmanlayarak yeni ve yaratıcı yorumlarla çözebilme ihtimali açasından önem arz etmektedir.

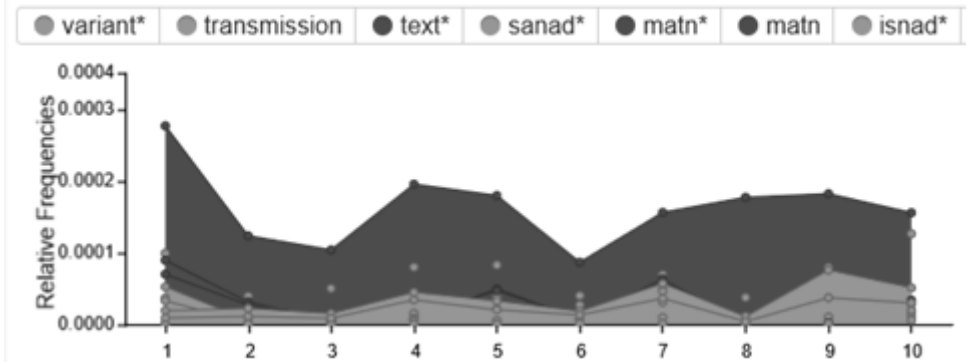
4.3. Makalelerin İçeriklerine Dair Veriler

4.3.1. Makalelerin Konuları

Çalışma kapsamında incelenen 172 makaleden, 39 tanesi hadis tarihi ile ilişkilidir. Bu durum, hadislerin oluşum süreci, yayılması, yazılması ve tarihî bağlamı gibi konuların büyük ölçüde ilgi gördüğüne ve araştırmacıların bu alanda yoğun bir şekilde çalıştığına işaret eder. Ayrıca, hadis tarihi çalışmalarının, İslâm'ın erken dönemlerine ve peygamber dönemine odaklanarak İslâm'ın kökenlerini anlamaya yönelik sorular üzerinde durduğu da söylenebilir.

Hadis tarihinin dışında, 32 makale rivayet incelemesi içermektedir. Bu incelemelerin bir kısmı doğrudan sened, bir kısmı doğrudan metin ve bir kısmı da ikisinin birden incelendiği çalışmalardır. Çalışma kapsamında incelenen makalelerde, sened ve metne dair kelimelerin sıklığını bilmek, hangi konunun daha fazla çalışmaların merkezinde olduğunu anlamaya katkı sağlayabilir.

Makalelerde sened ve senede dair (chain, transmission, sanad) çok çeşitli kullanımlar mevcuttur. Aşağıdaki görselde verildiği üzere senede dair kullanımların da son beş yılda, ilk beş yıla nispetle daha fazla olduğu görölmektedir. Bununla birlikte metne dair kelimelerin kullanım sıklığı ise, senede dair kelimelerden çok daha fazladır.

Tablo 2. Makalelerde senedle ilişkili kelimeler ile metninle ilişkili kelimelerin oranlarına dair görsel³²

Sened ve metnin bir arada incelendiği çalışmaların bir kısmında *Isnad cum Matn* yöntemi uygulanmıştır. Esasında ICMA son on yıl içinde senedle bir şekilde ilişkili olan çalışmalarda öne çıkan bir yöntemdir. Bu çalışmalar esasında Batı'da son on yıldır yerini alan çalışmalarda otantiklik tartışmalarının -şüphencilik çizgisinde olmasa da- devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Makalelerde *Isnad cum Matn* ifadesi (bazen ICMA, nadiren *matn cum isnad* şeklinde kullanılmıştır) (en fazla) bir analiz, bir metod ve bir yaklaşım olarak tasvir edilmektedir. ICMA (özetlerde daha çok Juynboll ile anılmış olsa da) makale metinlerinde metinlerin tarihlendirilmesi bağlamında daha çok Motzki, Görke, Schoeler ve Tilman'ın yorumlarıyla anılmaktadır. Son on yıldaki çalışmalarda *Isnad cum Matn* yönteminin, yalnızca Batılı oryantalistler değil Müslüman akademisyenler tarafından da uygulandığı görülmektedir.³³

Tablo 3. *Isnad cum Matn* analiziyle ilgili kelimelerin metin içindeki bağlantılarını gösteren görsel

Hadis ilimleri, hadis problemleri ve hadis yorumuna dair makale sayısı ise toplamda 32'dir. Tüm bunlar haricinde hadisle ilgili eserlere dair 23, kültür tarihi kapsamında kabul

³² Tarama kelimelerinde yer alan * işareti kelimenin çoğulu gibi türevlerinin de taramaya dahil edildiği anlamına gelmektedir.

³³ Seyfeddin Kara, "The Collection of the Qur'ān in the Early Shī'ite Discourse: The Traditions Ascribed to the Fifth Imām Abū Ja'far Muḥammad al-Bāqir", *Journal of the Royal Asiatic Society* 26/3 (2016), 375-406; Mairaj U. Syed, "The Construction of Historical Memory in the Exegesis of Kor 16, 106", *Arabica* 62/5-6 (2015), 607-651.

edilebilecek 25 ve daha çok siyerle ilişkili rivayetlerle alakalı olan 20 makale mevcuttur. 15 makale, hadis-tasavvuf keşişiminde yer alan konularla ilişkilidir. Tüm metinler içinde, sufizme dair kullanımların 2018-2021 yılları arasında diğer dönemlere göre daha yoğun olacak bir şekilde son yıllarda artış gösterdiğini söylemek mümkündür. Özellikle son dönemlerdeki bağlantılar “asceticism” ve “zühd” üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir.

Klasik konular haricinde, makalelerde Şia, dijital beşerî bilimler kapsamına giren konular, hadisle ilişkili el yazmaları ve hadis şerhlerine dair konular hakkında da makaleler görülmektedir. Makale konuları arasında Şia ve hadisle ilişkili 11 makale yer almaktadır. Bazı makaleler Şii bakış açısına göre kaleme alınmıştır.³⁴ Makalelerin tümünün metinlerinde ise, -aşağıdaki görselde incelenebileceği üzere- Sünniliğe dair geçen ifadeler Şiiliğe dair geçen ifadelerden daha fazladır. Bununla birlikte Şiilikle ilişkilendirilebilecek terimlere ilişkin çalışmaların son yıllarda yükselişte olduğu da görülmektedir. Makaleler arasında dijital beşerî bilimler kapsamında çeşitli yönler ihtiva eden 7 makale yazılmıştır. Bu makalelerin çoğunda Malezya'dan isimlerin katkıları görülmektedir. Dijitallikle ilgili kavramlar olan “Data”, “classification” ve “mining” gibi bilgisayarlı teknolojiye dair terimleri kullanan dijital içerikli çalışmalar, birbirlerine yakın dönemlerde, özellikle son beş yılda görülmektedir. 5 makale, el yazmaları ya da bunlarla ilişkili konulara dairdir. Makale konularındaki bu çeşitlilik, hadis literatürünün geniş bir yelpazede incelendiğini ve araştırmacıların farklı perspektiflerden hadis konusunu ele aldığını göstermektedir. Hadis şerhlerine gösterilen ilgi, makalelere yansımaktadır. Özellikle Burge, Patel ve Blecher gibi isimlerin öncülüğünde devam eden şerhe dair araştırmalar, hadis alanındaki çalışmalardaki uzmanlaşmalara işaret etmektedir.

Kadınlarla ilişkili konuları ele alan ve feminizm bağlamında tartışılan beş makale bulunmaktadır. Son on yılda yayımlanan makalelerde, “kadın” kelimesinin ve kadınlarla ilgili konuların yer alması, artan feminizm tartışmalarının yanı sıra, 11 Eylül sonrasında İslâm'a—özellikle şiddet, otorite ve dezavantajlı gruplara yönelik tutumları bağlamında—duyulan ilginin bir yansıması olabilir. Benzer şekilde, kölelik konusuna ilişkin tartışmalar ve ifadeler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bazı makaleler, şüphesiz bu başlıkların birden fazlasına yönelik içeriğe sahiptir. Makalelerin içerdiği konulara bakıldığında, en yoğun ilginin hadis tarihine yöneldiğini ve bu ilginin ise çoğunlukla erken döneme yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

4.3.2. Makalelerin İlişkili Olduğu Dönemler

Çalışma kapsamında incelenen 172 makalenin çoğu klasik döneme odaklanırken, bir kısmı ise modern konuları ele almaktadır.³⁵ Ayrıca, bazı çalışmalarda klasik ve modern konuların birlikte ele alındığı veya karşılaştırıldığı görülmektedir. Çalışmaların 128 tanesinde klasik konular ve metinler merkezde iken, 38 tanesinde modern konular ön

³⁴ Mesela bk. Afsaneh Ghanizadeh - Safoura Jahedizadeh, “The Best of the Intellect Is a Person’s Knowledge of His Own Self: Exploring the Psychological Aspects of Imam Reza’s Hadith Using Structural Equation Modeling”, *Human Arenas* 3/1 (2020), 119-136.

³⁵ Modern ve klasik ayrımı yapılırken, çalışmalarda ele alınan dönemler, konular, tartışmalar, incelenen kaynaklar, kişiler ve kullanılan yöntemler temel alınmıştır. Klasik olarak kabul edilen çalışmalar, 18. yüzyıl öncesine ait kişiler, kaynaklar, dönemler ve bu dönemdeki gelişen yöntemler, tartışmalar ve yaklaşımlar ile ilişkilendirilirken, modern olarak kabul edilen çalışmalar ise 18. yüzyıl sonrası dönemi, kişileri, kaynakları ve bu dönemde gelişen yöntemleri, tartışmaları ve yaklaşımları kapsamaktadır.

plana çıkmaktadır. Kalan 8 tanesinde ise ya modern ile klasik konular/metinler birlikte ele alınmakta ya da karşılaştırılmaktadır.

İncelenen makalelerin çoğunluğu ilk üç asırlık döneme odaklanmakta, ilk üç asırla ilişkili kaynak, konu veya kişilerle ilgilenmektedir. Bu da İslâm'ın erken dönemlerine yoğun bir ilginin olduğunu göstermektedir. Bu bilgi, makalelerde, özetlerinde ve anahtar kelimelerde en sık kullanılan kelimelerden birisinin “early” olması ile de örtüşmektedir.

4.3.3. Makalelerde Görülen Yan Disiplinler

Çalışma kapsamındaki makalelerin, hadis dışında da bazı disiplinlerle ilişkilendirilebildiklerini görmek mümkündür. Bu yan disiplinlerinde ilk sırayı İslâm hukuku almaktadır. 40 makalede, hadis araştırmalarına dair verilen bilgilerin yanı sıra İslâm hukuku ile ilgili boyutlar yer almaktadır.

Siyer ve İslâm tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf, dinler tarihi ve tefsir, İslâm hukukundan sonra zikredilebilecek yan disiplinlerdir. Bunlar dışında nadiren psikoloji gibi yan disiplinler de çalışma konuları arasında yer almaktadır. Makalelerde görülebilecek yan disiplinler, hadis araştırmalarının multidisipliner bir yaklaşımla ele alındığını ve İslâm'ın farklı yönlerini anlamak için geniş bir bağlamın göz önünde bulundurulduğunu gösterir.

Hanbelîlik ve Hanefîlik, en sık atıf yapılan mezheplerdir. Fıkıh mezhepleri içinde Mâlikîlikle ilişkili atıfların özellikle ilk 5 yıllık periyotta daha fazla olduğu görülürken, Hanbelîliğe dair atıfların son 5 yıllık periyotta artış gösterdiği anlaşılmaktadır. Mâlikîlik ve son olarak da Şâfîîlik de zaman zaman atıf olsa da bu mezheplerin kurucuları, bizzat mezheplerin kendilerinden çok daha fazla ilgi görmektedir.

4.3.4. Makalelerde Kullanılan Yöntemler

Çalışmada incelenen 172 makalenin 127'sinde yazarlar, yöntemlerini metin içinde açıkça belirtmemiştir. Buna karşın, 45 makalede yazarlar kullandıkları yöntemi metin içinde açık bir biçimde ifade etmiştir.

Makalelerde en yaygın yöntem olarak doküman analizi görülmektedir. Nitel analiz (46 makale) ve nicel analiz de (37 makale) makalelerde yöntem olarak kullanılmaktadır. Bunlarla birlikte 21 çalışmada, tarihsel eleştiri yöntemlerinden birisinin yöntem olarak tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca bazı çalışmalarda kanon tenkidi veya derleme tenkidi gibi edebi eleştiri yöntemleri de kullanılmaktadır. Bu kapsamda sessizlik delili, benzeşmezlik ilkesi, söz konusu yöntemler haricinde içerik analizi, metin analizi, vaka analizi, bağlam analizi, edebi analiz ve anket de zaman zaman başvurulan diğer yöntemlerdir. Bu yöntemlerin birden fazlası da aynı metin üzerinde kullanılabilir.

4.4. Oryantalistik Eğilimlere Dair Veriler

Son on yılda hadis araştırmaları kapsamında yayımlanan makalelerde, doğrudan bir eğilim tespitine imkân veren ifadeler sınırlı olsa da, bazı kullanımlar “oryantalistik eğilim” çerçevesinde değerlendirilebilecek niteliktedir. Burada oryantalist eğilimlerden kasıt, “oryantalistlerin eğilimi” gibi bir vurgudan ziyade “oryantalizm kapsamında kabul edilebilecek çalışmalarda görülebilecek eğilimler” şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Zira bu çalışma kapsamında metinleri incelenen yazarlarının önemli bir kısmı “oryantalist” tanımlamaları içerisine giremeyecek, Müslüman arka plandan gelen

yazarlardır. “Oryantalistik eğilim” kapsamında incelenecekler içerisinde Avrupa merkezietçilik vurgusu ve bununla ilişkili olarak kültürel borç alma teorisinin tekrarı, rivayetlerin güvenilirliği ve tarihlendirilmesi konusunda klasik oryantalist yöntemlerin tekrarı ve klasik tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanımı gibi ölçekler burada zikredilebilir.

Öncelikle çalışma kapsamında incelenen metinlerde, “Orientalist” ifadesinin kullanım sıklığı incelenmiştir. Bu ifadenin, metinlerde sık olmamakla birlikte kullanıldığı görülür. Bu kullanımlarda, “Orientalist” vasfının yazarlar tarafından Schroeder (öl. 1798), Sebald Fulco Johannes Rau (öl. 1807), Olaus Gerhard Tychsen (öl. 1815), C. M. Frähn (öl. 1851), Alfred von Kremer (öl. 1889), William Muir (öl. 1905), Martin Hartmann (öl. 1918), Ignaz Goldziher (öl. 1921), Theodor Nöldeke (öl. 1930), Jean-Dominique Luciani (öl. 1932), Joseph Schacht (öl. 1969) ve G. H. A. Juynboll (öl. 2010) isimleri hakkında kullanıldığı görülmüştür. Bununla birlikte doğubilimi çalışan isimler için “oryantalist” ifadesinin kullanımı, on yıllık dönemin ilk yarısında daha sık görülmektedir. Bu durum, farklı açılardan anlam yüklü hale gelmesi sebebiyle “oryantalist” ifadesinin kullanılmasına yönelik çekincelerle açıklanabilir. On yıllık dönemin ikinci yarısında “western scholar(s)” ve “western academics” ifadeleri, “orientalist” ifadesi yerine kullanılmış ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kızıl, bu konuda Batı’da sayıları artan mühtediler ve oryantalist epistemik cemaat içerisinde yetişen Müslümanlar ile ikinci veya üçüncü nesil göçmenleri de göz önünde bulundurarak “Oryantalist” ifadesini, esasında “gayri müslim” şeklinde tanımlamaktan öte, “oryantalist paradigmaya mensup kişi” şeklinde tanımlamak gerektiğini söylemektedir.³⁶ Burada yapılan çalışmalarda Batı’da yayın yapan her ismin oryantalist paradigmaya mensup olmayabileceği daha da net görüldüğü için, 19. yüzyıldan bu yana getirdiği yükler ile pejoratif bir anlam kazanan “oryantalist” ifadesinin yerine, “Batılı araştırmacı” ifadesinin kullanımı tarafımıza da daha anlamlı görünmektedir.

4.4.1. Avrupa-Merkeziyetçilik Vurgusu

Çalışma kapsamında, makale metinlerinde Avrupa merkezietçi bir yaklaşımı işaret eden ifadeler olup olmadığı incelenmiştir. İngilizce’de “Eurocentrism” şeklinde ifade edilebilecek Avrupa-merkeziyetçilik, Avrupa’yı -ve daha geniş anlamda Batı hegemonyasını- küresel tarihsel ve kültürel anlatılarda merkezi referans noktası olarak konumlandırılan bakış açısidir. Bu yaklaşım, Avrupa’yı, önemli kültürel, entelektüel ve teknolojik gelişmelerin birincil kaynağı olarak görür ve Avrupa'nın düşünme ve yaşama biçimlerinin üstün ve evrensel olarak uygulanabilir olduğunu ima eder. Avrupa dışı toplumlar genellikle türev, daha aşağıdır. Bu çerçevede, Avrupa ontolojik "gerçeklik" olarak kabul edilirken, dünyanın geri kalanı onun gölgesi olarak görülür ve esas olarak Avrupa yenilikleri ve fikirlerinin yayılmasıyla fayda sağlar.³⁷

Ayrıca bu metinler arasında, az da olsa Avrupa merkezietçi yaklaşımı işaret eden ifadelerin yer aldığı söylemek mümkündür. 4 makalede, Batı'nın ve Batı toplumlarının merkeziliği ve Doğu'nun geriliğine dair doğrudan ya da dolaylı ifadeler söz konusudur. Bu

³⁶ Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları”, 225.

³⁷ Ella Shohat - Robert Stam, “What is Eurocentrism”, *The White Supremacist State: Eurocentrism, Imperialism, Colonialism, Racism*, (Toronto: Other Eye, 2009), 137-156.

doğrudan ifadelerden çok, bir sonraki başlıkta ele alınacak “kültürel ödünç alma” konusunda yapılan vurgular, Avrupa-merkeziyetçiliğin bir yansıması olarak ayrıca değerlendirilmeyi hak etmektedir.

4.4.2. Kültürel Borç Alma Teorisi

İngilizce’de “cultural borrowing” şeklinde ifade edilebilecek “Kültürel ödünç alma”, Batı’yı merkezî bir konuma yerleştirerek, “geri kalmış” diğer medeniyetlerin de ancak Batı’dan aldıkları unsurlarla gelişebileceğini vurgulayan, ilerlemeci bir tarih anlayışının da yansımalarını içerir.³⁸ Kültürel borç alma, bu açıdan Avrupa-merkeziyetçi bir yaklaşımın ürünüdür. Batı’da yapılan hadis araştırmalarında Avrupa-merkeziyetçi yaklaşımının ilk dönemlerden itibaren menşe tartışmaları çerçevesinde görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu kapsamda Gustav Weil (öl. 1889), Aloys Sprenger (öl. 1893), Wellhausen (öl. 1918), Goldziher (öl. 1921), Horovitz (öl. 1931), Snouck Hurgronje (öl. 1936), Henri Lammens (öl. 1937), Arent J. Wensinck (öl. 1939) kültürel borç alma kapsamında kabul edilebilecek çeşitli görüşler ifade eden bazı erken dönem oryantalist isimlerdir.³⁹

Batı’da son on yılda yapılan çalışmaların bir kısmında “menşe tartışmaları” görülmeye devam edilmektedir. Bu kapsamda çeşitli metinlerde İslâm’a dair çeşitli kavram, terim veya olguların menşeinin Yahudi veya Hristiyanlıkta olduğuna dair iddialar görülmektedir. Çalışmada incelenmiş makaleler içerisinde 15 metinde terimler, kavramlar veya olgular için menşe tartışması yapılmıştır. Ayrıca bu metinlerde İslâm’ın eklektik bir din olduğuna dair iddiaları hatırlatacak ifadeler mevcuttur. Burada dile getirilmesi gereken bir diğer konu “borrow” ve “exchange” ifadelerinin kullanımındaki sıklık ve değişimdir. Tüm makaleler incelendiğinde tek taraflı bir borç almayı işaret eden “borrow(ing)” ifadesinin zaman zaman kullanılmaya devam ettiği görülmektedir.

Çalışmaların bazılarında doğrudan *Kitab-ı Mukaddes*’te yer alan bölümlerin, ilk dört asırdaki dini literatüre etki ettiğine dair iddialar yer almaktadır. Mesela Silverstein, İbn Hişâm’ın *Siyer*’inin giriş bölümünün eserin Hristiyan İncil’leriyle benzer hizaya getirilmesi için bilinçli şekilde Danyal(Daniel) ile ilgili çağrışımlarla ilintilendirildiğini iddia etmektedir. Bu iddiaya göre İbn Hişâm *Sîre*’yi İncil üzerinde modellemeye çalışmıştır.⁴⁰ Bazı metinlerde, Hristiyanlık ve Yahudilik tarihinden bazı kavramlar, İslâm tarihinde ve Hz. Peygamber’in hayatı içerisinde benzer şekilde kullanılmaya çalışılabilmektedir.⁴¹ Bazı çalışmalarda ise İslâm geleneğindeki anlatıların, kişilerin ve ilişkilerin İncil’deki versiyonları ile benzerliği üzerinde durulmaktadır.⁴²

³⁸ Fatma Kızıl, “Avrupamerkeziyetçiliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylen: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 323.

³⁹ Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 386-392.

⁴⁰ A. J. Silverstein, “Daniel 1-6 in Classical Islamic Culture and the Gospel According to Ibn Hishâm”, *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (2021), 587-611.

⁴¹ Alfons Teipen, “Jews in Early Biographies of Muḥammad: A Case Study in Shifting Muslim Understandings of Judaism”, *Journal of the American Academy of Religion* 88/2 (2020), 543-568.

⁴² Bk. Adam C. Bursi, “Fluid Boundaries: Christian Sacred Space and Islamic Relics in an Early Ḥadīth”, *Medieval Encounters* 27/6 (2022), 478-510; Tayeb El-Hibri, “‘Umar b. al-Khaṭṭāb and the Abbasids”, *Journal of the American Oriental Society* 136/4 (2021); Andreas Görke, “Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muḥammad and Zaynab bt Ḡaṣṣ”, *Arabica* 65/1-2 (2018), 31-63.

Bunlarla birlikte, bazı metinlerde ödünç almanın tek taraflı olduğunun iddia edildiği bir tablodan karşılıklı etkilenme/etkileşimin yaşandığı hatta İslâm'ın diğer dinleri etkilediğinin ifade edildiği görülmektedir. Mesela Bursi, erken dönem gelenek karşılaştırması yaparak İslâmî metinlerin, Hristiyan edebi temaları ve ritüel uygulamalarıyla etkileşime girdikleri ve bunları İslâm'a uyarladıklarına ve adapte ettiklerine dair bir iddiada bulunmaktadır. Bursi, özetle “adaptation” kelimesini kullanmayı tercih ederek, esasında söylenmesine alışılmış iddiaları daha farklı bir üslupla dile getirmiş olmaktadır.⁴³ Bununla birlikte tersten bir etkileşim olduğunu iddia eden bazı çalışmalar da vardır.⁴⁴ Bazı metinlerde ise Müslüman âlimlerin Tevrat, Yahudi ve Hristiyan tefsir geleneklerine aşina oldukları ifade edilse de bu durum menşee çalışması ile ilintilendirilmemektedir.⁴⁵

Menşee tartışmaları kapsamında makalelerde Yahudilik ve Hristiyanlığa işaret eden kelime kullanımının yaklaşık aynı olduğu görülmektedir. Yahudilikle ilgili vurgunun ise 2018 yılından sonraki yayınlarda daha fazla görüldüğünü söylemek mümkündür. Metinlerin birbirinden etkilenmesi veya kültürel borç alma teorisi kapsamında, *Kitab-ı Mukaddes* ile ilgili olarak metinde “Bible”a (muhtemelen daha geniş bir külliyatı kapsaması nedeniyle) “Gospel”den fazla atıfta bulunulduğu görülmektedir.

4.4.3. Rivayetlerin Güvenilirliği Tartışması ve Tarihlendirme

İncelenen makalelerde, tarihlendirme ve rivayetlerin güvenilirliği konusunun önemli bir makale grubunda tartışılmaya devam edildiği görülebilir. 49 makalede, tarihlendirmeye dair ifadeler ve tarihlendirme girişimi söz konusudur.⁴⁶ Mesela çalışmalarda zaman zaman “terminus ante quem (mümkün en geç tarih)” ve “terminus post quem (mümkün en erken tarih)” gibi tarihlendirmeye dair kavramların da kullanıldığı görülür.

Ayrıca bu kapsamdaki 35 makalede rivayetlerin güvenilirliği ve doğruluğu konusunda yorum yapılmaktadır. Bu makalelerde rivayetin güvenilirliği konusunda şüphe izharı görülür. Ayrıca makalelerin 21 tanesinde, doğrudan tarihsel eleştiri yöntemlerinden birisi kullanılmaktadır.

Tüm makale metinleri içerisinde bir olayın, durumun, kavramın ya da tartışmanın ortaya çıkış ve menşeeine dair değerlendirmelere işaret edebilecek ifadeler (origin, date, emerge, fabric, invent, formulate...) birbiri ile ilişki olarak kullanılmıştır. Burada rivayetlerin güvenilirliği, tedavüle girişi ve ortaya çıkışı, tarihlendirilmesi, değişimi,

⁴³ Bursi, “Fluid Boundaries”.

⁴⁴ Younus Y. Mirza, “The Disciples as Companions: Ibn Taymiyya’s and Ibn al-Qayyim’s Evaluation of the Transmission of the Bible”, *Medieval Encounters* 24/5-6 (2018), 530-560; Meira Polliack, “The Karaite Inversion of ‘Written’ and ‘Oral’ Torah in Relation to the Islamic Arch-Models of Qur’an and Hadith”, *Jewish Studies Quarterly* (JSQ) 22/3 (2015), 243-302; Philip Wood, “The Treaty between Muḥammad and the Christians of Najrān in the Chronicle of Seert: Negotiating the Rights of the Conquered and the Re-writing of the Past”, *Al-Masāq* 33/2 (2021), 156-168. Esasında Müslümanların da diğer din mensuplarını etkiledikleri ve etkileşimin tek taraflı olmadığına dair iddia çok öncesinde Goldziher tarafından da dile getirilmiştir. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 100-102, 273.

⁴⁵ Gurdofarid Miskinzoda, “The Significance Of The Ḥadīth Of The Position Of Aaron For The Formulation Of The Shī‘ī Doctrine Of Authority”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78/1 (2015), 67-82.

⁴⁶ Yalnızca rivayetlerin değil, rivayetlerden oluşan bir eserin tarihlendirilmesi de çalışmalar içerisinde yer alır (Gleave, 2015).

formüle edilmesi, yeniden kullanılması ve gelişmesi birbirleri ile ilişkili süreçler olarak düşünülmektedir.

Burada dile getirilmesi uygun olacak bir başka boyut, rivayetlerin güvenilirliğine dair yapılan çalışmalarda, hatta tenkid yöntemlerinden birisi kullanılsa da, sadece rivayetlerin güvenilirliği ile yetinilmemesi ve bu rivayetlerin zaman içinde nasıl yorumlandıklarına da yer verilmesidir.⁴⁷ Ayrıca hadis tarihlendirme yaklaşımının ötesine geçilerek metinlerin anlaşılmasına çalışılması gerektiği bazı metinlerde vurgulanmıştır.⁴⁸ Bazı metinlerde, güvenilirlik tartışmasının içinden çıkılmaz bir yolda olduğu ya da İslâm tarihi metinleri açısından tam bir işlev görmediği gibi gerekçelerle güvenilirlik sorununun üzerinde durulmayacağı doğrudan ifade edilebilmiştir.⁴⁹ Bu durum, oryantalizm çalışmaları açısından güvenilirlik konusunun yanında farklı konuların da tartışılabilindiğini görmek açısından önemlidir. Bazı metinlerde ise bazı olayların gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalarının çalışma konusunun kapsamı dışında tutulacağı ifade edilmektedir.⁵⁰ Bu durum da tarihsel açıdan olayların gerçekliğinden çok etkisi üzerinde durulduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu son tespitler, güvenilirlik sorununa dair tartışmalar devam etse de bu sorunun ötesine geçmeye çalışan bazı çalışmaların da yapılmaya başlandığını göstermektedir.

Hadislerin, Hz. Peygamber'den sadır olarak değil de sonraki dönemlerde ortaya çıkıp kullanılmaya başladığı, ya da tedavülde olan rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispetinin sonradan gerçekleştiği yani Hz. Peygamber'le doğrudan bir ilişkisinin olmadığı vurgusu, genel olarak oryantalistlerin hadis çalışmalarında etkili olan bir kabuldür. 31 metinde, hadislerin kullanımı "circulated" kelimesiyle (ve türevleriyle) ifade edilerek, bu rivayetlerin sonradan tedavüle sokulduğu üzerinde durulmaktadır.⁵¹ Bu ifade, hadislerin tedavüle sokulması, bir şekilde uydurulmasını ifade etmek üzere kullanıldığı için, pejoratif bir anlamı hatırlatmaktadır.

4.4.4. Klasik Oryantalist Yöntem Ya Da Tezlere Değıniler

İncelenen makalelerin 91 tanesinde klasik oryantalist yöntem ya da tezlere değini vardır. Aynı zamanda bu tezlerde kullanılan terimler ve ifadelere de zaman zaman metinlerde yer verilmektedir. Metinlerde klasik oryantalist iddialarda yer alan "counter-report", "counter-hadith", "back-projection" gibi birbirine zıt görünen rivayetlerin, var olan bir çatışma nedeniyle doğduğuna ve daha sonrasında geriye yansıtma yapıldığına dair tespitler de görülmektedir. Yine benzer şekilde "matn cluster", gibi daha çok rivayetlerin güvenilirliği tartışmalarında kullanılan terimlere de metinlerde yer verilmektedir. Belirtildiği üzere birçok makalede klasik tezlere yer verilmekle birlikte, incelenen makalelerin 30'unda, yazar(lar)ın metin içerisinde başka bir İslâm araştırmacısının fikrini veya eserini eleştirdiği görülmüştür.

⁴⁷ Bk. Görke, "Between History and Exegesis".

⁴⁸ S. R. Burge, "Myth, Meaning and the Order of Words: Reading Hadith Collections with Northrop Frye and the Development of Compilation Criticism", *Islam and Christian-Muslim Relations* 27/2 (2016), 213-228.

⁴⁹ Miskinzoda, "The Significance Of The ẖadīth Of The Position Of Aaron For The Formulation Of The Shī'ī Doctrine Of Authority".

⁵⁰ Wood, "The Treaty between Muḥammad and the Christians of Najrān in the Chronicle of Seert".

⁵¹ Bazı durumlarda ise "circulated" kelimesi rivayetler için değil, kitapların yayılması için kullanılmıştır. Bu durum, kitabın yayılımını anlatmak içindir ve buradaki analizle ilişkisi yoktur.

Son dönemde yazılan metinlerde, önceki dönemlere nispetle farklı kullanımlara da yer verildiği görülmektedir. Mesela Batı’da hadise dair çalışmaların ilk yapıldığı dönemlerde, “tradition” kelimesinin “hadith” anlamıyla da kullanıldığı bilinmektedir. Son on yılda yapılan çalışmalarda “hadith” kelimesi “Hz. Peygamber’den aktarılanlar” manasında “tradition” kelimesinden belirgin şekilde daha fazla kullanılmaktadır.

4.5. Çalışmanın Kaynaklarına Dair Veriler

4.5.1. Atıf Verilen Oryantalistler

Çalışmalarda referans gösterilen isimler, bu kişilerin söz konusu dönemde yapılan çalışmalarda etkili fikirleriyle öne çıkan isimler olduğunu göstermektedir. Çalışma kapsamındaki makalelerin tümü incelendiğinde, son on yılda çalışmaların tümünde en çok atıf verilen “oryantalist” isimler sırayla Juynboll, Melchert, Schacht, Motzki, Cook, Crone, Van Ess, Goldziher, Hallaq, Calder, Schoeler, Donner, Dickinson ve Görke’dir.

4.5.2. Atıf Verilen Batı Akademisinde Tanınmış Müslüman İsimler

Ayrıca, referans gösterilen ve çalışmalarına atıf verilen bu isimlerin haricinde, Batı akademisinde tanınmış Müslüman İslâm araştırmacılarının da makalelerde sık atıf yapılan isimler arasında görüldüğünü söylemek mümkündür. Jonathan Brown, Fuat Sezgin, Scott Lucas, Behnam Sadeghi, Yasin Dutton, Ahmed el-Shamsy en sık atıf verilen Müslüman isimlerdir.

Batı akademisindeki Müslüman isimler, atıf verilen genel isimlerle birlikte listelendiğinde ise, Juynboll ve Melchert’in ardından en sık atıf alan ismin J. Brown olduğu görülmektedir. Bu durum, Batı’nın epistemik cemaati arasına katılmış isimlerin de son on yılda yapılan hadis çalışmalarına önemli bir etkide bulunduğunu göstermektedir.

4.5.3. Modern Dönemde Müslümanlar Tarafından Yazılmış Herhangi Bir Akademik Çalışmaya Yapılan Atıflar

Makaleler incelendiğinde, çalışmaların yüzde 82.6’sında modern dönemde Müslümanlar tarafından herhangi bir dilde yazılmış (çoğunluğu İngilizce) çalışmalara atıf verildiği görülmektedir. Bu durum, söz konusu çalışmalarda yazarın dini düşüncesinin değil, yazıyı kaleme aldığı ön planda olduğunun önemli bir göstergesidir. Dini alanda çalışma yapan bir araştırmacının, bir Müslümanın konu ile ilgili yazmış olduğu metinleri kullanması onun akademik nesnellğine işaretler ve farklı perspektiflere açık olduğunu gösterir. Bu açıdan, Batı akademisinde yazılan metinlerde bu konuda bir taassubun olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, atıf yapılan ve yazarı Müslüman olan eserlerin tamamına yakını İngilizce’dir.

4.5.4. Arapça Modern Kaynaklara Atıflar

Çalışma kapsamında incelenen makalelerin 63 tanesinde (%36.6) Arapça modern kaynaklara atıf vardır. Kalan çalışmalarda ise klasik Arapça kaynaklar haricinde güncel Arapça kaynaklara bir atıf görülememiştir. Bu durum esasında modern Arap dünyası ile akademik ilişkinin yeterince güçlü olmadığını göstergesi sayılabilir.

4.5.5. Türkçe Modern Kaynaklara Atıflar

Batı’da hadis araştırmaları kapsamındaki çalışmalarda atıf verilen Türkçe çalışmalara gelindiğinde ise 172 çalışmanın 167’sinde herhangi bir Türkçe kaynağa atıf olmadığı görülür. Atıf verilen eserler arasında ise Fuat Sezgin’in eserleri ilk sıradadır. Bu durum,

Türkçe yayımlanan çalışmaların dil bariyeri sebebiyle Batı akademisindeki araştırmacılar tarafından erişilebilirliğinin sınırlı olmasıyla açıklanabilir.

4.5.6. Kaynak Olarak Kullanılan Diller

Çalışmalarda kullanılan diğer kaynak dillere gelindiğinde, Arapça ve İngilizce hariç, Almanca (79 çalışma) ve Fransızca (75 çalışma) kaynaklardan da zaman zaman istifade edildiği görülür. Bunlar haricinde İtalyanca, Farsça, Urduca, Türkçe, Malayca ve Süryanice gibi dillerin kullanıldığı makale sayısı çok azdır (5 ve altı).

Bu durum, Tottoli'nin Pier Mattia Tommasino'nun "The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam" isimli kitabına yazdığı tanıtım yazısına başlarken ifade ettiği soruna işaret etmektedir. Tottoli, eserin İngilizce'ye çevirisinin hayli geciktiğini vurgularken günümüz akademisinde temel sorunlardan birinin, çok dilli uzmanlıkların kaybı olduğunu ifade eder. Ona göre İngilizcenin merkezi konumu, İngilizce dışında bir dili bilmeyen öğrencilerin ve başka dillerde yazılmış olanlardan habersiz bir şekilde İngilizce olarak fikirler öne sürebilen akademisyenlerin ortaya çıkmasına da izin vermiştir. Bu eleştiri, esasında son on yılın makalelerinde doğu dilleri üzerinden görülebilmektedir.⁵²

Sonuç ve Öneriler

2012-2022 yılları arasında Avrupa ve Amerika merkezli süreli yayınlar göz önünde bulundurulduğunda, temel iddialar, tartışmalar, yöntemler ve eğilimler noktasında, tümünden bir eğilim farklılaşmasının görülmediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, yayın yapan Müslüman akademisyenlerin artışı ile metinlerin edebi yönüne ve yorumlamaya daha çok vurgu yapan isimler, iddiaların dilini ve genel görüntüsünü değiştirmiş ve itirazları artırmış görünmektedir. Bununla birlikte Batı'da son on yıl içinde süreli yayınlar kapsamında üretilen yazınlarda 20. yüzyılda görülen pozitivizm, tarihselcilik gibi ideolojilerin etkileri arka plan kabullerinde belirgin olmaya devam etmektedir. Bunlar esasında modern tarih çalışmalarındaki ön kabullerin de yansımalarıdır.

Güncel çalışmalar gözden geçirildiğinde, Batı'daki bazı çalışmalarda önceki döneme nazaran farklılaşmalar görülmektedir. Bunların içerisinde en mühimi, sened ve metnin birlikte kullanıldığı rivayet tenkid yöntemlerinin yani bilinen ismiyle *Isnad cum Matr* analizinin öne çıkmasıdır. ICMA, farklı yorumlara açık olması nedeniyle eleştirilmektedir. Örneğin, bazı araştırmacılar yöntemi Sünni hadis geleneğini doğrulamak için kullanırken, bazıları tam tersi sonuçlara ulaşabilmektedir. Ayrıca, Motzki'nin yorumunun sıkça öne çıkarılması -onun hadis eleştirilerine karşı savunucu bir figür olarak görülmesi sebebiyle- tartışmalara yol açmaktadır. Buna rağmen ICMA, farklı akademik arka planlardan gelen araştırmacılar tarafından benimsenmesi sayesinde önemli bir yöntem olmayı sürdürmektedir. Önümüzdeki yıllarda yapılacak çalışmalar, yöntemi kullanan araştırmacılar arasındaki farkları daha belirgin hale getirebilir. Geleneksel hadis metodolojisinden etkilenen ve Batı'nın epistemik cemaatine katılan araştırmacılar ile klasik Batı paradigmasında yetişenler arasında ICMA'nın kullanım farklılıkları dikkat

⁵² Roberto Tottoli, "Review of Pier Mattia Tommasino, The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam", *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 3/1 (2018), 95-101.

çekebilir. Bu nedenle bu gelişmeler yakından takip edilmelidir. Tarihlendirme çalışmalarındaki bu güncel eğilimi bilmek, bu konuya dair nitelikli ve uluslararası bilgi üretmeye katkı sağlamalıdır. Batı'daki güncel hadis çalışmalara bakıldığında önceki döneme nispetle görülebilecek bir diğer farklılık önceki döneme göre konu açısından çeşitlenme ve uzmanlaşmanın artışıdır.

Dikkat çeken bir diğer durum, Jonathan Brown, Andreas Görke ve Konrad Hirshler gibi esasında hadis konularında etkili isimlerin, son on yılda süreli yayınlar kapsamında çok fazla yayın üretmemiş olmalarıdır. Bu durum bazen Brown örneğinde olduğu gibi güncel tartışmalara dair daha interdisipliner çalışmalar yayınlamakla bazen de Görke'de olduğu gibi kitap bölümü ya da kitap gibi farklı türlerde yayın yapmayla alakalıdır. Bu durum aynı zamanda, Batıda son on yılda hadis araştırmaları açısından değişimlerin tümünü görebilmek için, yalnızca süreli yayınların değil tüm yayın türlerinin incelenmesi gereğini de hatırlatmaktadır.

Son on yılda Batıda yayınlanan çalışmalardaki eğilimlerin oluşumunda, modern İslâm dünyasının etkisi çok kısıtlı düzeydedir. Zira kaynak olarak kullanılan metinler (klasik Arapça metinler hariç) çoğunlukla İngilizce kaleme alınmış çalışmalardır. İngilizce kaleme alınmış metinlerin bir kısmının ise Müslümanlar tarafından yazıldığı görülmektedir. Bu durumda, "oryantalistler tarafından yapılan çalışmalar" gibi bir ifadenin imkansızlığı belirmiş olmaktadır. Zira bu isimler arasında oryantalist paradigmayı takip edenler kadar etmeyenler, Batılı olanlar kadar olmayan akademisyenler de mevcuttur. Bu durumda, yeni bir birleştirici unsur olarak "İngilizce konuşulan akademik dünya" şeklindeki öneri makul görünmektedir.

Çalışmanın sonuçları "Batı"da yapılan çalışmalara İslâm dünyasının önemli bir gücü olarak Türkiye'deki İslâm araştırmacılarının ve hadis araştırmacılarının nasıl bir katkı sağlayacağı konusunda da işaretler vermektedir. Çalışmada Türkçe çalışmaların kaynak olarak kullanılış oranı yüzde ikiden daha düşüktür. Bu durum, Türkçe çalışmaların sonuçlarının "İngilizce konuşulan akademik dünya"da tartışılabilmesi için İngilizce olarak paylaşılması gerektiğini işaret etmektedir. Ayrıca, Türkçe yazılmış eserlerin Batı akademisinde daha fazla tanınması, Türk akademisinin daha yakından takip edilmesine yönelik ihtiyacın fark edilmesini sağlayarak küresel akademik iş birliğinin güçlenmesine katkıda bulunabilir.

Bu çalışma neticesinde, Türkiye'de hakkında eser yazılan Goldziher, Schacht, Juynboll ve Motzki gibi isimler yanında, bu isimlerin gelenekleri içerisinde devam eden ya da farklılıklara giden çeşitli isimlerin Batıdaki hadis araştırmaları kapsamında akla gelmesi gerektiği görülmüştür. Bu sebeple Türkiye'de oryantalizm hakkında yapılan çalışmalarda yeni dönemdeki bu güncel araştırmalardan bigâne kalınmaması gerekmektedir. Bu şekilde hem farklılaşan hem de sabit kalan yorumlamalar ve iddiaları görmeye devam edilebilme ve hatta Batı akademisinde konuyla ilgili güncel çalışmalar yapan isimlerle ortak çalışmalara imza atma imkânları ortaya çıkabilecektir. Programlara yansımaları bakımından, Batı dünyasındaki hadis çalışmalarına ve oryantalizme dair lisans veya lisansüstü derslerde muhakkak hadis alanında yoğunlaşan yeni isimler ve çalışmalarına alan açılması gerekmektedir. Bu açıdan, literatür takibinin sağlanması amacıyla her sene derslerde o sene yayınlanmış çalışmaların üzerinde durulması, güncel yayın kataloglarının öğrenciler tarafından takip edilmesinin ve

gerektiği noktada bu akademisyenler ile iletişim kurulmasının teşvik edilmesi mühimdir. Ayrıca özellikle lisansüstü dersler için hadis tarihlendirme metotları içerisinde ICMA'nın ön plana çıkarılması ve klasik sened/metin tenkidi uygulamaları ile karşılaştırılması, klasik otantiklik tartışmaların evrildiği noktayı görmek açısından önemlidir.

Kaynakça | References

- Acun, Fatma. “Muhteva Analizi Metodu Ve Cumhuriyet Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”. *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2005), 27-50.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Azmi, Aqil M. vd. “Computational and Natural Language Processing Based Studies of Hadith Literature: A Survey”. *Artificial Intelligence Review* 52/2 (2019), 1369-1414. <https://doi.org/10.1007/s10462-019-09692-w>
- Bilgin, Nuri. *İçerik analizi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Brown, Daniel. "Western Hadith Studies". *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*. 39-57. USA: John Wiley & Sons Ltd, 2020. <https://doi.org/10.1002/9781118638477.ch2>
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Burge, S. R. “Myth, Meaning and the Order of Words: Reading Hadith Collections with Northrop Frye and the Development of Compilation Criticism”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 27/2 (2016), 213-228. <https://doi.org/10.1080/09596410.2016.1150041>
- Bursi, Adam C. “Fluid Boundaries: Christian Sacred Space and Islamic Relics in an Early Hıdith”. *Medieval Encounters* 27/6 (2022), 478-510. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340108>
- Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.
- El-Hibri, Tayeb. “Umar b. al-Khaţţāb and the Abbasids”. *Journal of the American Oriental Society* 136/4 (2021), 763-783. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.136.4.0763>
- Ghanizadeh, Afsaneh - Jahedizadeh, Safoura. “The Best of the Intellect Is a Person’s Knowledge of His Own Self: Exploring the Psychological Aspects of Imam Reza’s Hadith Using Structural Equation Modeling”. *Human Arenas* 3/1 (2020), 119-136. <https://doi.org/10.1007/s42087-019-00068-8>
- Gharaibeh, Mohammad. “Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections”. *Beyond Authenticity, Alternative Approaches to Hadith Narrations and Collections*. 1-19. Brill, 2023. <https://doi.org/10.1163/9789004529083>
- Görke, Andreas. “Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muḥammad and Zaynab bt Ğaḥş”. *Arabica* 65/1-2 (2018), 31-63. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341479>
- Görmez, Mehmet. “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevkeden Temel Faktörler Üzerine”. *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.

- Kara, Seyfeddin. "The Collection of the Qurʾān in the Early Shīʿite Discourse: The Traditions Ascribed to the Fifth Imām Abū Jaʿfar Muḥammad al-Bāqir". *Journal of the Royal Asiatic Society* 26/3 (2016), 375-406.
<https://doi.org/10.1017/S1356186315000425>
- Kızıl, Fatma. "Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı". *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 323-332.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.
- Kızılöz, Hakan Ezgi. "Bilimsel Makalelerin Atıf Sayısı Tahmini". *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 370-375. <https://doi.org/10.31590/ejosat.araconf48>
- Krippendorff, Klaus. *Content analysis: An introduction to its methodology*. USA: Sage, 2. Basım, 2004. <https://doi.org/10.4135/9781071878781>
- Mirza, Younus Y. "The Disciples as Companions: Ibn Taymiyya's and Ibn al-Qayyim's Evaluation of the Transmission of the Bible". *Medieval Encounters* 24/5-6 (2018), 530-560. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340030>
- Miskinzoda, Gurdofarid. "The Significance Of The Ḥadīth Of The Position Of Aaron For The Formulation Of The Shīʿi Doctrine Of Authority". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78/1 (2015), 67-82. <https://doi.org/10.1017/S0041977X14001402>
- Öztemiz, Semanur - Özel, Nevzat. "Dijital İnsani Bilimler Araçları Üzerine Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 60/1 (2020), 390-414.
- Polliack, Meira. "The Karaite Inversion of "Written" and "Oral" Torah in Relation to the Islamic Arch-Models of Qurʾan and Hadith". *Jewish Studies Quarterly (JSQ)* 22/3 (2015), 243-302. <https://doi.org/10.1628/094457015X14368800705201>
- Reinhart, A. Kevin. "Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Ḥadīth Study in the Twenty-First Century". *Journal of the American Oriental Society* 130/3 (2010), 413-444.
- Saloot, Mohammad Arshi vd. "Hadith Data Mining And Classification: A Comparative Analysis". *Artificial Intelligence Review Volume* 46/1 (2016), 113-128.
<https://doi.org/10.1007/s10462-016-9458->
- Shohat, Ella - Stam, Robert. "What is Eurocentrism". *The White Supremacist State: Eurocentrism, Imperialism, Colonialism, Racism*, 137-156. Toronto: Other Eye, 2009.
- Silverstein, A. J. "Daniel 1-6 in Classical Islamic Culture and the Gospel According to Ibn Hishām". *Journal of the American Oriental Society* 141/3 (2021), 587-611 .
<https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.141.3.0587>
- Syed, Mairaj U. "The Construction of Historical Memory in the Exegesis of Kor 16, 106". *Arabica* 62/5-6 (2015), 607-651. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341378>

- Teipen, Alfons. “Jews in Early Biographies of Muḥammad: A Case Study in Shifting Muslim Understandings of Judaism”. *Journal of the American Academy of Religion* 88/2 (2020), 543-568. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfaa019>
- Tottoli, Roberto. “Review of Pier Mattia Tommasino, *The Venetian Qur’an: A Renaissance Companion to Islam*”. *Journal of the International Qur’anic Studies Association* 3/1 (2018), 95-101. <https://doi.org/10.1515/jiqsa-2018-04s110>
- Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis*. Newbury Park, California: Sage Publications, 1990.
- Wood, Philip. “The Treaty between Muḥammad and the Christians of Najrān in the Chronicle of Seert: Negotiating the Rights of the Conquered and the Re-writing of the Past”. *Al-Masāq* 33/2 (2021), 156-168. <https://doi.org/10.1080/09503110.2021.1910782>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

Colored Qur'ānic Manuscripts and Their Impact on Mastering the Science of Qur'ānic Recitations (Qirā'āt)

Israa Mahmood Eid Eid

0000-0002-9102-6665

Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Interpretation and Recitations, Mardin, Türkiye
ror.org/0396cd675
israeid@artuklu.edu.tr

Abstract

Muslim scholars have long dedicated significant efforts to enhancing the Qur'ān's recitations, employing scientific and technological advancements in the process. This study focuses on the types of colored Qur'āns available that aid in the study of Qur'ānic recitations. While some of these editions specialize in presenting a single narration or recitation, others include the ten minor readings (al-^ʿashara al-ṣuḡhrā) according to the *al-Shāṭibiyya* and *al-Durra*, or the ten major readings (al-^ʿashara al-kubrā) according to the *Ṭayyiba al-Nashr*, with some even combining the ten major readings with the four irregular (shaadh) ones. Each Qur'ān utilizes unique color-coding systems to distinguish variant readings (farshiyyat) and foundational principles (uṣūl), which are discussed in detail. The research also highlights editions that incorporate examples from *al-Shāṭibiyya* and *al-Ṭayyiba al-Nashr*, along with scholarly clarifications (taḥqīqaat), making these versions particularly valuable for students. The use of colors in these Qur'ān enhances learning by engaging multiple senses, improving memory retention, and helping students recognize differences within a single recitation or among multiple readings without needing to refer to specialized texts. Additionally, these colored Qur'āns prevent the mixing of recitations and simplify the study of different recitational aspects. The Qur'āns that include the ten major readings and the four irregular readings offer significant value to scholars in various fields, such as Qur'anic Exegesis (tafsir), jurisprudence (fiqh), ḥadīth, and linguistics, by providing a comprehensive resource that eliminates the need to consult classical texts. In conclusion, colored Qur'āns cater to human nature's inherent affinity for visual stimuli, streamlining the learning process and saving time for students, making the study of Qur'ānic recitations (Qirā'āt) more efficient and accessible.

Keywords

Qur'ānic recitations; color-coded qur'ānic recitation manuscripts; mastery; minor ten recitations; major ten recitations

Highlights

- This study addresses the description of colored Qur'āns of different recitations and their impact on facilitating learning and mastery.
- Some Qur'āns contain a single narration or recitation along with color coding, which benefits those who read in an individual recitation style.
- Other Qur'āns compile the ten minor or major recitations with color coding and clarification.
- Some Qur'āns stand out by compiling the ten major recitations along with the four irregular ones, and some include scholars' annotations and references from didactic poems, which are a valuable treasure for students of knowledge.
- The use of colors in Qur'āns aligns with human nature, and the methods employed by the compilers vary. However, they all share a common goal, which is simplifying and facilitating learning for students of knowledge.

Citation

Eid Eid, Israa Mahmood. "Colored Qur'anic Manuscripts and Their Impact on Mastering the Science of Qur'anic Recitations (Qirā'āt)". *Eskiyeni* 56 (March 2024), 219-236.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1567972>

Article Information

<i>Date of submission</i>	16 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	05 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Renkli Mushaflar ve Kırâatin Muhkem Hale Getirilmesindeki Etkisi

Israa Mahmood Eid Eid

0000-0002-9102-6665

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ve Kırâat Bilim Dalı, Mardin, Türkiye

ror.org/0396cd675

israeid@artuklu.edu.tr

Öz

Müslüman âlimler ilk asırlardan günümüze kadar Kur'ân kırâatinin geliştirilmesine yönelik büyük çaba harcamışlar, her türlü ilmî ve teknolojik gelişmeden yararlanmışlardır. Bu çalışma, bahse konu çabalardan sayılabilecek olan renkli mushaf çeşitlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu mushaflardan bazıları tek bir rivâyet veya tek bir kırâate tahsis edilmişken bazıları *Şâtıbîyye* ve *Dürre* tariklerine göre 'aşere-i suğrâyı, bazıları *Tayyibetü'n-Neşr* tarikine göre 'aşere-i kübrâyı, bazıları da dört şâz kırâat ile birlikte 'aşere-i kübrâyı içermektedir. Her mushafta renklendirme, ferşî ihtilafları sunumu ve Uşûl özgün bir yöntem kullanılmıştır. Mushaflar *Şâtıbîyye* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'deki şevâhidleri sunma, alimlerin değerlendirmelerini içermesi bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca araştırma, öğrenme sürecine birden fazla duyunun katılmasını ve kırâatin hafızada kökleşmesini sağlamayı hedefleyen renkli mushafların kırâatlerin muhkem hale getirilmesindeki etkisini ortaya koymaya odaklanmıştır. Yine renkli mushaflar, tek bir kırâat ve rivâyetin hilaf vecihlerini, bu konuya özel bir kitaba müracaat etmeye gerek kalmadan, bilmeyi sağlar ve vecihlerin zabt altına alınmasını ve kırâatlerin birbirleriyle karıştırılmamasını kolaylaştırır. On mütevâtir ve dört şâz kırâati içeren bu mushaflar, kırâat ilmiyle uğraşanlara kolaylık sağlar.

Anahtar Kelimeler

Kırâat; Renkli Kırâat Mushafları; kırâati sağlamaştırma; Aşere-i Suğra; Aşere-i Kübra

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada renkli kırâat mushaflarının özelliği ve kırâat ilmini öğrenmedeki etkisi incelenmektedir.
- Bazı mushaflar tek bir rivayet veya tek bir kırâat içerir, bu da yalnızca okumada fayda sağlar.
- Bazı mushaflar aşere (aşere-i suğr) ve takrîbi (aşere-i kübrâ) renkli ve açıklamalı şekilde içerir.
- Bazı mushaflar takrîbi (aşere-i kübrâ) dört şâz kırâati toplamıyla, bazıları alimlerin değerlendirmeleri ve manzum eserlerden örnekler vermekle ön plana çıkar. Bu da ilim talebeleri için büyük bir hazinedir.
- Mushaflarda renk kullanımı insan tabiatına uygundur. Mushaf hazırlayanların yöntemleri farklılık arz etse de hepsinin tek bir hedefi vardır. O da ilim talebelerine kolaylık sağlamaktır.

Atıf Bilgisi

Eid Eid, Israa Mahmood. "Renkli Mushaflar ve Kırâatin Muhkem Hale Getirilmesindeki Etkisi". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 219-236.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1567638>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	16 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	05 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

Introduction

The service of the Qur'ân is the greatest endeavor undertaken by seekers of knowledge. Facilitating its accessibility for students and simplifying it for scholars is among the noblest pursuits. Esteemed scholars of the Muslim community spared no effort in serving the Noble Qur'ân and its recitations (Qirā'ât). This research aims to shed light on modern colored Qur'ânic manuscripts, delineating their types, preparation methodologies, distinguishing features, and their impact on students and reciters. The significance of this research lies in acquainting readers with these manuscripts for their benefit and to draw from their treasures.

The research seeks to address the following questions: What are the available types of colored manuscripts that serve the science of Qur'ânic recitations? Do they encompass both minor and major recitations? Are there colored manuscripts that include the four rare recitations in addition to the ten? Do these manuscripts cover evidence from authoritative references such as *al-Shâṭibiyya*, *al-Durra*, and *al-Ṭayyiba*? Have they presented the edits of scholars and specialists? Have they been beneficial to reciters and students?

The nature of this research necessitated adopting an inductive approach to trace colored manuscripts available in libraries and on the internet, a descriptive approach to delineate each manuscript, and an analytical approach to analyze the methodologies and features of these manuscripts.

The research is divided into an introduction, five sections, and a conclusion summarizing the main findings of the study.

1. Manuscripts on the Minor Qur'ânic Recitations (Qirā'ât) Individually

Before delving into the discussion of manuscripts, it is essential to define the minor Qur'ânic recitations. These recitations refer to “the well-established recitations included in *Shâṭibiyya*'s Seven Recitations (al-qirā'ât al-sab'), or those in *Taḥbîr al-Taysîr fi l-qirā'ât al-ʿashr* (“Revising al-Taysîr in the ten readings of the Qur'ân,” modelled after al-Dānî's *Taysîr*) by Ibn al-Jazarî (d. 833/1429), as well as the *al-Durra* by Ibn al-Jazarî, which covers the three supplementary recitations to the ten recitations. These recitations are transmitted through twenty chains, earning their name due to their scarcity compared to the major ten recitations, which are transmitted through about a thousand chains¹.

According to the arrangement of Imâm al-Dānî (d. 444/1052–3) in *al-Taysîr*, *al-Shâṭibî* (d. 590/1194) in *Ḥîrz al-amānî*, and Ibn al-Jazarî in *al-Nashr*, the reciters are as follows: Imâm Nāfi' al-Madanî and his rāwîs (transmitters) Qālûn and Warsh, Imâm Ibn Kathîr al-Mākki and his rāwîs al-Bazzî and Qunbul, Imâm Abū ʿAmr al-Baṣrî and his rāwîs al-Dūrî and As-Sūsî, Imâm Ibn ʿAmîr al-Shāmî and his rāwîs Hishām and Ibn Dhakwān, Imâm ʿĀṣim b. Bahdala Abî l-Najjūd and his rāwîs Shuʿba Abū Bakr b. ʿAyyāsh and Ḥafṣ b. Sulaymān, Imâm Ḥamza al-Kūfî al-Zāyat and his rāwîs Khalaf and Khalad, Imâm ʿAlî b. Ḥamza al-Kisāʾî and his rāwîs Abū l-Hārith and al-Dūrî. These are the bearers of the seven well-established recitations. Added to them are Imâm Abū Jaʿfar al-Madanî and his rāwîs ʿĪsā Ibn Wardān al-Madanî and Ibn Jammāz, Imâm Yaʿqūb al-Ḥaḍramî al-Basri and his

¹ Ibrāhîm bin Saʿid bin Hamad al-Dawsari, *Mukhtasar al-ʿAbārât li Muʿjam Mustalahât al-Qirā'ât* (Riyad: Dar al-Hadarah, 2008) 94; Mohammed Ahmed Mufleh al-Qudah, Ahmed Khaled Shukri, Mohammed Khaled Mansour, *Muqaddimat fi ʿIlm al-Qirā'ât* (Amman: Dar Ammar, 2001), 172.

rāwīs Ruways and Rawḥ, and the tenth Imām, Khalaf al-Bazzār al-Baghdādī al-‘Āshir and his rāwīs Ishāq al-Warrāq and Idrīs al-Ḥaddād. These three are the bearers of the three renowned recitations mentioned by Ibn al-Jazarī in *al-Durra al-muḍīyya*.

It is customary for students to begin with the minor recitations individually or collectively before progressing to the major ten. Most authorized scholars in this era require students to memorize *al-Shāṭibiyya* (*Ḥirz al-amānī* and *Wajh al-Tahānī fi al-qirā’āt al-sab’*), a 1173-line poem in the long meter. In it, Imām Al-Shāṭibi summarized the book *al-Tāsisir* in the Seven Recitations (*al-qirā’āt al-sab’*) by Imām Abū ‘Amr ad-Dānī and supplemented it with his own knowledge and what he had read to his teachers. This facilitates students in discerning the differences between recitations, understanding the variations among qāri’s (reciters), and assists them in grasping the nuances and edits of this science. Some scholars accept from their students the memorization of only the introduction and the principles, which consist of 440 lines. Additionally, they require the memorization of the poem *al-Durra al-muḍīyya*, composed by Ibn al-Jazarī on the three renowned recitations, which are added to the seven well-established ones, making them ten recitations with a total of 241 lines. Most scholars stipulate the memorization of it for those who wish to recite using one of the three qāri’s: Abū Ja’far al-Madanī, Ya’qūb al-Ḥaḍramī, and Khalaf al-Bazzā. Furthermore, some scholars accept from their students the memorization of the principles alone, consisting of 54 lines.

In the present era, scholars, may Allah reward them, have been accustomed to utilizing technology and scientific advancements in the service of the Qur’ān and its recitations. They have published numerous colored and non-colored manuscripts to serve the science of Qur’ānic recitations (*Qirā’āt*) and assist students. These colored manuscripts greatly benefit students, facilitating their compilation of recitations, and aiding them in understanding the variants, differences, and edits between recitations. Especially since human psychology is influenced by colors, which stimulate the human mind. Some of these manuscripts, as will be shown later in this paper, indicate evidence and proof of the recitation from *al-Shāṭibiyya* or *al-Durra*, greatly facilitating students of knowledge, as some scholars inquire about the evidence and proof of the recitation while a student recites it.

Among the most prominent of these manuscripts and the latest in publication, are:

1.1. Series of Educational Established Manuscripts (*Silsilat Maṣāḥif al-RāsiKhāt al-Ta’līmiyyah*)

Prepared by Iman Şubḥī Idlibī, these manuscripts were either for a single narration, such as Warsh and Qālūn, or for a single qāri’ (reciter) with their rāwīs, such as the qāri’s ‘Āşim and his rāwīs Shu’ba and Ḥafş. The established manuscripts were distinguished by being supported with evidence, edits, and unique features, and supplemented with the principles of narration or recitation.

The methodology for mentioning evidence in the manuscripts:

1. Mentioning evidence of any variation by the qāri’s or narrator below the margin of each page of the manuscript.
2. Placing edits and principles immediately after the text, followed by exceptions to the principles.

3. Providing some notes, benefits, and observations at the bottom of the page.

As for the methodology of mentioning evidence in the text:

1. Writing the textual words in the margin, styled according to the manuscript of that narration or recitation, with mention of conflicting evidence from *al-Shāṭibiyya*.
2. Indicating the uniqueness of the *rāwīs* or *qāri'* (reciter), along with clarifying its type.
3. Indicating the count of verses at the bottom of the manuscript frame, as the manuscripts of different regions differ in the count of Qur'ānic verses.

The manuscripts also utilized specific colors for Tajwīd rules, placing them in boxes in a horizontal line at the top of each page to assist the reader in distinguishing Tajwīd rules and paying attention to them.

These manuscripts are extremely valuable, as Sheikh Īmān cited several sources in the recitations, such as the book "*Fāth al-Wasīd Fi Sharh al-Qaṣīd*" by al-Sakhāwī, "*al-Nashr*" by Ibn al-Jazarī, "*Hal al-Mushkilat*" by al-Khaleejī, "*Al-Budūr Al-Zāhira fi l-Qirā'āt Al-ashr al-Mutawātirā*" by 'Abdul Fattāh al-Qāḍī, "*Hidāyat al-Murīd Ila Riwayāt Abi Saeed*" by al-Dabāgh, "*Ablāgh al-Manāfi' Fi Tahrirat Warsh An Nāfi*" by Ahmad bin Mahmud, and other books.

These manuscripts encompassed tremendous effort from Sheikh Īmān and her students who assisted her in their preparation. Each manuscript is a comprehensive encyclopedia in itself, rendering the need to refer to many books on recitations unnecessary.

These manuscripts are electronic manuscripts available on Telegram, and the channel name is Maṣāḥif Er-Rāṣikhāt. We hope that Allah wills for them to be printed and made widely accessible to everyone.

1.2. Noor Manuscripts (Maṣāḥif Noor)

Prepared by Nora Ali Helmy, these are a series of manuscripts equipped with evidence from the principles and the text according to *al-Shāṭibiyya*.

Sheikh Nora's methodology in preparing the manuscript:

1. The manuscript was made according to the narration of Ḥafṣ from 'Āṣim, with any conflicting words colored in red and written in the margin on the side of the page according to the recitation or narration, along with mentioning the evidence for it from *al-Shāṭibiyya*.
2. Coloring the principles in green within the verses, and writing the principles and evidence from *al-Shāṭibiyya* below the Qur'ānic text.

In the introduction of the manuscript, alerts for the student of knowledge regarding the principles of narration and its text, as well as meticulous notes for facilitation, are mentioned.

They are electronic manuscripts available on Telegram and the channel name is Al-qirā'āt Al-ashr fi-l-Ḳur'ān al-karīm.

1.3. Manuscripts of the General Administration of Islamic Research (Manuscripts Administration) affiliated with al-Azhar Sharif

These manuscripts were supervised by Tawfiq Ibrāhīm Ḍamra, Ahmed Khālid Shūkri, Ibrāhīm Mohammed al-Jarmī, and Ibrāhīm Ṭāhā Aldāia. They are printed manuscripts, honored to be printed by Dār al-Salām for Publishing and Distribution in Egypt.

Description: Conflicting words are colored in red and written according to the specific recitation of this manuscript. If the rāwīs differ, they are written according to the first rāwī, and reference is made in the margin to the recitation of the second rāwī. At the end of the manuscript, there is a brief explanation of the principles of recitation, editing terminology, alerts about the differences between rāwīs, as well as annotations on hamzahs, stops, starts, inclinations, and others.

These manuscripts are very useful for those interested in recitation and its principles, aiding in revision and recitation with the guidance of a teacher. However, they lack the shawahid—poetic verses composed by the early scholars and masters of Qirā'āt, which serve as authoritative references and evidence for the recitation methods— that some teachers require their students to learn. Nonetheless, their printed and tangible form suffices in facilitating the learning process, as all blessings lie in physically touching and browsing through the Book of Allah, the Exalted.

Similar manuscripts exist that are placed on the colored tajwīd manuscript with chronological and color-coded symbols, using three main colors: red for the places of elongation, green for the places of nasalization, and blue for the characteristics of the exit, which display 26 rules of Tajwīd. They have also received the honor of being printed by Dar al-Ma'rifa in Damascus.

2. Manuscripts in the Minor Ten Recitations Compiled

2.1. Manuscript of the Well-Known Ten Recitations with Easy Colors (Muṣḥaf Al-Qirā'at Al-ʿAshr Al-Mutawātirah bil-Alwān Al-Muyassarah)

Prepared by Abu al-Ūlā Muhammad Abu al-Ūlā, the compiler mentioned in the introduction that students of recitations (Qirā'āt) found it difficult to memorize, regulate, and master the entire recitations' variations. Therefore, he employed symbols and colors to facilitate memorization and recall.

Among the notable features of this manuscript:

1. Limited use of colors, where it gathered qāri's who agree on many textual words under one color. If one of them deviates with a specific word, it is written in the same color with a small geometric symbol underneath, indicating this specific qāri' (reciter). For example, Ḥamza, al-Kisā'i, and Khalaf agree on many textual words, so they are colored red. If Ḥamza deviates with a word, a circle is drawn underneath in red to indicate it, while if al-Kisā'i deviates, an empty circle is drawn underneath in red, and if Khalaf deviates, a small rhombus is placed underneath in red.
2. It is permissible for a qāri' (reciter) or rāwī to participate with others two or three times. For example, al-Madanīyyān Nāfi' and Abū Ja'far share a dark blue color, and they also share a light blue color with Ibn ʿĀmir.
3. A table is placed in the introduction to clarify the colors and their corresponding qāri's and rāwīs.
4. A simple translation of the ten qāri's and their rāwīs is provided.
5. At the end of each page, a table is presented showing the symbols appearing on that specific page due to textual variations, making it easier for the reader not to refer to the table at the introduction each time. If there is a variation in the

principles, it is mentioned in the margins along with the corresponding verse number².

2.2. Manuscript of al-Yusra in the Minor Ten Recitations (Muşhaf Al-Yusra Fi Al-Qirā'at Al-ʿAshr Al-Sughra)

Prepared by Abu al-Ūlā Muhammad Abu al-Ūlā, this manuscript is a continuation and completion of the previous manuscript, but it follows a different approach in coding. Each group of reciters was assigned one color. If a reciter deviates with a word, it is colored the same as the group's color. If two reciters share the same recitation, a dotted frame of the same color is placed around the word. If all three reciters share the word, a full frame is placed around it to indicate complete agreement. A table is provided in the introduction to introduce its color coding, requiring careful consideration to understand the methodology followed.

Undoubtedly, the author found that classifying in this way is easier and simpler for the students compared to his previous approach in the previous manuscript. This reflects the dedication of scholars who spare no effort in serving the Qur'ān and its recitations, implementing any effective method to facilitate its understanding and application in the path of Allah's service.

2.3. The Golden Manuscript in the Ten Recitations (Al-Muşhaf Al-Dhahabī Fi Al-Qirā'at Al-ʿAshr)

Prepared by Abu ʿAmmār Muhammad ʿAbdul Rahman bin Sayid al-Ḥūfī, it is an electronic manuscript in the ten recitations, supplemented by the Aşbahānī method. It displays all the variations and presents the recitation according to its difference from the Ḥafş recitation, which is known to us. All the learner needs to do is press the page number or select it from the page index to access the desired page, then choose the recitation they want by clicking on the name of the rāwīs arranged on both sides of the page, showing all the details of that recitation.

Sheikh al-Ḥūfī used colors for coding as follows:

1. Pink color is assigned to textual words where there is a discrepancy with the Ḥafş recitation, aiming to alert the reader to the areas of discrepancy.
2. Red color is used for rulings related to pronunciation, assimilation, and reduction. For instance, in Ibn Kathīr's recitation, with the rāwīs al-Bazzī and Qunbul, the plural marker “ميم الجمع” followed by a small “واو” is marked in red to indicate the connection to the plural marker, which is an essential aspect of their recitation. Similarly, in assimilation, for Ḥamza and al-Kisāʿī in words like “الهدى”, “العى”, and “اشترى”, which contain the letter “ياء” and are reduced by Warsh sometimes, the letter “ألف” in these words is written in red with a small circle underneath to indicate assimilation or reduction according to the principles of the recitation.
3. Brown color is assigned to indicate the connection of the plural marker “ميم الجمع” solely for the recitation of Warsh. If after the plural marker “ميم الجمع” a hamza

² The Quranic Encyclopedia (QE), “Muşhaf Al-Qirā'at Al-ʿAshr Al-Mutawātirah bil-Alwān Al-Muyassarah” (Access 23 February 2025).

- existed in Warsh's recitation, the “ميم” with a small “واو” and elongation sign above it is written, both are marked in brown, such as in the verse “فَلَهُمْ أَجْرٌ”.
4. Light green color indicates the unique elongation of Warsh compared to other recitations. The manuscript is colored with light green to highlight this feature.
 5. Dark green color is used for the softened “راء” in Warsh's recitation, which differs from other recitations. For example, the “راء” in words like “كبيرة” and “الآخرة” is softened because it is preceded by a “ياء” or because it has a fatha above it, as per the recitation's principles.
 6. Dark blue color is assigned to the emphatic “لام” in Warsh's recitation, such as in “الصلاة” and “يوصل”.
 7. Dark blue color is used for assimilation, whether it is minor assimilation, common among all reciters, or major assimilation, which is a hallmark of Imām al-Sūsī. For example, in the verse “تَبَيَّنَ لَكُمْ”, the letter “نون” and “لام” are colored in dark blue to indicate assimilation between them, this is a major assimilation. Similarly, in “فقد ضلّ”, the letter “دال” and “ضاد” are colored in dark blue to indicate assimilation between them, this is a minor assimilation, which varies among reciters.
 8. Light blue color is assigned to indicate concealment, suspension, and substitution. For example, the substitution of the hamza often occurs in Warsh's recitation and al-Sūsī's recitation, as well as in the rāwīs Ibn Wardān and Ibn Jammāz. The light blue color represents this substitution. Connected and disconnected suspension in Imām Ḥamza's recitation is also marked with light blue.
 9. Orange color is assigned for nasalization. For example, the word “سَيِّئَةٌ” is read with nasalization by Ibn ‘Āmir al-Shāmī, al-Kisā’ī, Nāfi’, Ruways, and Abū Ja’far. Therefore, the “سين” is colored in orange to indicate nasalization.

One of the features of this manuscript is that it is electronic and can be downloaded for free on computers and phones, operating offline, facilitating access to information in any circumstance³.

2.4. The Comprehensive in the Recitations of the Ten Imāms, Complete from al-Shāṭibīyya and al-Durra Ṭarīqs (Paths), with Marginal Notes in the Educational Recitation Manuscript Using Color Coding (Al-Shāmil Fi Qirā’at Al-‘Imma Al-‘Ashara Al-Kawāmil Min ṭarīqay Al-Shāṭibīyyah Wa Al-Durra Bihamish Muṣḥaf Al-Qirā’āt Al-Ta’limi Bil-Tarmīz Al-Lawni)

This manuscript is prepared by Ahmed Issa al-Mā’srāwī⁴ and assisted in preparation, coordination, and linguistic review by Ahmed ‘Abd al-Razzāq al-Bekri. The book is published by Dar al-Imām al-Shāṭibī for Printing and Publishing in Egypt. The author

³ Google Play (GP), “Al-Muṣḥaf Al-Dhahabī Fi Al-Qirā’āt Al-‘Ashr” (Access 23 February 2025).

⁴ The Sheikh is the general supervisor of the Egyptian Qur’ānic reciters, a professor of ḥadīth and its sciences at Al-Azhar University, and the head of the Qur’ān Committee at Al-Azhar Sharif.

stated in the introduction that his aim is to list all the Qur'ānic recitations found on each page of the Noble Qur'ān, utilizing color coding to facilitate the reader and learner's comprehension of the meaning, structure, ease of memorization, and application.⁵

The author's approach can be summarized as follows:

1. Listing all the recitations on the page arranged according to their occurrence in the Qur'ānic verses, whether they are primary or variant readings, neglecting the connection of the plural marker “ميم الجمع” and elongation due to their frequent occurrence in the Quran.
2. Organizing the Qur'ānic rules according to their occurrence in the Noble Qur'ān and compiling them in one place, including substitution, transfer, suspension, assimilation, reduction, non-merger at “واو” and “ياء”, and if there are several words with the same ruling on the page, he mentions the ruling at the first occurrence, followed by its counterparts without repeating them in their places to avoid lengthening unless the same word has a different ruling, then he mentions it.
3. Assigning a specific color for each Tajwid rule to enable the reader to recognize the rule upon seeing the color directly. The color coding strip is placed at the top of each page to guide the beginner reader to the rules. Red color is assigned for primary and variant readings, blue color for transfer and suspension, green color for reduction and assimilation, pink color for substitution, purple color for minor and major assimilation, golden color for non-merger at “واو” and “ياء”, light green color for the connection of “هاء” according to Ibn Kathīr, gray color for softening of “راء” unique to Warsh, and dark blue color for thickening of “لام” also unique to Warsh.
4. Providing a concise explanation in the margins of the Qur'ān for important notes and necessary linguistic directions, along with mentioning the reciter and those who recite with them.
5. Explaining the pause of Ḥamza and Hishām on the intermediate and extreme hamza due to its importance and the difficulty some may face in understanding it, along with the frequent errors in it.
6. Ensuring to mention the evidence from *al-Shāṭibiyya* and *al-Durra*, whether in fundamentals or variants.
7. Not neglecting any word with a discrepancy, even if it is repeated in many consecutive pages of the Qur'ān, to clarify all the differences completely on one page of the Qur'ān.
8. Mentioning all the schools of recitation without preference or selection of one over the other. For example, in the case of the Imām al-Kisā's school regarding the assimilation of the feminine “هاء” during a pause, there are three schools of thought. The author adopted the opinion of those who see the assimilation of all letters except the letter “ألف”, which is the most comprehensive and inclusive.

⁵ Ahmad Issa al-Mā'srāwī, *al-Shāmil fi Qir'āt al-A'immat al-Asharah al-Kāwāmil min Ṭarīqay al-Shāṭibiyyah wa al-Durra* (Cairo: Dār al-Shāṭibi li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2003), 3.

9. Ensuring that the mention of differences, evidence, and explanations for each page is independent of those on other pages.
10. Providing a simple guidance for some recitations that need clarification, tailored to fit the space of the page and the designated place for explanation.
11. Introducing the Qur'ān with a clear introduction defining the science of recitation and its importance, then translating the ten qāri's, their twenty rāwīs, mentioning their virtues and merits, and arranging them according to the order of Imām Shāṭibi in his "+", indicating whether each qāri's read directly from his teacher or through an intermediary. After that, a simple definition of the fundamentals of each reciter is mentioned, followed by an explanation of the approach of each of their rāwīs in their differences, all in a concise and simplified manner.
12. Also, addressing the conditions for collecting recitations, the pillars of correct recitation, and the meaning of the seven letters (ḥurūf). Then, starting to mention the fundamentals and explaining the recitation schools regarding them, such as the Basmalah between the two chapters, "الميم المجمع", "هاء الكناية", "المدود", and others⁶.

Through the last four manuscripts, it is evident that color coding is evolving and becoming more precise. Each contributor seeks to innovate with new ideas and utilize the latest technologies to develop and facilitate the Qur'ān, simplifying this knowledge for both readers and qāri's.

3. Manuscripts in the Ten Major Recitations with Aggregation

The ten major recitations are defined as "the recurrent recitations included in *Ṭayyiba al-Nashr Fi al-Qirā'āt Al-ʿAshr* by Ibn al-Jazarī, transmitted through various pathways, named so due to the abundance of their pathways compared to the ten minor recitations"⁷.

These recitations are also defined as "published in *Ṭayyiba al-Nashr Fi al-Qirā'āt al-ʿAshr* originally from *al-Nashr Fi al-Qirā'āt al-ʿAshr* by Ibn al-Jazarī. These recitations are considered major because they have eighty pathways of authentication, branching out to nine hundred and eighty pathways"⁸.

Most of those who have recited the ten major recitations or nearly all of them have initially recited the minor ones and then progressed to the major ones, relying on the *Ṭayyiba* system, which consists of 1014 verses in Rajaz meter, with a total of 432 verses including the introduction and fundamentals.

Among the prominent modern colored manuscripts that have compiled the ten major recitations:

3.1. The Tajwīd manuscript with Latayyif Al-Yusr from the Ten Recitations in its Margin (Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Biḥamshihī Liṭā'if Al-Yusra Min Al-Qirā'āt 'Al-ʿashr)

Prepared by Mohammed Samer al-Homsī, published by Dar al-Ma'ārif in Damascus, and print in 1430/2009. The aim of this manuscript is to elucidate the ten recurrent

⁶ Noor Library (NL), "Al-Shāmil Fi Qirā'at Al-A'imma Al-'Ashara Al-Kawāmil Min ṭarīqay Al-Shāṭibiyyah Wa Al-Durra Biḥamish Muṣḥaf Al-Qirā'āt Al-Ta'limi Bil-Tarmīz Al-Lawni" (Access 23 February 2025).

⁷ al-Dawsarī, *Mukhtasar al-'Abārāt li Mu'jam Mustalahāt al-Qirā'āti*, 94.

⁸ Ibrāhīm Muhammad al-Jarmī, *Mu'jam 'Ulum al-Qur'āni* (Damascus: Dar al-Qalam, 2001), 220.

recitations along with their twenty rāwīs through *al-Ṭayyiba* pathway in the margin of the Tajwīd manuscript.

According to al-Musanaf in al-Mukadimah, reciting with more than one letter has numerous benefits, including facilitation, as the Qur'ān was revealed to a non-Arabic-speaking nation, and the miracle of the Qur'ān remains unaffected by the variations in recitations. The multiple recitations contribute to establishing evidence and deducing subsidiary legal rulings. The author also emphasizes the established fact that favoring one recitation over another is not permissible.

Prominent features of this manuscript include:

1. Indicating all words with discrepancies between recitations based on Ḥafṣ from 'Āṣim al-Kūfī's recitation by shading them in light blue. It is noteworthy that the manuscript is originally colored with specific colors adopted by al-Azhar to illustrate the Tajwīd rules.
2. In the manuscript's margin, various recitations and their different rāwīs existing on the page are listed based on what Ibn al-Jazarī determined in *Ṭayyiba al-Nashr Fi al-Qirā'āt al-'Ashr*. Thus, it is understood that this manuscript pertains to the ten major recitations rather than the minor ones.
3. A table is placed at the bottom of every two facing pages, divided into ten fields, each field containing the name of one of the ten qāri's followed by the names of their rāwīs. Each reciter is assigned a specific color, and when mentioned in the margin explanation, it is highlighted with the same color, facilitating the reader in following the recitation they desire by its specific color.
4. Each Qur'ānic page is accompanied by an explanation in its margin within the allotted space, mentioning the verse number and the area of discrepancy, followed by the names of the rāwīs and reciters who recited differently from Ḥafṣ, along with their phonetic spelling and lettering.
5. An appended table includes the names of the ten Imāms, their rāwīs, titles, dates of death, and their prominent attributes.
6. Recitations that match Ḥafṣ's from 'Āṣim recitation are not mentioned for brevity and ease.
7. Some differences in the fundamentals of recitations, such as major assimilation, minor assimilation, elongation, suspension, and hamzahs, are not mentioned in the margins for the sake of facilitation.
8. Al-yā'āt (additional yaa's) established only in stopping by some rāwīs (transmitters), or established in connecting only are indicated. However, those yā'a's established in both stopping and connecting are not referenced, indicating a need for reviewing the fundamentals of recitations in this regard.
9. The places where Ibn Kathīr's continuity occurs were shaded and written in the margin with the addition of a waw or a yā'a'. Similarly, the words containing inclination were mentioned in the Qur'ānic text without shading.

The manuscript is highly valuable and beneficial for those who seek to compile or review the ten major recitations through the *Ṭayyiba* pathway. However, it does not provide detailed explanations because its purpose, as the author stated, is facilitation.

The author pointed out the importance of receiving recitations from proficient and disciplined scholars, as recitation is a practiced Sunnah. Therefore, it is essential to learn from scholars who have an uninterrupted chain of transmission back to the Prophet Muhammad (peace be upon him). The purpose of this manuscript is to facilitate and simplify the learning process for students⁹.

3.2. Tajwīd Manuscript with the Ten Recitations Margined (Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Bihamshihi Al-Qirā'āt Al-‘ashr)

Prepared by Ahmed Issa al-Mā'srā'wi, the Sheikh of Egyptian Qur'ān Reciters in general. It is printed by Dar al-Ma'ārif in Damascus. This manuscript, resembling *Muṣḥaf al-Tajwīd wa bihamishi Lata'if al-Yusr min al-Qirā'āt al-‘Ashr*, follows a similar concept where it is color-coded with tajwīd colors adopted by al-Azhar. It shadows the words containing various recitation styles and mentions them in the margin. Additionally, it lists the names of reciters and rāwīs alongside the words with discrepancies, including the verse numbers. Each reciter is attributed with four rāwīs. Furthermore, it elaborates more in the margin compared to the previous manuscript. This manuscript deals with the ten major recitations through the Ṭayyiba pathway¹⁰.

4. A manuscript in the Fourteen Recitations

After research and investigation, I found only one manuscript that combines the ten major recitations with the four rare readings. This manuscript is called:

4.1. The Comprehensive Detailed Compilation in the Fourteen Recitations (Al-Kāmil Al-Mufassal fi Al-Qirā'āt Al-Arba'ah Ashar)

Prepared by Ahmed Issa al-Mā'srā'wi, the Sheikh of Egyptian Qur'ān Reciters in general. It is published by Dar al-Imām al-Shāṭibi for printing and publishing in Cairo. Ahmed ‘Abdul Razzāq al-Bakri participated in its preparation, coordination, and linguistic review. In the introduction of the manuscript, the author elucidates the methodology followed, the color coding adopted for Tajwīd, which aligns completely with the *al-Shāmīl Fi Qirā'at Al-A'imma Al-Ashara Al-Kawāmil*, also authored by Sheikh al-Mā'srā'wi but in the minor recitations.

This manuscript is distinguished by its inclusion of both the ten major and the four minor recitations. It introduces the ten reciters, mentioning two rāwīs for each reciter, and provides four ṭarīqs (paths) for each reciter. It translates for both the reciters and the rāwīs, mentioning their origins. Then, it explains how the irregular transmissions emerged, the rulings regarding their recitation, and highlights them, which include: the recitation of Ibn Muḥayṣin and its rāwīs al-Bazzī and Abi al-Ḥasan ibn Shānboz, Yaḥyā ibn al-Mubārak al Yazīdī and its rāwīs Sulaymān ibn al-Ḥakam and Ahmad ibn Faraḥ, al-Ḥasan al-Baṣrī and its rāwīs Shuja' ibn Abi Nasr al-Balkhi and al-Dūrī, and Suleiman ibn Mihrān al-A'mash and its rāwīs al-Ḥasan ibn Saeed al-Mutāwwi and Abi al-Faraj al-Shānbuzī al-Shātwi. It provides a concise biography for each reciter along with their most famous rāwīs.

When there is consensus between the major and minor recitations, the major recitation is written in a larger font and a different color, followed by the phrase “(And it agrees with...)” and so on.

⁹ QE, “Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Bihamshihi Liṭā'if Al-Yusra Min Al-Qirā'āt 'Al-‘ashr”.

¹⁰ NL, “Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Bihamshihi Al-Qirā'āt Al-‘ashr”.

At the bottom of the page, it states “The Minor Recitations”, followed by the enumeration of these minor recitations that were read with variations and did not align with the ten major recitations.

The author did not specify in the introduction whether these ten recitations are the minor recitations through the *al-Shātibiyya* pathway or the ten major recitations through the *Ṭayyiba al-Nashr* pathway. Upon examination of the margins, it becomes evident that they are the ten major recitations through the *Ṭayyiba* pathway¹¹.

5. The Impact of Colored Qur'anic Manuscripts on Mastering the Science of Recitations

Coloring manuscripts is a modern practice permissible by religious decree, as indicated by the Qur'ānic verse: “And We have certainly made the Qur'ān easy for remembrance, so is there any who will remember?” [Sūra Al-Qamar: 54/17]. Coloring the Qur'ān is part of facilitating the recitation of the Qur'ān, allowing the reader to form a mental image, and it is a contemporary method that does not contradict established artistic or traditional styles, making it desirable. ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd, may Allah be pleased with him, said regarding a decorated manuscript brought to him, “Indeed, the most beautiful thing that adorns a manuscript is its recitation with accuracy”.¹² Coloring the manuscript aids in its accurate recitation. Undoubtedly, coloring enhances clarity and assists both beginners and advanced readers. Al-Suyūṭī, in his book *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, said: “It is recommended to write the Qur'ān, improve its writing, clarify it, elucidate it, and perfect the calligraphy”.¹³

Scholars of recitation were not isolated from technological advancements. They utilized these advancements to serve the Qur'ān's recitation and refinement, contributing extensively in various ways. Each sought to build upon the achievements of their predecessors. Through previous manuscripts, we observe an evolution from single-colored manuscripts to using colors to mark areas of divergence. This progressed to writing annotations in the margins on the origins and scripts, followed by employing different colors for scripts and origins, then incorporating evidence from *al-Shātibiyya*, *al-Durra*, *al-Ṭayyiba*, and much more.

These developments have numerous benefits for students and readers, including:

1. Using colors in manuscripts leads to engaging more than one sense in learning. Sight, hearing, and speech are all involved in the learning process, enhancing the memorization of the reading, especially for beginners in this noble field.
2. Knowing the points of disagreement for each narration or recitation without referring to books that arrange the variant readings in tables according to the order of the chapters in the Qur'ān. Some of these books are not free from errors. Students of Qur'ānic recitation used to refer to these books and transfer their content onto manuscripts in preparation for reciting to the sheikh. This resulted

¹¹ NL, “Al-Kamil Al-Mufassal fi Al-Qirā’āt Al-Arba’ah Ashar”.

¹² Saeed bin Mansour al-Jawzjānī, *al-Tafsīr min Sunan Saeed bin Mansour*, Edited by: Saad bin ‘Abdullāh (Saudi Arabia: Dar al-Sumay'i for Publishing and Distribution, 1997), 174 in the introduction, ḥadīth number (164).

¹³ ‘Abdul Rahman ibn Abi Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulum al-Qur’ān*, Edited by: Muhammad Abu al-Fādī Ibrāhīm (Egypt: Egyptian General Authority for Books, 1974), 4/182.

- in wasting much time and effort instead of repeating and reviewing the recitation being practiced. Thus, these manuscripts save time and effort in learning.
3. When a student has a manuscript for each recitation, it makes it much easier for them to review each one independently, especially for beginners in this noble field.
 4. Some students prefer printed manuscripts because they do not require the internet and can be carried anywhere without restrictions. Others prefer electronic manuscripts because mobile phones are widely used by everyone, allowing them to rely on carrying just one device instead of many items.
 5. Tajwīd manuscripts using color-coded encoding have employed three main colors to indicate 28 Tajwīd rules, in addition to the recitation or recitations contained in this manuscript. This has greatly facilitated compliance with Tajwīd rules while applying the new recitation, emphasizing the importance of not allowing the focus on recitation, its principles, and its variants to overshadow important Tajwīd rules.
 6. Compilation manuscripts of different recitations have greatly facilitated the collection of recitations for the student, distinguishing between the variations in recitation styles and their foundational principles among the readers. They have facilitated the understanding of nuances and prevented confusion between recitations.
 7. Modern compilation manuscripts provide explanations in the margins for the student about the reciter or the narrator with whom the recitation begins. Often, this is Qālūn from the *al-Shāṭibiyya*, *al-Durra*, and those who follow this recitation, followed by others in order and detail.
 8. With the development of supportive manuscripts for students, scholars have evolved their requirements for students to be certified in recitation. Among these requirements is the memorization of *al-Shāṭibiyya*, *al-Durra*, and *al-Ṭayyiba*, and recalling the evidence for each recitation during recitation with the teacher. Many modern manuscripts are equipped with evidence, making it easier for students to refer to the original texts and saving them time and effort. It is said by our scholars, “Whoever memorizes the foundational texts has attained mastery.” Thus, the foundational texts have a significant role in understanding the science of recitations, recalling its nuances, and avoiding forgetting.
 9. The manuscript of the Ten Major Recitations with the Four Rare Recitations is among the valuable manuscripts that have benefited scholars in the field of recitations, including interpreters, jurists, grammarians, and linguists, facilitating their access to this science without the need to delve into the original sources or ancient interpretations.

It is important to emphasize that the fundamental approach in the science of Qur'anic recitation is oral transmission and direct instruction. These manuscripts are beneficial from an analytical perspective rather than a narrative one. Consequently, a student of knowledge cannot accurately master the proper pronunciation of certain aspects of recitation that require direct oral transmission, such as *imāla* (vowel inclination), *rūm* (partial vowel pronunciation), and *ishmām* (rounded lip gesture without vocalization).

Conclusion

At the conclusion of this exploration of colored manuscripts and their impact on mastering recitations, we draw several noteworthy conclusions:

1. Colored recitation manuscripts have diversified in the present time, with various publishing houses undertaking the honor of printing and disseminating them.
2. Some recitation manuscripts have been dedicated to a single narration or recitation, often accompanied by explanations of the recitation's principles and annotations on its variants. Some include the minor ten recitations, while others include the major ten, and some have additional rare recitations.
3. The methodologies of compilers of these manuscripts have varied, each with the singular goal of facilitating and simplifying the Qur'anic reading process for both readers and students.
4. Each manuscript begins with an introduction explaining the methodology followed and the colors used, providing clarification and detail for the reader, leaving no room for confusion or error.
5. Recitation manuscripts have significantly saved time and effort for students of knowledge, facilitating their learning without leaving any room for laxity.
6. Manuscripts supplemented with references and annotations from various scholarly works constitute a vast scientific encyclopedia in a single recitation, allowing students to refer to foundational texts and aiding in their recall. Scholars' compilations have also prevented confusion between recitation styles, presenting a valuable asset.
7. Human psychology is influenced by colors, stimulating the human mind. Colored manuscripts align with human nature and preferences.

References | Kaynakça

- al-Dawsarī, Ibrāhīm bin Sa'īd. *Mukhtasar al-'Abārāt Li Mu'jam Mustalahāt al-Qirā'āt*. Riyad: Dar al-H Ḥaḍāra, 2008.
- al-Jarmī, Ibrāhīm Muhammad. *Mu'jam 'Ulum al-Qur'ān*. Damascus: Dar al-Qalam, 2001.
- al-Jawzjānī, Saeed bin Mansour. *al-tafsīr Min Sunan Saeed Bin Mansour*. ed. Saad bin 'Abdullāh. Saudi Arabia: Dar al-Sumay'i for Publishing and Distribution, 1997.
- al-Mā'srāwī, Ahmad Issa. *al-Shāmil Fi Qirā'āt Al-A'immat Al-'Asharah al-Kawāmil Min Ṭarīqay al-Shāṭibiyyah Wa Al-Durra*. Cairo: Dār al-Shāṭibi li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, no date.
- al-Quḍāh, Mohammed Ahmed Mufleh. *Muqaddimat Fi 'Ilm Al-Qirā'āt*. Amman: Dar Ammar, 2001.
- al-Suyūṭī, 'Abdul Rahman ibn Abi Bakr Jalāl al-Dīn. *al-Itqan Fi Ulum al-Qur'ān*. ed. Muhammad Abu al-Fādl Ibrāhīm. Egypt: Egyptian General Authority for Books, 1974.
- GP, Google Play. "Al-Muṣḥaf Al-Dhahabī Fi Al-Qirā'āt Al-'Ashr". Access 23 February 2025. <https://2u.pw/3Q6tQabl>
- NL, Noor Library. "Al-Shāmil Fi Qirā'at Al-A'imma Al-'Ashara Al-Kawāmil Min ṭarīqay Al-Shāṭibiyyah Wa Al-Durra Bihamish Muṣḥaf Al-Qirā'āt Al-Ta'limi Bil-Tarmīz Al-Lawni". Access 23 February 2025. <https://2u.pw/2wciDaAc>
- NL, "Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Bihamshihi Al-Qirā'āt Al-'ashr". <https://2u.pw/4jWSOjWz>
- NL, "Al-Kamil Al-Mufassal fi Al-Qirā'āt Al-Arba'ah Ashar". <https://2u.pw/CmKE1cB1>
- QE, The Quranic Encyclopedia. "Muṣḥaf Al-Qirā'at Al-'Ashr Al-Mutawātirah bil-Alwān Al-Muyassarah". Access 23 February 2025. <https://quranpedia.net/book/27159>
- QE, "Muṣḥaf Al- Tajwīd Wa Bihamshihi Liṭā'if Al-Yusra Min Al-Qirā'āt 'Al-'ashr". <https://quranpedia.net/book/27174>



Eski Mezopotamya'da Öteki Dünya Algısının Yeraltı Tanrıçası Ereşkigal Bağlamında Değerlendirilmesi

Yeşim Dilek

0000-0003-0863-5468

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/05mskc574

yesim.dilek@hbv.edu.tr

Öz

Sümer geleneği ile başlayan Akad, Asur ve Babil ile devam eden eski Mezopotamya toplumları için ölüm ve ölüm sonrasındaki tekrar varoluş, diğer tüm kültürlerde olduğu gibi oldukça karmaşık ve belirsiz bir konudur. Günümüze ulaşan yazılı belgelerden anlaşıldığı kadarıyla yeraltında bir diyarın olduğuna inanan eski Mezopotamyalılar bu âlemi yeryüzündeki varoluşun karanlık bir gölgesi olarak tasvir etmişlerdir. Eski Mezopotamya toplumlarının öteki dünya algısını, bu âlemi yöneten tanrıça bağlamında anlamak için bu çalışma kapsamında öncelikle Mezopotamyalıların evren hakkındaki görüşleri bilinmelidir. Yeraltı tanrıçasının bu diyara nasıl gönderildiği ve eski Mezopotamya insanının zihninde oluşturduğu kozmosta bu tanrıçanın bakış açısını belgelerle kanıtlamak konuya açıklık getirmek açısından önemlidir. Yeraltı dünyasının tanrıçası Ereşkigal'in en çok bahsedildiği mitolojik hikâyeler arasında Sümerce "İnanna'nın Ölüler Diyarı'na İnişi" Akadca versiyonu "İştar Ölüler Diyarına İniyor" ve Babil dönemine ait "Nergal ve Ereşkigal" mitleri yer almaktadır. Evrenin işleyişinde bir döngünün sonu ve yeni bir başlangıç olarak algılanan ölüm kavramı ve ölüler diyarının tanrıçası Ereşkigal'in güç ve otoritesinin sınırları en keskin olarak bu iki mitolojik hikâyeye yansımıştır. Bu metinlerden anlaşıldığı kadarıyla ilahları öldürme yetisi olan ancak dünyevi zevklerden mahrum bırakılmış olan bu tanrıça hikâyelerin sonunda kozmosta önemli bir yer teşkil etmektedir. Yaşam ve ölüm karşıtlığı içerisinde ölümden sonra gidildiği düşünölen başka bir dünyanın ne anlama geldiği yeraltı tanrıçasının bahsedildiği mitlere yansımıştır. Bu çalışmanın amacı, eski Mezopotamyalıların evren algısı içerisinde yeraltı dünyasına yükledikleri anlamı, kozmostaki denge unsurunu, tanrıça Ereşkigal ve yönettiği âlem bağlamında iki mit ışığında analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler

Tarih; Eski Mezopotamya Dini; Ölüm Algısı; Tanrıça Ereşkigal

Öne Çıkanlar

- Eski Mezopotamya inancında ölümden sonra gidildiği düşünülen yeraltı dünyası, tanrılar tarafından dahi korkulan, çekinilen bir yer olarak algılanır ve sonsuz gücü elinde barındırır.
- Eski Mezopotamya toplumlarının evren algısı, yaşam ve ölüm hakkındaki tezahürleri günümüze ulaşan mitlerden anlaşılmaktadır. Mitler o dönem toplumlarının gerçek dünya görüşünü yansıtır.
- Eski Mezopotamya toplumları, ölümden sonraki varoluşu yaşamın tam ters paraleli olarak düşünmüşlerdir.
- Eski Mezopotamya'da ölüm algısını en iyi yansıtan mitlerden bazıları yeraltı dünyasının kraliçesi tanrıça Ereškigal'in eylemleri doğrultusunda şekillenmiştir.
- Mitlerden anlaşıldığı kadarıyla Ereškigal, hem doğaüstü güçler hem de insanlar karşısında sonsuz karanlığı elinde barındırarak gücünü kanıtlamıştır.

Atıf Bilgisi

Dilek, Yeşim. "Eski Mezopotamya'da Öteki Dünya Algısının Yeraltı Tanrıçası Ereškigal Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 237-259.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1566213>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	13 Ekim 2024
Kabul Tarihi	01 Mart 2025
Yayın Tarihi	25 Mart 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

Evaluation of the Perception of the Other World in Ancient Mesopotamia in the Context of the Goddess of the Underworld Ereškigal

Yeşim Dilek

0000-0003-0863-5468

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Literature, Department of Anthropology, Ankara, Türkiye
ror.org/05mskc574
yesim.dilek@hbv.edu.tr

Abstract

For ancient Mesopotamian societies as with all other cultures, the subject of death and reincarnation after death is complex and ambiguous. Beginning with the Sumerian tradition and continuing with Akkadian, Assyrian and Babylonian, the surviving written documents of ancient Mesopotamia depict a realm under the earth as a dark shadow of existence on earth. In order to comprehend the perception of the afterlife in ancient Mesopotamian societies within the context of the goddess who presided over this realm, it is essential to first acquaint oneself with the Mesopotamians' views on the universe. This study aims to document the goddess's descent to the underworld and to substantiate her the perspective in the cosmos as envisioned by the ancient Mesopotamian people, thereby elucidating the issue at hand. The most frequently mentioned mythological stories in which Ereškigal, the goddess of the underworld, is featured are the Sumerian "Inanna's Descent into the Land of the Dead", the Akkadian version of "Ishtar Descends into the Land of the Dead" and the Babylonian myths of "Nergal and Ereškigal". The analysis of these texts reveals that the goddess, endowed with power to destroy deities yet lacking in worldly pleasures, occupies a pivotal role in the cosmic order. Within the dichotomy of life and death, the myths featuring the goddess of the underworld offer insights into the concept of an afterlife. The present study aims to analyse the meaning attributed to the underworld by ancient Mesopotamians in the context of the universe and the perception of balance within it. This analysis will be informed by two myths concerning the goddess Ereškigal and the world she rules.

Keywords

History; Ancient Mesopotamian Religion; Perception of Death; Goddess Ereškigal

Highlights

- In ancient Mesopotamian beliefs, the underworld, is regarded as destination to which a person is sent after death. It is perceived as a place that is feared and shunned even by the gods and is believed to hold infinite power.
- The perception of the universe and its manifestations about life and death held by ancient Mesopotamian societies can be understood through the lens of the myths that have survived to the present day. These myths are reflective of the societies' actual worldview during that period.
- Ancient Mesopotamian societies thought of existence after death as the opposite parallel of life.
- It is evident that certain myths which best reflect the perception of death in ancient Mesopotamia were shaped by the actions of the goddess Ereškigal, who was regarded as the queen of the underworld.
- According to the myths, Ereškigal demonstrated her power over both supernatural forces and humans by wielding eternal darkness.

Citation

Dilek, Yeşim. "Evaluation of the Perception of the Other World in Ancient Mesopotamia in the Context of the Goddess of the Underworld Ereškigal". *Eskiyeni* 56 (March 2024), 237-259. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1566213>

Article Information

<i>Date of submission</i>	13 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	01 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Eski Mezopotamya toplumlarında kozmik düzenin ve evren algısının gökyüzünde birbirleriyle iş birliği halinde olan pek çok doğüstü gücün gözlemlenip yorumlanmasıyla MÖ dördüncü bin yılın ortalarında oluşmaya başladığı düşünülmektedir.¹ Mezopotamya'da evrenin işleyişinde her türlü olay ilahi bir güçle bağdaştırılmıştır. İlahi olan görünüşte her yerde bulunur ve tanrısal alan sınırları çizilemeyecek kadar karmaşıktır.² Oppenheim'in belirttiğine göre, eski Mezopotamya'da yazının gelişimiyle birlikte Sümerlerle başlayarak sürekli artan, gelişen, değişen ve iç içe geçip birleşen ilahlar ortaya çıkmıştır. Buna rağmen Sümerlerden sonra da özellikle bazı tanrıların isimleri değişmeden kalmış ve korunmuştur.³ Eski Mezopotamya'da yedi rakamı mükemmelliği ve bütünlüğü ifade eden sembolik bir sayıdır. Bu nedenle panteonun yedi ana tanrısından ve yedi ana tanrıçasından başlayarak çeşitli varlık grupları yedi olarak sayılmaktadır. Panteonun yedi büyük tanrısı üç ana tanrı (An, Enlil, En-ki/Ea), üç astral tanrı (ay, güneş, Venüs) ve yedinci olarak genellikle ana tanrıça Nin-hursağa veya yeraltı tanrıçası Ereškigal olarak düşünülmüştür.⁴

Eski Mezopotamyalılar evrenin üç âlemden oluştuğuna inanmışlardır; ilahların âlemi olan gökyüzü, tüm canlıların ve tapınakların bulunduğu yeryüzü ve ölümler diyarı yeraltı. Evren algısı içerisinde yeraltı dünyası yeryüzünün tamamen ters yansıması olarak düşünülmüştür. Karamsar, korkutucu ve karanlık olarak tasvir edilen bu dünyanın kendi içerisinde sistematik bir düzeninin olduğu oldukça dikkat çekicidir. Kozmos dağılımında Ereškigal'e hediye olarak verilen ölümler diyarı diğer ilahlar tarafından çekinilen ve geri dönüşü olmayan bir yer olarak görülmüştür. Bir sistem içerisinde tanrıça Ereškigal bu diyarı önceleri kendi başına yönetmiştir. Daha sonraki metinlerde ise yeraltı dünyasının Ereškigal ve kocası Nergal tarafından birlikte yönetildiği görülmüştür.

Yeraltı dünyası Sümer ve Babil şehir devletlerine benzeyen bir topluluğu andıran, sosyal ve siyasi gelişmelerle şekillenen bir dünya imajı yaratmaktaydı. Yeraltı dünyasındaki toplum ölen insanların hayaletleri, tanrılar, koruyucu yaratıklar ve kötü ruhlardan oluşan sınıflara bölünmüştür ve yeryüzündeki canlı âlemin bir yansıması olarak tasvir edilmiştir.⁵ Ölümler diyarının en açıklayıcı tasvirlerine "Gılgamış, Enkidu ve Ölümler Diyarı", "Gılgamış Destanı", "İnanna'nın Ölümler Diyarına İnişi", Akadca versiyonu "İştâr Ölümler Diyarına İniyor" ve "Nergal ve Ereškigal" gibi mitolojik eserlerden ulaşılmaktadır. Yeryüzündeki canlı varoluşun karanlık, kötü ve bereketsiz bir yansıması olarak betimlenen bu diyarda da düzenli bir yönetim sisteminin mevcut olduğu

¹ Harun Duman, "Eskiçağ Mezopotamya Kozmolojisi", *International Journal Of Social, Humanities And Administrative Sciences (JOSHAS JOURNAL)* 8/48 (2022), 132.

² Michael B. Hundley, "Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia", *Altorientalische Forschungen* 40/1 (2013), 68.

³ Gökyüzü tanrısı An, yeryüzü tanrıçası Ki, hava tanrısı Enlil gibi. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia-Portrait of Dead Civilization* (London: The University of Chicago Press, 1997), 194-195. Sümer ve Sami dinlerinin bağdaştırıcı sentezi ilk olarak ilahi aktarımlarla başlamıştır. Mezopotamya tanrılarının Sümer ve Sami dili karşılıkları için bkz: Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları 2003), 244-245.

⁴ Lorenzo Verderame, "Pleiades in Ancient Mesopotamia", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16/4 (2016), 110.

⁵ Jean Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 107-108.

görülmektedir. Yeraltı dünyasının kozmik düzendeki yerini anlayabilmek ve bu diyarı yöneten tanrıçanın bu kapsamdaki önemini yansıtabilmek için öncelikle eski Mezopotamya toplumlarının kozmos algısına değinmek gerekmektedir.

1. Eski Mezopotamya’da Evren Algısı

Mezopotamya toplumlarının edebi metin geleneği ilk yazılı belgelerin anlam kazanmaya başladığı Sümerler öncülüğünde yaklaşık MÖ 3200’lerde ortaya çıkmış ve daha sonra MÖ 2500’lerde olgunlaşma evresine geçmiştir. Bu edebi eserler binlerce yıl kopya edilmiştir. Sami kökenli Akadların bölgede hüküm sürmeye başlamasına rağmen Sümer edebi geleneği devam ettirilmiş ve zaman içerisinde bunlara yenilerinin eklenmesiyle Asur ve Babil edebiyatının da kökleri oluşmuştur.⁶

Bu edebi eserler Mezopotamya’da yaşamış olan toplumların evren algısını, sosyal yaşamını, toplumsal değerlerini ve ölüm algısını yansıtan en önemli hazinelerdir. Sümer dönemine ait “Gılgamış Enkidu ve Ölüler Diyarı”⁷ mitinin giriş bölümünde yer alan kozmos algısına göre evren gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı olmak üzere üç diyardan oluşmaktadır ve ölüler diyarı tanrıça Ereškigal’e verilmiştir.

*Gılgamış Enkidu ve Ölüler Diyarı 8-13.*⁸

8 Gök yeryüzünden ayrıldığında,

9 Yeryüzü gökten ayrıldığında,

10 İnsanlığın adı konulduğunda

11 An gökyüzünü kaptığında

12 ve Enlil yeryüzünü kaptığında.

13 Ve Ölüler diyarına gelince, onu Ereškigal'e çeyiz olarak bağışlamışlardı.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Mezopotamyalılar tanrıların yaşadığını düşündükleri gökyüzünü ve tüm canlıların var olduğu yeryüzünü belirli bir düzeyde kontrol edip tanımlayabildikleri halde tüm toplumlarda olduğu gibi ölüm ve ölüler diyarı onlar için de oldukça belirsiz bir alan olmuştur. Bu belirsizliğin içerisinde öldükten sonra yeryüzünün altında bulunan ve geri dönüşü olmayan, ilk başlarda sadece tek bir tanrıça tarafından yönetilen ve başka bir dünyaya gidildiğine inandıklarına dair birçok mit yer almaktadır.⁹

Lambert’in belirttiği üzere eski Mezopotamya inancında yeraltı dünyası tek bir yönetici tanrı tarafından yönetilirdi; ancak çok sayıda başka tanrı da orada ikamet ederdi. Akadca yazılmış bir metne göre gökyüzünde 300 tanrı (Igigi) varken aşağıda 600 tanrı (Anunna) yer almaktadır.¹⁰

KAR 307: 30-31-37.¹¹

30 Luludanitu taşının üst cenneti Anu'ya aittir. 300 Igigi tanrısını oraya yerleştirdi.

⁶ Samuel Noah Kramer, *Sümerler* (İstanbul: Kocabı Yayınları, 2002), 46.

⁷ Yaklaşık 330 satır uzunluğunda olan bu metin Mezopotamya’nın çeşitli bölgelerinden toplanan 74 el yazmasından oluşmaktadır. El yazmalarının çoğunluğu Nippur’dan diğerleri ise İsin, Sippar, Ur ve Uruk’da ortaya çıkarılmıştır. Uruk’un efsanevi kralı Gılgamış’ın yaptıklarını anlatan beş Sümer Kompozisyonundan biridir. Alhena Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld’ and the Sumerian Gilgamesh Cycle* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2014), 1.

⁸ Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld’ and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, 11.

⁹ Mezopotamyalıların evren anlayışının detayları için bkz: W.G. Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays* (Germany: Mohr Siebeck, 2016), 108-122.

¹⁰ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 12.

¹¹ Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (MC 8: Winona Lake, 1998), KAR 307, 4.

31 *Saggilmud taşının orta cenneti Igigi tanrılarına aittir. Tanrı Bel orada yüksek bir tapınakta lapis lazuli'den bir kürsü üzerinde oturur ve orada elektrumdan bir lambanın parlamasını sağlamıştır.*

37 *Aşağı [dünyanın] çekirdeğinde 600 Anunnaki'yi kapattı.*

Eski Mezopotamya'da gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı dünyasının asıl ve gerçek yöneticileri tanrılardı ve tüm kozmos tanrıların egemenliğindeydi. Günümüze ulaşan en eski bilgilerden Sümer kent yöneticilerinin ve rahiplerin toplumun en üst sınıfını oluşturdukları ve onların da amacının sıradan insanlar gibi tanrılara hizmet etmek olduğu anlaşılmaktadır. Eski Mezopotamya toplum geleneğinde her kentin en büyük yapıları krallar tarafından inşa edilen ve bakımı yapılan tapınaklar olmuştur. “Sümer tapınak İlahileri”nden anlaşıldığı kadarıyla her tapınağın sahibi olan bir tanrının olduğu ve o tanrının tapınağın bulunduğu kente ve aynı zamanda etrafındaki topraklara da sahip olduğu düşünülmüştür.¹²

Mezopotamya tanrı panteonunu ilk oluşturan topluluk Sümerlerdir.¹³ Mezopotamyalılar panteondaki tüm tanrıları aynı önemde ya da derecede görmedikleri ve görev ve işlevlerine göre şekillenen bir hiyerarşik yapı içine soktukları bilinmektedir.¹⁴ Sümerlerden sonra bölgeye gelen Sami halkları panteondaki tanrı hiyerarşisine yeni tanrılar ekleseler de genel olarak Mezopotamya tanrıları konusunda dikkate değer bir tutuculuk olduğu ve Sümer geleneğine sadık kalındığı mitolojik hikâyelerden anlaşılmaktadır. Tapınak alanları kutsal olduğundan ve yerlerinin değiştirilmesi mümkün olmadığından, tanrılar binlerce yıl boyunca aynı tapınakların sahibi olmuşlardır. Tanrıların şehir tapınaklarında bir araya geldiğine dair günümüze ulaşan en eski kanıtlar (şehirlerin tamamen yok olduğu ve iskânın sona erdiği durumlar dışında) eski Mezopotamya tarihi boyunca büyük bir değişiklik olmadığını doğrulamaktadır.¹⁵

Her kentin kendisine ait koruyucu bir tanrısının olmasına rağmen tüm Mezopotamya'ya hükmeden bir panteonun mevcut olduğu bilinmektedir. Sümerlerden başlayarak tüm eski Mezopotamya toplumlarını kapsayan yazılı metinlerden de anlaşıldığı üzere tanrıların çoğu insan biçimli olarak düşünülmüştür.¹⁶ Bu bağlamda insanların oluşturduğu siyasal sistemin bir benzeri olarak tanrıların da bir siyasal örgütlenmesinin olduğuna inanıldığı ve panteonun başında diğer ilahlarca kabul edilen krallar ve yöneticiler düzeyinde yer alan üst tanrılar ve alt tanrılar olarak bir sınıf ayrımı

¹² Sümer Tapınak İlahilerinden Enlil'in Nibru kentindeki tapınağına yazılmış metin örneği: 34-37: “Prensimiz, büyük prens Enlil, iyi lord, cennetin sınırlarının efendisi, kaderi belirleyen lord, Büyük Dağ Enlil, senin bölgede bir ev dikti, ey tapınak Nibru ve kürsünde yerini aldı. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCS), “Sumerian Temple Hymns” (Erişim 14 Nisan 2024). Katalog: 4.80.1-4.80.4.

¹³ Ebru Uncu, “Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü”, *History Studies* 5/1 (2013), 349.

¹⁴ Vahyettin Aygün, “Eskiçağ Mezopotamyası'nda Tanrı Algısı”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 85.

¹⁵ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 32.

¹⁶ Büyük tanrıların bu şekilde antropomorfize edilmesi pratik bir amaca hizmet etmektedir. Eski Mezopotamyalılar doğal olarak dünyanın doğası ve kendi yerleri hakkında spekülasyonlar yapmışlardır. Bununla birlikte, düşünceleri yalnızca felsefi soyutlamalar değildi; bunlar aracılığıyla yaşamlarında ve dünyada bir anlam bulmaya, tehlikeli ve değişken bir dünyada başarılı olmak için mevcut tüm güçleri kullanmaya çalıştılar. Bunu yapmak için, nihai güç ve amaç kaynakları olarak algıladıkları tanrıları anlamaya ve onlara yaklaşmaya çalıştılar. Hundley, “Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia”, 82.

yapıldığı bilinmektedir.¹⁷ Tanrılardan oluşan meclisin görevleri arasında mevcut tüm varlıkları yargılamanın yanı sıra yok olma olasılığı olan her kentteki tanrı kültlerini canlı tutma işlevinin de olduğu metinlerden anlaşılmaktadır. Kent destekli tapınaklardan oluşan bu sistem pratikte yöneticilerin ilgi alanındaydı. Lambert, her kentin ancak bir dizi farklı tanrının iş birliğiyle gelişebildiğini ve bir tür meclisin büyük tanrıların her birinin nasıl bir şehrin başı olabileceğinin kararlaştırıldığı; böylece mümkün olduğunca tüm büyük tanrıların bu şekilde onurlandırıldığı sonucuna varır. Ona göre bu şekilde her yörede geleneksel olarak tapınılan diğer tanrılar daha sonra büyük şehir tanrılarının kültlerine dâhil edilmiştir.¹⁸ Bu meclisin varlığına pek çok mitte yer verilmektedir. Bu atıflardan birine de çalışmanın kapsamında da yer alan Nergal ve Ereškigal'ın hikâyesinde rastlanmaktadır.

*Nergal ve Ereškigal: (Sultantepe) IV:31-32.*¹⁹

31 Babası Ea ona kaynak suyu serpsin, otursun, kel,

32 şaşı (ve) topal, tüm tanrıların meclisinde.

Tanrıların egemenliğindeki bu sistemli yapı içerisinde yeraltı dünyasının rolü orada kurulan sosyal düzen, bu düzene başkanlık eden yeraltının kraliçesi tanrıça Ereškigal ve sonrasında o diyara kalıcı ya da geçici olarak atanan tanrı ve tanrıçalar günümüz insanına Mezopotamyalıların ölüm ve sonrasında düşüncelerine dair oldukça net fikirler vermektedir.

1.1. Evren Algısında Yeraltı Dünyasının Yapısı

Eski Yakın Doğu'da ölen kişilerin yaşayanlar âlemiyle bağlantısının kesilmesi için belirli ritüellerin uygulanması gerekmekteydi. Ceset gömüldükten sonra hayaletinin (Sümerce *GIDIM*, Akadca *ešemum*²⁰) dönüşü olmayan ülke olarak da bilinen öte dünyaya gitmesi beklenirdi.²¹ Cooper ve Katz'ın belirttiği üzere yeraltı dünyasının ana girişinin batıda ufukta yer aldığı varsayılabildi. Dahası Sümerler mezarın kendisinin de ölümler diyarına bir başka giriş yolu olduğuna inanmışlardır. Bununla birlikte, Mezopotamya'da inançlar değişip geliştikçe yeraltı dünyasının gerçek konumu ve algılanışı da zaman içinde değişmiştir.²²

¹⁷ Kramer, *Sümerler*, 155.

¹⁸ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 29-30.

¹⁹ O. R. Gurney, "The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaean Legend of Naram-Sin", *Anatolian Studies* 5 (1955), 121. *Nergal ve Ereškigal: (Sultantepe)* metni MÖ. 8. Yüzyıla aittir. Detaylı bilgi için bkz: Çalışmanın 2. Bölümü: 2.2. Nergal ve Ereškigal.

²⁰ Mezopotamya'da ölen bir kişinin hayaleti, hortlağı, ruhu, *etemmu* olarak adlandırılmaktaydı. Jean Bottero, *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 300. Ayrıca bkz: Abdülgani Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2023), 51.

²¹ Mezopotamya toplumlarının yeraltı dünyasına nereden inildiğine ve tam olarak bu diyarın nerede tezahür ettiğine dair düşüncelerini anlamak, onların gözünden ölüm kavramını anlamak kadar tartışmalı bir konu olmuştur. Yeraltı dünyasına verdikleri isimler, yeraltı dünyasının doğasını gösteren özellikleri ve açıklamaları bir nebze ortaya koyar. Sümerce metinlerde öteki dünya için (*kur, arali, ganzer, ki, ki-gal, ki-ür ve urugal* gibi) birçok farklı terim kullanılmıştır. "Dağ, dağlık bölge; memleket; yabancı ülke; ölümler diyarı" gibi pek çok ifade ölümden sonra gidilen âleme işaret etmektedir. Ömer Kahya, "Sümerce Kaynaklara Göre Ölümler Diyarı'nın Yeri", *ArAn* 9/2 (2015), 27. Örneğin "Gılgamış, Enkidu ve Ölümler Diyarı" adlı şiirde "Büyük Konut" olarak adlandırılan ölümler diyarına inmek için Uruk'ta bir oyuk olduğu düşünülmekteydi. "Gılgamış, Enkidu ve Ölümler Diyarı" mitinde İnanna'nın yapmış olduğu *pukku* ve *mikku* yeraltına inen bir delikten düşmüşlerdir. Bu hikâyenin olay örgüsü Uruk kentinde geçtiği için böyle bir yorum yapılabilir. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 73.

²² Cooper, "The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia", 24, Dina Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources* (Bethesda: CDL Press, 2003), 236.

“Sümer Tapınak İlahileri”nden anlaşıldığı üzere tüm büyük tanrıların kendilerine ait bir kent devleti mevcutken yeraltı dünyasına adanmış bir kent açık bir şekilde verilmemiştir.²³ Ancak bu metinlerde yer alan Enegi isimli bir şehrin yeraltı ilahı Ereškigal ile bağlantılı olduğu düşünülebilir.

*Sümer Tapınak İlahileri: 179-185.*²⁴

179 Ey Enegi, büyük libasyon borusu,

180 Ereškigal'in yeraltı dünyasına libasyon borusu,

181 insanlığın toplandığı Sümer'in Gudua'sı (yani öteki dünyanın girişi), E-gida (Uzun ev), gölgenin ülkenin prensleri üzerine uzandığı topraklarda.

182 Prensin, büyük efendinin tohumu, büyük yeraltı dünyasının kutsal olanı,

183 Ereškigal tarafından doğurulan, zanaru enstrümanında yüksek sesle çalan,

184 bir buzağı sesi kadar tatlı, dua sözlerinin Ninazu'su,²⁵

185 senin bölgede bir ev dikti, ey Enegi evi ve kürsünün üzerine oturdu.

Enegi şehri ilk olarak “büyük boru, Ereškigal'in yeraltı dünyasının borusu” olarak tanımlanır; burada boru ölümlere sıvı türden sunuların döküldüğü kil borudur. Yeraltı tanrısının kenti tıpkı Eridu'nun bir anlamda Apsû olması gibi yeraltı dünyasının karakterini paylaşır. Lambert'e göre Egidda'nın, Enegi'nin tapınağına dair yaptığı betimleme yine Enegi'nin yeraltı tanrısının şehri olarak metaforik anlamda yeraltı dünyası olduğunu ima eder.²⁶ Yeraltı dünyasının evrendeki konumu tam olarak net olarak belirlenebilmiş değildir. Ancak metinlerde betimlemelerinden nasıl bir yer olduğu ve kim tarafından yönetildiği anlaşılmaktadır.

*Gılgamış Destanı: VII 185-189*²⁷.

185 Kollarım tekerlerle kaplanmıştı kuş gibi,

186 aldı beni, Irkalla'nın²⁸ karanlık yurtluğuna götürdü,

187 giriş olan çıkışı olmayan o yurtluğa,

188 geçtiği yerlerden dönülmeyen o yola

189 açıklarını tozla giderdikleri, ekmeklerinin kil olduğu

Bu alıntıda yeraltı dünyasının karanlık, karamsar ve dünyevi güzelliklerden yoksun tasviri yer almaktadır. Bu özelliklerinin yanı sıra, yeraltı dünyasında statü farkının olmadığı yeryüzünde ve gökyüzünde güçleri tartışmasız olan tanrılar ve kralların güçlerinin bu âlemde hiçbir anlam ifade etmediği metnin devamındaki sembolik anlamların yüklendiği metaforik dilden anlaşılabilir.

*Gılgamış Destanı: VII 191-195.*²⁹

²³ ETCS, “Sumerian Temple Hymns”, Katolog: 4.80.1-4.80.4.

²⁴ ETCS, “Sumerian Temple Hymns”, Katolog: 4.80.1.

²⁵ Ur'un III. Hanedanlığı dönemine kadar yeraltı dünyasında var olduklarına inanılan tanrılar güney ve kuzey Mezopotamya'da farklılıklar göstermekteydi. Güney Mezopotamya inancında Ölümler Diyarı, yönetici tanrıça Ereškigal, oğlu Ninazu, torunu Ningişzida, veziri Namtar ve Dumuzi tarafından yönetilmekteydi. Eski Babil Dönemi'nden itibaren ise Nergal ve Ereškigal ölümler diyarının Kral ve kraliçeleri olarak bilinmektedirler. Ömer Kahya, “Ölüm Sonrası Hayat: Sümerce Metinlerde Öteki Dünya”, *TAD* 37/63 (2018), 50.

²⁶ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 129.

²⁷ A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 644.

²⁸ Akadca “Öteki Dünya” anlamına gelmektedir. Ignace J. Gelb, Benno Landsberger ve A. Leo Oppenheim, *The Assyrian Dictionary: I/J* (Chicago: Oriental Institute, 1960), 177.

²⁹ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 645. Enkidu'nun bahsettiği konunun yeraltı dünyası olduğu bir önceki alıntıda açıkça belirtilmiştir. *Gılgamış Destanı: VII 185-189*.

191 Ben o toz içindeki yurtluktan içeri girdiğimde
 192 Nereye baktıysam bir sürü taç gördüm,
 193 Ne yana döndüysem duyduğum konuşan taçlı başlardı,
 194 başlar ki yeryüzünün efendileriydi bir zaman...
 195 İçerisine girdiğim o toz içindeki yurtlukta büyük rahipler, soylular oturuyordu.

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere yaşarken kendilerini sonsuz güç ve ölümsüz gibi hisseden krallar, soylular ve rahipler yeraltı dünyasında tüm niteliklerini, güçlerini ve statülerini kaybederler ve ölümler dünyasındaki diğer varlıklarla eşit seviyeye gelirler. Bilindiği üzere dünyevi yaşamda taç kraliyet sembolleri arasında en önemli objedir. Ancak yeraltında bir anlam ifade etmediği metaforik olarak metinde açıklanmıştır. Bu metni destekleyen, Babil krallarının statülerini ve güçlerini ölümle birlikte kaybettiklerini anlatan temaya Eski Ahit'de de rastlanmaktadır.

İşaya 14: 9-11.³⁰

“Toprağın altındaki ölümler diyarı Babil Kralı'nı karşılamak için sabırsızlanıyor. Onun gelişi ölümleri, Dünyanın eski önderlerini heyecanlandırıyor; Ulusları yönetmiş kralları tahtlarından ayağa kaldırıyor. Hepsi ona seslenip diyecekler ki, “Sen de bizim gibi gücünü yitirdin, Bize benzedin.” Görkemin de çenkerinin sesi de Ölümler diyarına indirildi. Altında kurtlar kaynaşacak, Üstünü kurtçuklar kaplayacak...”

“Gılgamış Destanı”nda Enkidu'nun yeraltı dünyasından bir kesit anlattığı bölümden ölümler diyarındaki düzene de dair bir fikir elde edilebilmektedir.

Gılgamış Destanı: VII:201-205.³¹

201 Büyük tanrıların ulakları oturuyordu,
 202 Etena oturuyordu, Şakkan oturuyordu
 203 ve yeraltının başı Ereškigal oturuyordu!
 204 Yeraltının baş sorumlusu olan Belet-Şeri,
 205 Onun önünde diz çökmüş elindeki levhadan bir şeyler okuyordu yüksek sesle.

Bu alıntıda bir baş yöneticiden, yardımcılarından ve tanrıçanın önünde diz çökerek ona sadakatini gösteren baş sorumludan bahsedilmesi bu diyarda sistemsel bir yönetim düzeninin olduğunu göstermektedir. Gökyüzünün ve yeryüzünün hâkimi olan tüm güçler ve kurdukları sosyal ve ilahi düzen yeraltı dünyasında geçerli olmamakla birlikte ölümler diyarının yönetici sınıfının ve tüm evrensel düzenin mutlak gücünü ve sonsuzluğu yansıttığı düşünülebilir.

Ölümler diyarının kendi içerisinde bir düzeninin olduğunu diğer kanıtı ise bu âlemin bir nevi güvenlik görevlileri olarak bilinen *galla*'ların yazılı metinlerdeki tasvirleridir. Sistemsel yapıya uygun bir şekilde karışık varlıklar olan *galla*'ların yeraltı düzeninin koruyucularıdır.³² İnanna hayata döndürüldüğünde Anunnakiler³³ onun yeraltı

³⁰ Tevrat (Ankara: Dorlon Yayınları), İşaya 14: 9-11, 605-606.

³¹ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, 645.

³² III. Ur Devri'ne tarihlenen bir metinde İnanna'nın ölümler diyarına yolculuğundan bahsedilmesine rağmen, “İnanna'nın Ölümler Diyarına İnişi” mitine ait tablet ve parçaların hepsi Eski Babil tarihidir. Bu edebî eserlerin daha eski tarihli metinlerden kopyalandığı anlaşılmaktadır. Kahya, “Sumerce Kaynaklara Göre Ölümler Diyarı'nın Yeri”, 27.

³³ Anunnakiler/Anunnalar yeraltı dünyasında yargıç görevi yapan bir grup tanrı olarak bilinmektedir. Kramer, *Sümerler*, 179; Bottero, *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 303; Thorkild Jacobsen, *Karanlığın Hazinesi*:

dünyasında bir yedeği olmasını talep ederler. Yerine geçecek kişi için İnanna'nın yeryüzüne çıkıp onu bulması gerekmektedir ancak onun tek başına gitmesine izin verilmez ve gallalar eşlik etmek üzere yanına gönderilir.

İnanna'nın Ölüler Diyarı'na İnişi: 288-294.³⁴

286 Anunnaki onu kuşattı (şöyle dedi)

287 "Yeraltı dünyasından kim yukarı çıkabildi? Yeraltı dünyasından kim canlı çıkabildi?"

288 İnanna Aşağıdaki Dünya'dan yukarı çıkmak istiyorsa

289 Bırakın kendi yerine bir başkasını bulsun."

290 İnanna yeraltı dünyasını terk ettiğinde

291 Önündeki, binbaşı olmasa da, elinde bir asa tutuyordu

292 Arkasındaki, şövalye olmamasına rağmen kalçasında bir topuz

293 Ağıl gibi küçük demonlar (gallalar)

294 Bekçi kulübeleri gibi büyük zebaniler (gallalar), onun yanına yapıştı.

Metnin gerisinde bu varlıkların dünyevi olan hiçbir şeyi yapmadıklarından ve zalimliklerinden bahsedilir. Bu bağlamda metaforik olarak gallaların gerçek dünyadaki polis gücünün şeytanlaştırılmış bir versiyonunu yansıttığı çok açıktır.³⁵ Dolayısıyla Sümer halkları için öteki dünya yeryüzündeki yaşamın bir yansıması ya da ondan çok da farklı olmayan bir yer olarak tasavvur edilmiş olabilir. Yeryüzündeki güven veren koruma görevlilerinin aksine gallalar bu hikâyede korkunç, iblis benzeri yaratıklar olarak tanımlansalar da yeraltı sistemine uyum sağlayan koruyucu olarak dikkat çekmektedirler. İblislerden biri elinde bir asa tutarak İnanna'nın önünde bir diğeri de elinde bir topuzla onun arkasında ilerlemektedir. Katz bu nesnelere "onların otoritesini sembolize ettiğini" açıklamaktadır.³⁶

Bu alıntidan ayrıca yeraltı dünyasının geri dönülmez olduğu teması ön plana çıkmaktadır. Anunnaların talebinden anlaşıldığı üzere yeraltı dünyası geri dönüşü olmayan bir yerdir ve buraya giren bir ilah bile olsa ancak yerine vekil bularak oradan ayrılabilir. Benzer bir biçimde bu mitin Babil versiyonu olan "İştar Ölüler Diyarı'na İniyor" mitinde de benzer bir vurgu söz konusudur. "Gidişi var dönüşü yok yolundan, girenlerin asla çıkamadığı meskene..."³⁷ Bu bağlamda Mezopotamyalılar nezdinde yeraltı dünyasının diğer iki âlemle karşılaştırıldığında daha farklı bir konumda olduğu sonucuna varılabilir.

2. Yeraltına Hükmeden Tanrıça Ereškigal

Ur'un Üçüncü Hanedanlığı döneminde Umma'nın hükümdarı Lu-Utu tarafından Ereškigal'e ithaf edilen eski yazıtta "batan güneşin ülkesinin hanımı" ifadesi kullanılır:³⁸ Yazılı metinlerden anlaşıldığı üzere Ereškigal'in o dönemde Umma panteonunda özel bir yeri yoktu. Dolayısıyla bu durum Ereškigal'in üçüncü binyılın sonunda önem kazandığını göstermektedir. En azından Sümer döneminde (oğlunun/kocasının) Ninazu'nun³⁹ yerini

Mezopotamya Dininin Tarihi (İstanbul: Paris Yayınları, 2017), 81. Yeraltında tamamen bir sosyal düzenin olduğunun diğer bir kanıtı da yargılayıcı alt tanrıların da bulunmasıdır.

³⁴ William R Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld* (Baltimore: Maryland, 1974), 175.

³⁵ Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 133.

³⁶ Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, 142.

³⁷ Jean Bottero – Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 351.

³⁸ Albert T. Clay, *Yale Oriental Series Babylonian Texts (YOS)* (New Haven: Yale University Press, 1915), c.1/no:14, 12.

³⁹ Ninazu'nun Ereškigal'in oğlu mu kocası mı olduğu çelişkili bir konudur. Gılgamış, "Enkidu ve Ölüler Diyarı" adlı mitte adı geçen Ninazu, Kramer tarafından oğlu olarak çevrilirken: "Orada yatan tanrı Ninazu'nun anası

alıyordu. Böylece ilk olarak ikinci binyılın başlarındaki kopyalarından bilinen “İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi” mitiyle Ereškigal diğer ilahi güçlerin yardımıyla yeraltı dünyasını yönetir. Kocasını Gugalanna olarak adlandırılırsa da yukarıda da bahsi geçen kimi kaynaklarda Ereškigal'in oğlu olarak bilinen Ninazu ya da sonradan kocası olacak olan Nergal hakkında o döneme ait belge yer almamaktadır.⁴⁰ Sümerce “İnanna'nın Ölüler Diyarı'na İnişi” mitinin Akadcası “İştâr'ın Ölüler Dünyasına İnişi” versiyonunda da Ereškigal'in yeraltı tanrıçası olarak statüsünü koruduğu görülmektedir.

Sümer miti “Gılgamış, Enkidu ve Ölüler Diyarı”nda ilksel kozmos yönetici tanrılar arasında paylaştırılırken yeraltı dünyası yani ölüler diyarı hediye ya da çeyiz olarak Ereškigal'e tahsis edilir.⁴¹ Erkek tanrıların her biri yönetmek üzere kozmostan bir pay alırken evlenmemiş kız kardeşlerine evlendiğinde kocasının kontrolüne geçecek bir yer başırlanır. Ölüler diyarı yukarıda da bahsedildiği gibi bir düzen içerisinde yönetilen ve tanrıların ve insanların korktuğu bir güç ve kudretin mekânıdır ve bu bağlamda tanrıça Ereškigal'in de diğer tanrılardan daha farklı bir güce sahip olduğu kanısına varılabilir.

Scurlock'a göre Ereškigal Ölüler Diyarı'nın girişindeki bir saray olan Ganzer'de yaşamakta ve burada Anunnalara liderlik etmektedir ve asli görevi ölülere kabul etmek ve onlara yeraltı dünyasının kuralları ve uygulamaları hakkında talimat vermektir.⁴² Mitlerden anlaşıldığı kadarıyla, bir tanrıça olarak Ereškigal, diğer yeraltı sakinlerinin itici veya korkutucu özelliklerini paylaşmaz. Başkalarının ölümünden zevk alan öfkeli bir demondan ziyade Ereškigal hüzünlü bir figür, hayaletler ve demonlar diyarına hükmeden iyiliksever bir tanrıça olarak tasvir edildiği mitler yer almaktadır. Yeni Asur Dönemi'ne ait “Asurlu Veliht Prensin Yeraltı Rüyası” adlı mitte Ereškigal'in bu yönü dikkat çekmektedir.

*Asurlu Veliht Prensin Yeraltı Rüyası: 35-37.*⁴³

35 Ereškigal gece yarısı rüyasında göründü ve ona şöyle dedi:

36 "Senin tarafından (yapılmış) bir adak vardı;

37 isteğini yerine getirebilmem için dualarını duymama izin ver”.

Ereškigal'in gücünün, otoritesinin ve azminin oldukça net aktarıldığı durum ve ifadelerle özellikle “İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi” mitinde ve “Nergal ve Ereškigal” mitlerinde sıklıkla rastlanmaktadır.

2.1. İnanna'nın Hikâyesinde Ereškigal'in Gücü

İnanna ve Ereškigal, Ay tanrısı Nanna suen/Sin'in kızları iki kardeş olarak, biri göklerin diğeri ise yeraltı dünyasının güçlü tanrıçalarıdır. Eski Mezopotamya tanrı ve tanrıça figürlerinin toplumdaki işlevleri mitolojik hikâyeler bazında incelendiğinde

için, kutsal gövdesini örten giysi olmayan, kutsal göğsünü saran örtü olmayan”. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 74. Gadotti tarafından kocası olarak ifade edilmiştir: “(ve) Ninazu'nun [karısı?] Ereškigal, Banyo yapmadılar, ağızlarını ... yıkamadılar. Büyük yeryüzünün konutunda, oyun alanında, ... bir tapınak, yer ...” Gadotti, *'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, 16.

⁴⁰ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 130.

⁴¹ “An gökyüzünü kaplığında, ve Enlil yeryüzünü kaplığında. Ve Ölüler diyarına gelince, onu Ereškigal'e çeyiz olarak başırlamışlardı.” Gadotti, *'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, 11.

⁴² Joann Scurlock, “Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought”, *Civilizations of the Ancient Near East*. ed. Jack M. Sasson (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995), 1887. Gılgamış Destanı'nda bu durum oldukça açıktır.

⁴³ Mehmet Ali Ataç, “The Underworld Vision of the Ninevite Intellectual Milieu”, *Iraq* 66 (2004), 70.

tanrıçaların dişil özellikleriyle yaşam veren nitelikleri ortaya çıkmıştır. Tanrıçalar, ilahi dünyanın "kadınları" olarak görülmüş ve bu nedenle ilahlaştırılmışlardır. Frymer-Kensky'ye göre, tanrıçalar toplumdaki kadınların kahramanlarıydılar ve besleyicilikleri, bakımları ve yaşam ve ölüm üzerindeki kontrolleriyle aynı zamanda aile içindeki kadının arketipleri olarak görülüyorlardı.⁴⁴

Gökte yaşayan tanrıça İnanna'nın aşağıya kız kardeşi tanrıça Ereškigal'in yönettiği Ölüler Diyarı'na inmeye karar vermesiyle başlayan "İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi" mitinde iki zıt kutbun temsilleri olan tanrıçaların güç savaşı, ölüler diyarının kuralları, tanrı ölümü, yaşam döngüsü ve dengesi gibi unsurlar metaforik bir şekilde işlenmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi gökyüzünde oldukça önemli bir güce sahip olan tanrıçanın aşağıya inme amacı kendi ifadesine göre kız kardeşinin kocasının cenazesine katılma isteğidir.

*İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 84-87.*⁴⁵

84 *Nasil bir eğilim sizi bu yolu seçmeye yöneltti hiçbir yolcunun dönmediği?*

85 *Saf İnanna ona cevap verdi:*

86 *Ablam Ereškigal için, eşi efendi Gugalanna öldü.*

87 *cenazesinde hazır bulunmak ve ayine şarap içmeye katılmak için geldim"*

Oysaki bunun bir bahane olduğu metnin devamında İnanna'nın yardımcısı Nişubur'un hanımını yeraltı dünyasından kurtarmak için yardım istediği Enlil ve Nanna gibi panteonun iki önemli tanrısının verdikleri aynı tepkiyle çürütülmektedir.

*İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 190-194.*⁴⁶

190 *Baba Enlil öfkelenerek Nişubur'u yanıtladı.*

191 *"Kızım büyük Gök'ü arzuluyordu ve o aşağıdaki harika şeyi de arzuladı.*

192 *İnanna büyük cenneti arzuladı ve arzuladı aşağıdaki harikayı.*

193 *Yeraltı dünyasının me'leri olmayan me'lerdir. Çünkü kim onları ele geçirirse [yeraltında] kalmalıdır.*

194 *Bu noktaya geldikten sonra kim (gerçekçi olarak) [tekrar yukarı çıkmayı] isteyebilir ki?*

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere İnanna'nın aşağı inme amacı; ölüler diyarının gücünü de ele geçirip tamamen kozmosun tek tanrıçası olmaya çalışmaktır. Bu hikâyeye her ne kadar tanrıça İnanna odaklı olsa da arka plandaki asıl gücün Ereškigal olduğu İnanna'nın amacından anlaşılmaktadır. Wolkstein ve Kramer Ereškigal'in, İnanna'nın öteki benliği, karanlık tarafı ve/veya ihmal edilmiş tarafı olduğunu ve yeraltı dünyasının yedi kapısından geçerek İnanna'nın yaşam ve ölümün yönlerini ve dolayısıyla sonraki yeniden doğuşu bilmeye ve anlamaya çalıştığını öne sürmektedirler.⁴⁷ Bu ruhani bir düzlemde bir

⁴⁴ Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess* (New York: The Free Press, 1992), 14. Sumerce İnanna, Akadca İştâr, aşk, savaş ve bereket tanrıçası olarak Mezopotamya panteonunda oldukça önemli bir yere sahiptir ve birçok Eski Çağ toplumundaki tanrıça kültürünün arkeatipi olmuştur. Sumerce İnanna'nın ismi "göğün hanımı" anlamına gelebileceği gibi, özellikle kendisine mahsus "gök" tapınağının hanımı anlamı da taşıyabilir. İştâr ise büyük olasılıkla İnanna'nın ad değiştirmiş Sami kökenli bir özel isimdir. Tanrıça İnanna'yı kapsayan mitik-şiişel imgelemeyi kapsayan ve güçlü karakterini betimleyen oldukça geniş bir arşiv yer almaktadır. Adına on beş büyük tapınak adandığı ve en geç II. binin ilk yarısından itibaren tanrı türünün kadın temsilcisi haline geldiği bilinmektedir. Bottero-Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 229-284.

⁴⁵ Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 159.

⁴⁶ Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 167-168.

⁴⁷ Diane Wolkstein, - Samuel Noah Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer* (Cambridge: Harper & Row Publishers, 1983), 160.

yeniden doğuştur ve böylece İnanna'ya toprağa rehberlik etme yeteneği kazandıracak yeni bir bilgi ve anlayışı ortaya çıkarır.⁴⁸ Bu bağlamda İnanna'nın ölümün gücünü yani Ereškigal'in gücünü de elde etmek istediği açıktır. Yeraltı dünyasına bu inişin aynı zamanda tüm ölümlülerin kaderi olduğu ima edilir.

Bu hikâyenin Akad versiyonu olan “İştar Ölüler Diyarı'na İniyor” mitinde de aynı tema işlenmekle birlikte bazı farklılıkların yer aldığı görülmektedir. Ereškigal'in ölümcül hastalıkları yayma gücü ve İştar yeraltı dünyasında hapsolunca yaşamın ve üremenin yok oluşu bu metinde oldukça açık bir biçimde anlatılmıştır.

*İştar Ölüler Diyarı'na İniyor: 64-80.*⁴⁹

Ereškigal öfkeyle girdi içeriye ve İştar hiç düşünmeden atıldı onun üzerine! Ama Ereškigal açtı ağzını, söz aldı ve vekili Namtar'a şöyle dedi: “Haydi Namtar ...! Altmış ... hastalığı sal onun üzerine: Gözlerine göz hastalıklarını! Kollarına kol hastalıklarını! Ayaklarına ayak hastalıklarını! Başırsaklarına başırsak hastalıklarını! Başına baş hastalıklarını! Sal hepsini onun bedenine! İştar Ölüler Diyarı'nda hapsolur olmaz Tek bir boğa bile binmedi ineğe Hiçbir damızlık eşek döllemedi dişisini. Hiçbir erkek gebe bırakmadı gönlünce hiçbir kadını. Herkes tek başına yatıyordu odasında...”

Bu mitlerde İnanna/İştar'ın natüralist bir temsilinden ziyade gerçekten de ölümün çıplaklığının sembolik bir temsili olduğunu söylemek mümkündür. Ölüler âleminde Ereškigal, İnanna'nın somutlaştırdığı tüm değerleri yok ederken yaşayanların dünyasında İnanna'nın dişil nitelikleri, heykelcikler, boncuklar ve daha fazla nesnenin onun savaş, seks ve doğum gibi insani temsillerini pekiştirmeye hizmet ettiği görülmektedir.⁵⁰ Bu alıntıdan ayrıca Ereškigal'in kendi gücünün farkındalığı ve ölüm algısı oldukça açıktır. İnanna ve Ereškigal iki zıt düzlemde farklı işlevlerle öncelikle evrenin en temel dengesi olan yaşam ve ölümün temsilcileridir. Bu iki tanrıça birbirlerinin öteki benlikleridir ve bu metinden de anlaşıldığı üzere kozmos zıt faktörlerin bir denge içerisinde kalabilmesiyle var olabilmektedir.

İnanna, yolculuğuna hazırlanırken yanına yedi “gücü/me'yi” alır. Bunlar ilahi hükümlerdir ve uygar dünyanın düzenleridir. Bu güçler somutlaştırılmış taş, mücevher ve giysi gibi nesnelere temsil edilmiştir. Yeraltı dünyasına girişte İnanna'nın yedi kapıdan geçerek yeraltı dünyasının kraliçesi Ereškigal ile buluşması gerekir. Bunu yaparken İnanna'nın giysileri ve mücevherleriyle sembolize edilen güçleri çıkarılır ve kaderiyle ve Kraliçe ile çıplak olarak karşılaşır.⁵¹ Çıplaklık İnanna'nın tüm güçlerinin yok olduğunu ve asıl gücün onu bir cesede dönüştüren kız kardeşinde olduğunu metaforik bir anlatımdır.

*İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 165-172.*⁵²

165 Sonra kız kardeşi (Ereškigal) tahtından kalktı.

166 Ve (İnanna) onun (kız kardeşinin) tahtının önüne oturdu.

167 Anunnaki, (yeraltının) yedi yargıcı, ona (İnanna'ya) karşı kararlarını verdiler.

⁴⁸ Wolkstein - Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*, 156.

⁴⁹ Bottero - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 364.

⁵⁰ Nicola Laneri, “The Discovery of a Funerary Ritual: Inanna/Ishtar and Her Descent to the Netherworld in Titriş Höyük, Turkey”, *East and West* 52 1/4 (2002), 40.

⁵¹ Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 163-165.

⁵² Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 166.

- 168 Ona ölüm bakışıyla baktılar.
169 Onunla öfke dolu bir dille konuştular.
170 Ona suçluluk duygusuyla bağıldılar.
171 Acı çeken kadın bir cesede dönüştürüldü
172 Ve ceset bir çengele asılmıştı

Bilindiği üzere taht kraliyet sembollerinden otoriteyi yansıtan en önemli objeler arasında yer alır. İnanna yeraltına indiğinde kardeşinin taht otoritesi altında kalır ve sembolik saygı hareketini Ereškigal'e gösterir. Görüldüğü üzere İnanna ilahların tüm güçlerini ve otoritesini elinden alabilen ve o diyarın kraliçesi olan Ereškigal'in diğer ilahlara kıyasla yenilmez ve sonsuz gücün sahibi olduğu anlaşılabilir. Metinde bu durumu destekleyen diğer işaretler ise ölümler diyarının betimlemelerinde ortaya çıkmaktadır.

*İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 132-133.*⁵³

132 Sakin ol İnanna! Yeraltı dünyasının kuralları yerine getiriliyor.

133 İnanna, yeraltı dünyasının kutsal güçlerine karşı ağını açmamalısın.

Yeraltı dünyasına iniş tüm ölümlüleri beklemektedir; ancak metinlerden görüldüğü üzere Mezopotamya toplumları için ölüm bir son olmaktan çok beden ruhtan ayrılması ve ruhun kraliçesinin merhametine kalmak üzere yeraltı dünyasında kalmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Ereškigal oldukça paradoksal bir oluşum içerisinde yer almak zorunda kalmıştır; kasvetin, hiçliğin, durgunluğun ve ölümün diyarının kraliçesi iken aynı zamanda yaşamı simgeleyen doğum sancısı çekerken tasvir edilmiştir.⁵⁴

İnanna yeraltı dünyasından bir bedel karşılığında kurtarılır çünkü onun yerine geçecek biri olmalıdır. Sümer mitolojisinde hiç kimsenin yeraltı dünyasından geri dönmesine izin verilmez. Ancak İnanna orada yeniden doğmuştur ve bunun sonucunda kurallar değişmiştir. İnanna'nın yerine yeraltına kocası Dumuzi⁵⁵ ve kız kardeşi Geştinanna dönemseller olarak sırayla inerler. İnanna her ikisinin de yılın yarısını yeraltı dünyasında geçirmesine karar verir.

*İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 407-410.*⁵⁶

407 Sen, yılın sadece yarısı kalacaksın, kız kardeşin de öteki yarısı!

408 Seni istediklerinde gelip alacaklar-

409 Kız kardeşini istediklerinde gelip onu alacaklar!

410 Kutsal İnanna işte böyle Kendi yerini alacak kişi yaptı Dumuzi'yi.

411-412 "Ne hoştur seni övmek Yüce Ereškigal!"

Dumuzi'nin aslında yarı dönemli olarak tanrıça İnanna-Ereškigal ile evlenmiş olduğu yorumu yapılabilir. Bu mite göre dönemsel olarak tek eşle yaşam ve ölümü simgeleyen iki tanrıça bir bütün ve denge unsuru haline gelir. Hikâyenin en sonunda ise kazanan Ereškigal olur ve övülür. Bu şiirin sonundan da anlaşılacağı üzere İnanna hedefine

⁵³ Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 165.

⁵⁴ "Adı Ereškigal olan hamile bir kadın orada yatıyor doğumda" İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi: 230-231. Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 165.

⁵⁵ Sümerliler, aşk ve savaş tanrıçası İnanna ile krallarının yapacağı sembolik bir evliliğin ülkelerine bolluk getireceğini düşünmüşlerdir. Bilindiği kadarıyla, bu evlilik töreninin kökeni Uruk'ta, kent dördüncü kralı Dumuzi'ye dayanmaktadır. Çoban tanrısı olarak bilinen Dumuzi'nin tanrıça ile yaptığı evlilik töreni ardal Sami kökenli Mezopotamya kültürlerine de aktarılarak geleneksel hale gelmiştir. Kurtuluş Kıymet, "Hitit Mitolojisinde Tanrıların Yer Altına İnişi", *Folklor/Edebiyat* 20/77 (2014), 22.

⁵⁶ Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, 181.

ulaşamamış ve yeraltı dünyasını ele geçirememiştir. Ereškigal'in öteki benliği olarak kalmış ve Ereškigal zafer kazanmıştır. Sonda yer alan bu övgü mutlak gücün sahibinin ölüler kraliçesi olduğu ve onunla uzlaşmanın çözüm olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

"İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi" mitinde ana karakter tanrıça İnanna'dır ve ölüm algısı hikâyenin çerçevesi ve olay örgüsü bu tanrıçaya göre şekillenmiştir. Bu bağlamda mitte ölümü asıl yansıtan ve ölümün simgesi olan kız kardeşi Ereškigal'in öteki dünya algısı ancak ana karakter İnanna bağlamında çözümlenebilmiştir. İnanna'nın yeraltının gücünü elde etme çabası sonuçsuz kalmıştır. Ereškigal'in bir tanrıça olan kız kardeşini öldürebilecek güce sahip olduğu ve ölümün mutlak gücünü elinde tuttuğu metnin sonunda anlaşılmıştır.

2.2. Ereškigal ve Nergal

Eski Babil döneminde Babil edebiyatının yükselişiyle birlikte yazılı kaynaklardan anlaşıldığı üzere tanrı Nergal'in yeraltı dünyasının kralı olarak konumunun hem değişmiş hem de yükselmiş olduğu görülmektedir. Bu tanrı Babil'e yakın bir şehir olan Kutha'nın şehir tanrısıydı⁵⁷. Eneği'nin bir şehir olarak gerilemesi Ninazu'nun yeraltı dünyası siyasetindeki üstünlüğünü kaybetmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Bahsedilen bu arka plan Babil miti "Nergal ve Ereškigal"i açıklamaya yardımcı olmaktadır. Hikâyenin başında Ereškigal Ölüler Diyarı'nın tek hükümdarıdır ve Nergal ise o sırada başka bir âleme aittir. Olay örgüsünün gidişatı neticesinde tanrıça Nergal'i kendi bölgesinin kralı olarak kabul eder ve asıl yaşamak istediği tüm dünyevi hazları yaşayarak yalnızlığından kurtulur. Lambert'in belirttiğine göre bu mitin korunmuş en eski kopyası Mısır'daki Amarna'dandır. Bu nedenle dönem olarak Orta Babil ya da Eski Babil kökenli olduğu⁵⁸ ve "İnanna'nın Ölüler Diyarına İnişi" mitinde Ereškigal'in Gugalanna isminde, kaynaklarda çok az adı geçen bir kocasının olduğundan bahsedilse de asıl ve ilk kocasının Nergal olduğu "Nergal ve Ereškigal" mitinden anlaşılmaktadır.

Siyaset ve egemenlikle ilgili bir mit olan "Nergal ve Ereškigal" tanrıların entrikalarını ve kavgalarını, güçlerini ve ayrıcalıklarını, onurlarını ve sorumluluklarını anlatır.⁵⁹ Nergal ve Ereškigal efsanesinin birbiriyle ilişkili ama aynı zamanda farklı dönemlere ait farklı versiyonları bulunmaktadır. İlk versiyon (MÖ 1500-1300 civarı) el-Amarna kalıntıları arasında bulunan yaklaşık 90 satırlık kısa bir metinle temsil edilmektedir. Daha sonraki versiyon ise Sultantepe'de bulunan daha uzun (yaklaşık 440 satır), sekizinci yüzyıla ait bir elyazmasıdır.

Her iki versiyon da göksel tanrıların ziyafet sahnesiyle başlar.

*Amarna tabletleri: 1-7.*⁶⁰

⁵⁷ Kramer, *Sümerler*, 179.

⁵⁸ Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*, 130.

⁵⁹ Tanrıça Ereškigal Antik Yunan Persephone mitinin prototipi olarak varsayılabilir. Annesi Demeter'in kardeşi Hades tarafından yeraltı dünyasına kaçırılan ve burada onun kraliçesi olan Persephone mitiyle benzerlikler görülebilir. Persephone gibi Ereškigal'in de zamanla kocasını sevmeye başladığı da ortak temalardan biridir. Karşılaştırmalı çalışma için bkz: Hillary Jane Williamson Perez, *Union and the Underworld: The Presence and Development of Female Agency in the Marriages of Inanna, Ereshkigal, and Persephone* (Pacifica: Graduate Institute, 2020).

⁶⁰ Izre'el, S.- A. F. Rainey - R. Kutscher, "New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal", *Kinattutu ša dārāti* (1993), 59.

- 1 Tanrılar bir ziyafet hazırladıklarında,
 - 2 Kız kardeşleri Ereškigal'e
 - 3 bir haberci gönderdiler:
 - 4 biz sana inemeyiz,
 - 5 sen de bize çıkamazsın.
 - 6 Yemek payını almak için buraya gönder.
 - 7 Ereškigal veziri Namtar'ı gönderdi.
- Sultantepe tableti: 1-26.⁶¹

“Anu konuşmak için ağzını açtı ve Kaka'ya şöyle dedi:”Kaka, seni Dönüşü Olmayan Ülke'ye göndereceğim. Ereškigal'e şöyle diyeceksin: 'Yukarı çıkamıyorsun; yılın boyunca bizi ziyaret etmek için yukarı çıkmıyorsun; ve aşağı inemiyoruz; ayımız boyunca seni ziyaret etmek için aşağı inmiyoruz. Elçin buraya gelsin, sofradan tabağı kaldırsın (ve) payını alsın; Ona ne versem sana teslim etsin. “Kaka cennetin uzun merdivenlerinden indi. Ereškigal'in kapısına vardığında. “Kapıcı! Ey kalem kapı benim için!” (dedi).. “Gir, Kaka, ve kapı seni kutsasın”. İlk kapıdan tanrı Kaka'yı içeri aldı. İkinci kapıdan (tanrı) Kaka'yı kabul etti. Üçüncü kapıdan Tanrı Kaka'yı kabul etti, Dördüncü kapıdan Tanrı Kaka'yı kabul etti, Beşinci kapıdan Tanrı Kaka'yı kabul etti, Altıncı kapıdan Tanrı Kaka'yı kabul etti, Yedinci kapıdan içeri girdi.”

Görüldüğü üzere Sultantepe versiyonu daha detaylıdır ve yeraltı dünyasına girmek için İnanna mitinde olduğu gibi yedi tane kapı geçişinden bahsetmektedir. Ereškigal'in elçisi gökyüzündeki bu ziyafete vekâleten katılmak durumundadır. Gökyüzündeki tanrılar istedikleri zaman yeraltına inemediği gibi kraliçe Ereškigal de gökyüzüne çıkamazdı. Bu noktada iki âlem arasındaki geçişlerin ilahların gücünü bile aştığı ve Ereškigal'in yeryüzündeki tüm zevklerden mahrum bırakıldığı dikkat çekmektedir.

- Sultantepe Tableti: II :2-12.⁶²
- 2 adresine ulaştığında
 - 3 bir yol
 - 4 Tanrılar hep birlikte onun önünde diz çöktüler,
 - 5 (hatta) büyük tanrılar, kaderlerin efendileri;
 - 6 Çünkü o otoriteyi, tanrıların otoritesini taşıyordu,
 - 7 Irkalla'da yaşayan tanrılar.
 - 8 Neden onun önünde diz çökmüyorsun?
 - 9 Sana gözlerimi devirip duruyorum.
 - 10 (Ama) sen [kendini] cahil bir insana dönüştürüyorsun.
 - 11 Ya Sen ” ile toprağa
 - 12 ya da; gözlerin bakıyor.

Bu alıntıdan anlaşıldığı kadarıyla Nergal dışındaki tüm tanrılar ayağa kalkıp elçiye ve dolayısıyla kraliçesi Ereškigal'e hürmetlerini gösterirler. Bu noktada yeraltı kraliçesinin gücü ve ona saygı duyulmak zorunda olunması oldukça belirgindir.

Amarna tableti: 25-27.⁶³

⁶¹ Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 110-111.

⁶² Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 113. Amarna tabletinin 16-22 satırlarının hasarlı olmasından dolayı; olay örgüsü yeni versiyonu ve mitin geri kalanıyla aydınlanabilmiştir.

⁶³ S-Rainey –Kutscher, “New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal”, 59.

25 *Git ve ...kız kardeşlerinin tarafından onlara bildir kararımın ne olduğunu:*

26 *Hani nerde o tanrı kalkmadı ayağa benim temsilcimin karşısında?*

27 *Getirin onu bana ki canını alayım (ana müti)! Çünkü onu öldürmek istiyorum.*

Nergal'in yapmış olduğu bu davranış tanrıçaya karşı had aşmak ve saygısızlıktır. Ereškigal elçisinin bu şekilde karşılandığını öğrenince Nergal'in hüremetsizliğine öfkelenir ve küstah tanrının huzuruna çıkmasını talep eder ve Nergal'i öldürmek ister. Bu mitte de Ereškigal'in bir tanrıyı öldürecek güce sahip olduğunu ve tüm ilahların ondan çekindiği görülmektedir. Ereškigal'in bir tanrının canını alabilme gücünden çekinen tanrılar onu kandırma yoluna giderler ve Nergal'in korkusu karşısında akıl tanrısı olarak bilinen Enki/Ea her iki versiyonda da farklı bölümlerde de olsa Nergal'in tanınmaz hale gelmesini önerir.

Amarna Tableti: 32-34.⁶⁴

32 *Namtar onları saydı. Son tanrı keldi.*

33 *Önümde ayağa kalkmayan o tanrı burada değil.*

34 *...Namtar gidip raporunu verdi.*

Namtar değişmiş olan Nergal'i tanıyamamış ve görevinde başarısız olarak kraliçesinin yanına dönmüştür. Ancak her ay bu saygısız tanrıyı bulmak için yukarı çıkmıştır. Mitin devamında Nergal'in bu durumdan çok korktuğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Ereškigal'in bir tanrının ölümüne sebep olabilme gücü önemlidir. Diğer önemli bir husus ise Ea'nın on dört ölümcül hastalığı Nergal'e eşlik etmesi için yanında göndermesidir.

Amarna Tableti: 43-47.⁶⁵

43 *Nergal ağlıyordu babası Ea'nın önünde:*

44 *Beni görürse canlı bırakmaz!*

45 *Korkma diye cevap verdi Ea:*

46 *Yanına yedi ve yedi muhafız vereceğim sana eşlik edecekler,*

47 *Ölüler Diyarı'nda*

Muhafız olarak adlandırılan ve ironik bir biçimde ölüme sebep olan bu hastalıklar sayesinde Nergal kendisini koruyabilmiş ve tanrı olarak merteye atlayıp ileride krallığının nüfusunu arttırabilmiştir. Nergal ve beraberindekiler yeraltı diyarının kapılarına vardıklarında kapı bekçisi ziyaretçileri teşhis etmesi için Namtar'ı çağırır. Namtar Nergal'i tanır. Bu aşamada Ereškigal tanrıyı ölümle cezalandırmaya hala niyetlidir. "Al içeri onu diye cevap verdi. Gelir gelmez, öldüreceğim!"⁶⁶

Nergal, Ereškigal'in huzuruna giderken yanında getirdiği hastalıkları kapılara yerleştirir. Bunun amacı kraliçeye saldırdığında onu çaresiz bırakmak ve kraliçenin yardımına gelebilecek herhangi bir varlığı etkisiz hale getirmektir. Nergal, kraliçeyi tahtından indirir. Bunun üzerine Ereškigal, Nergal'in kendisiyle evlenmesini ve yeraltı dünyasını birlikte yönetmeyi teklif eder. Nergal öneriyi kabul eder ve ölümler diyarının kral ve kraliçesi olarak yönetime devam ederler.

Amarna Tableti: 84-85.⁶⁷

⁶⁴ S-Rainey -Kutscher, "New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal", 59.

⁶⁵ S-Rainey -Kutscher, "New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal", 59.

⁶⁶ S-Rainey -Kutscher, "New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal", 61. Amarna tableti 60-61.

⁶⁷ S-Rainey -Kutscher, "New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal", 61.

“Kocam (muti) ol ben de karın olayım! Ölüler Diyarı'nın krallığını veririm sana!”.

Bottero, “ölüm için” (ana müti) kelimesinin anlamlı olduğunu ve Ereškigal'in Nergal'i yeraltına ölüm için çağırmasının yerine onu “koca olarak” (ana muti) alması ifadesinin kullanılmasından dolayı tüm mitin Ea'nın bir kelime oyunu ya da hilesi olduğunu öne sürer.⁶⁸ Tüm dünyevi zevklerden mahrum bırakılan Ereškigal'in bu mitte de aslında amacına ulaştığı görülmektedir. Sultantepe versiyonu ise Ereškigal'in mağdur durumunu çok net ve detaylı betimlemelerle sunar.

*Sultantepe Tableti: IV: 52-56.*⁶⁹

52. Gözyaşları yanaklarından aşağı aktı.

53 Ey Erra, benim şehvetli eşim!

54 Ben onun cazibesine doyamadım; o beni terk etti.

55 Ey Erra, benim şehvetli eşim!

56 Ben onun cazibesine doyamadım, o beni terk etti.

*Sultantepe Tableti: V:1-7.*⁷⁰

1 Ereškigal konuşmak için ağzını açtı]

2 ve uşağı Namtar'a şöyle dedi:

3 "Git, Namtar

4 Yüzünü Anu'nun, Enlil'in ve Ea'nın kapısına doğru yönel,

5 Genç bir kız olduğumdan beri,

6 Kızların oyununu hiç bilmedim,

7 Hoplayıp zıplayışlarını hiç bilmedim”.

Sultantepe metni Nergal'in yeraltı dünyasına inişindeki olay örgüsüyle ve tanrıların manipülasyon uygulamalarıyla Amarna metninden ayrılır. Amarna metnindeki şiddetin yerini aldatma ve baştan çıkarma almıştır; Nergal ilk ziyaretinde yeraltı kraliçesiyle yatakta altı gün geçirdikten sonra gece gizlice onun diyarından kaçır. Bu noktadan sonra Ereškigal'in tonu değişir. Sevgilisinin geri dönmesini arzulayan Ereškigal tanrıları elindeki güçleri (ölüleri) tehlike yaratmak için kullanmakla tehdit eder.

*Sultantepe Tableti: V: 9-12.*⁷¹

9 Eğer o tanrıyı göndermezsen,

10 Irkalla'nın ve büyük Yeraltı Dünyası'nın [kurallarına] göre,

11 Yaşayanları yemeleri için ölüleri göndereceğim,

12 Ölüleri yaşayanlardan daha çok yapacağım.

Metinden anlaşıldığı üzere Ereškigal diğer tanrılara kendi otoritesini ve gücünü tehditle kanıtlamaya çalışmıştır. Yeryüzüne ait arzuladığı herhangi bir şeyi zorla ele geçirecek gücü yoktur ve bu yüzden başkalarının onun isteklerini yerine getirmesine güvenmek zorundadır. Ereškigal'in argümanının başarılı olabilmesi için göksel tanrılar üzerindeki gücünü ortaya koyması ve onları kendi iradesi doğrultusunda hareket etmeye zorlaması gerekir. Bu noktada da elinde olan en önemli gücü, yani ölümü kullanır.

*Sultantepe Tableti: VI: 37-49.*⁷²

⁶⁸ Bottero, *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar*, 271.

⁶⁹ Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 121.

⁷⁰ Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 123.

⁷¹ Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 123.

⁷² Gurney, “The Sultantepe Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin”, 128-129.

- 37 Bir gün, ikinci gün, kraliçe [Ereškigal ve Er]ra yattılar;
 38 Üçüncü gün kraliçe Ereškigal ve Erra yattılar,
 39 Kraliçe Ereškigal ve Erra dördüncü gün yattılar,
 40 Kraliçe Ereškigal ve Erra beşinci [gün] yattılar,
 41 Kraliçe Ereškigal ve Erra altıncı gün yattılar.
 42 Yedinci gün geldiğinde,
 43 Anu konuşmak için ağzını açtı
 44 ve uşağı Kaka'ya şöyle dedi:
 45 “Kaka, seni Geri Dönüşü Olmayan Ülke'ye göndereceğim.
 46-47 Irkal'da yaşayan Ereškigal'in evine
 48 Size gönderdiğim o ilah,
 49 sonsuza dek sizinle birlikte yaşayacaktır”.

Sonunda Nergal tekrar karanlık diyara iner ve burada Ereškigal ile bir hafta daha birlikte olur. Yedi günün sonunda Nergal yeraltı dünyasının tanrısı olarak Ereškigal ile birlikte *Ölüler Diyarını* yönetir. Büyük olasılıkla baş tanrılardan Anu, *Ölüler Diyarı'nın* kral ve kraliçesi olarak yeni ilişkilerini onaylamaktadır.

Sonuç

Eski Mezopotamyalıların tezahür ettikleri evren algısında görülmüştür ki yeraltı dünyası yüce ilahların bile inmeye çekindiği başka bir âlem olarak düşünülmüştür. Bunun için bu düzeni yöneten tanrıça Ereškigal de doğrudan sonsuzluğun hükümdarı ve tüm ilahların hürmetini sunduğu bir kraliçe olarak yazılı metinlerde dikkat çekmektedir. *Ölüler diyarının* kraliçesi Ereškigal hiçbir tanrıya ya da tanrıçaya bahşedilmeyen ilahları cesede dönüştürme ya da tutsak etme gücüne sahiptir. Metinlerde ortaya çıkan mağdur ama hedefine ulaşan çelişkili karakteri evrenin düzenini ve dengesini korumaktadır. Eski Mezopotamya mitleri arasında özellikle iki tanesi Ereškigal'in gücünü ve hedefine ulaşan karakterini yansıtmaktadır. Bunlar; Ereškigal'in öteki benliğini yansıtan kız kardeşi, göğün hanımı İnanna ile olan mücadelesini anlatan “İnanna'nın *Ölüler Diyarı'na* İnişi” ve dünyevi zevkleri yaşadığı Nergal'i çeşitli zekâ oyunları, tehdit ve manipülasyonlarla elde edişini betimleyen “Nergal ve Ereškigal” mitleridir. Aynı zamanda bu mitler Eski Mezopotamya toplumlarının kozmostaki yaşam ve ölüm dengesini hikâyeler aracılığıyla somutlaştırdıkları eserlerdir.

“İnanna'nın *Ölüler Diyarı'na* İnişi” mitinde tanrıça Ereškigal, İnanna'yı bir ceset haline getirir ve kız kardeşinin bu diyarı ele geçirme amacına izin vermez. Yeraltı dünyası yeryüzünün zıt paraleli olarak düşünülünce İnanna ve Ereškigal de birbirlerinin bütünleyici tarafları ve biri diğnerinin öteki benliği olarak değerlendirilebilir. *Ölüler Diyarı'nın* kraliçesi, İnanna'nın ihmal edilmiş yanı olarak görülebilir; İnanna'nın sevgisiz, terk edilmiş, öfkeli, açgözlü ve umutsuz yalnızlıkla dolu yanındır.

Ereškigal, "İhtar'ın *Ölüler Diyarı'na* İnişi”nde Namtar'a İhtar'a ölümcül hastalıklar bulaştırmasını emreder ve Anunnaları toplayarak İnanna'ya ölüm hükmü verir ve sonunda kutsanan Ereškigal olur. Ancak yeraltı kraliçesi, "Nergal ve Ereškigal" mitinin her iki versiyonunda da Nergal'in ölümüne hükmedemez ya da ölümünü emredemez yine de farklı taktiklerle ve tehditlerle amacına ulaşır.

Tanrılar genç tanrıçanın kendileri adına ölümlerin uysal bir bekçisi olmasını bekledikleri için Ereškigal'e Ölümler Diyarı'nı vermiş olabilirler. Göksel tanrılar "Nergal ve Ereškigal"de Ereškigal'in pasif bir tanrıça olmaktan ziyade özerk bir hükümdar gibi davrandığını keşfederler. Bu tanrıça kendi egemenlik haklarıyla onların otoritesini tehdit eder. Aslında Ereškigal yönetici tanrılarını tehdit ederken yalnızca makamına ve onun meşru güçlerine güvenir. Sadece kendi egemenliğini kabul ederek hareket etme yetkisine sahiptir; kraliyet yetkisini kullanarak kendi adına hareket etmeye zorlamak için yüce tanrılar üzerinde güç kazanmaya çalışır.

Ancak yönetici makamına ve onun meşru otoritesine başvurduğunda kadınsı kimliği yeni boyutlar kazanmaya başlar. Tanrılara direnirken baş tanrılara karşı doğrudan yüzleşme ya da şiddetli saldırı tehdidinde bulunmaz. Ereškigal şiddete yalnızca dolaylı yollardan; ölümleri serbest bırakarak insanlığı mahvetmek ve kozmosun ilahi olarak emredilen düzenini bozmak için başvurur. Ereškigal çaresizlik içinde arzu ettiği Nergal'in dönüşü hedefine ulaşmasını sağlayarak siyasi yapının temellerini tehdit eder. Ereškigal'in böylesine bir intikam tehdidinde bulunması bu motifin temelinde yatan toplumsal cinsiyet kalıplarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sahne Ereškigal'i bir kadının kindar öfkesini egemen otoritenin meşru gücüyle birleştirerek somutlaştırması bakımından özellikle tehlikeli bir düşman olarak tasvir eder. Sonuç olarak "Nergal ve Ereškigal" hem tanrı hem de tanrıçanın aldatma, pasif direniş ve otoriter komuta kullandığı karmaşık güç ilişkilerini tasvir eder. Nergal'in fiziksel sindirme yoluyla kazandığı nihai zaferin aksine Ereškigal ve yüce tanrılar doğrudan yüzleşme yerine entrika ve hile tercih ederler.

Yeraltı kraliçesinin kozmik kargaşaya yönelik şiddetli tehditleri onun kendi diyarındaki egemen otoritesini gösterir. Ereškigal'in güç ve otoritesinin sınırları en açık şekilde her iki mitte de görülmektedir. Yaşam ve ölüm arasındaki savaş teması içerisinde kazananın sonsuz güç ölüm olduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Ereškigal her şeyin kökenidir, gücüdür ve sonudur, enerjinin hareketsiz olduğu ve bilincin uykuda sarmalandığı yerin kraliçesidir.

Kaynakça | References

- Ataç, Mehmet Ali. "The Underworld Vision of the Ninevite Intellectual Milieu". *Iraq* 66 (2004), 67-76. <https://doi.org/10.2307/4200561>
- Aygün, Vahyettin. "Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 79-93. <https://doi.org/10.18506/anemon.295492>
- Bottéro, Jean. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Bottero, Jean. *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.
- Bottero, Jean – Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Clay, Albert. *Yale Oriental Series Babylonian Texts (YOS)*. New Haven: Yale University Press, 1915.
- Cooper, J.S. "The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia". *Death and Afterlife: Perspectives of the World Religions*. ed. H. Obayashi. 19-33. New York: Greenwood Press, 1992.
- Duman, Harun, "Eskiçağ Mezopotamya Kozmolojisi". *International Journal Of Social, Humanities And Administrative Sciences (JOSHAS JOURNAL)* 8/48 (2022), 131-136. <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.886>
- Frymer-Kensky, Tikva. *In the Wake of the Goddess*. New York: The Free Press, 1992.
- Gadotti, Alhena. *'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Gelb J. Ignace, Landsberger Benno ve Oppenheim A. Leo. *The Assyrian Dictionary: I/J* Chicago: Oriental Institute, 1960.
- George, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and CuneiformTexts*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gurney, O. R. "The Sultantepe Tablets (Continued) IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin". *Anatolian Studies* 5 (1955). <http://dx.doi.org/93-113.10.2307/3642325>
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. MC 8: Winona Lake, 1998.
- Hundley, Michael B. "Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia". *Altorientalische Forschungen* 40/1 (2013), 68–107. <https://doi.org/10.1524/aof.2013.0005>
- Jacobsen, Thorkild. *Karanlığin Hazinelei: Mezopotamya Dininin Tarihi*. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.
- Kaçar, Abdülğani. *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2023.
- Kahya, Ömer. "Sumerce Kaynaklara Göre Ölümler Diyarı'nın Yeri". *ArAn* 9/2 (2015), 25 46. https://doi.org/10.1501/Archv_0000000009
- Kahya, Ömer. "Ölüm Sonrası Hayat: Sümerce Metinlerde Öteki Dünya". *TAD* 37/63 (2018), 49-76. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000677
- Katz, Dina. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, MD: CDL Press, 2003.

- Kıymet, Kurtuluş. “Hitit Mitolojisinde Tanrıların Yer Altına İnişi”. *Folklor/Edebiyat* 20/77 (2014), 21-34.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Lambert, W.G. *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology: Selected Essays*. Germany: Mohr Siebeck, 2016.
- Laneri, Nicola. “The Discovery of a Funerary Ritual: Inanna/Ishtar and Her Descent to the Netherworld in Titriş Höyük, Turkey”. *East and West* 52 1/4 (2002), 9-51.
- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia-Portrait of Dead Civilization*. London: The University of Chicago Press, 1997.
- Perez, Hillary Jane Williamson. *Union and the Underworld: The Presence and Development of Female Agency in the Marriages of Inanna, Ereshkigal, and Persephone*. Pacifica: Graduate Institute, 2020.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.
- S. Izre‘el – Rainey, A. F. – Kütseler, R.. “New Readings in the Amarna Versions of Adapa and Nergal and Ereshkigal”. *Kinattūtu ša dārāti* (1993), 50-67.
- Scurlock, Joann. “Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought”. *Civilizations of the Ancient Near East*. ed. Jack M. Sasson. 1883-1893. New York: Macmillan Library Reference, 1995.
- Sladek, William R. *Inanna's Descent to the Netherworld*. Baltimore: Maryland, 1974.
- Tevrat. Ankara: Dorlon Yayınları, 2018.
- The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCS). “Sumerian Temple Hymns”. Erişim 14 Nisan 2024. <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Uncu, Ebru. “Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü”. *History Studies* 5/1 (2013), 349-366. http://dx.doi.org/10.9737/historyS_595
- Verderame, Lorenzo. “Pleiades in Ancient Mesopotamia”. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16/4 (2016), 109-117. <https://doi.org/10.5281/zenodo.220909>
- Wolkstein, Diane – Kramer, Samuel Noah. *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. Cambridge: Harper & Row Publishers, 1983.

Said Nursi'nin Delâilü'n-Nübüvve Anlayışı

Yasin Yılmaz

0000-0002-6186-2400

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/05ryem72

yyilmaz@aybu.edu.tr

Muhsin Düğeroğlu

0000-0002-3975-6230

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/025y36b60

muhsin.dugeroğlu@asbu.edu.tr

Öz

Delâilü'n-nübüvve türü eserlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için ortaya çıkmıştır. Kaynaklara göre hicri ikinci asırdan itibaren ilk örneklerine rastlanan delâil türü eserlerin dördüncü asırda teşekkül sürecini tamamladığı bilinmektedir. Bilhassa Müslümanların gayrimüslimlerle etkileşime girmesi, bu tür eserlerin ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Daha çok İslam'a karşı ortaya çıkan dinî, felsefi ve diğer görüşlere yanıt olarak, nübüvveti, vahyi ve genel olarak İslam itikadının temel konularını savunma refleksiyle ortaya çıkan eserler zamanla belirgin bir literatür hâlini almıştır. Âlimler İslam itikadına yönelik ileri sürülen eleştirilere yazdıkları eserlerde akıl, vahiy ve duyulara hitap edecek şekilde cevaplar ortaya koymaya çalışmışlardır. Uzun bir zaman diliminde yazılan bu eserler, özellikle Hz. Muhammed'in nübüvvetini onun ortaya koyduğu olağanüstülükler bağlamında ispat etmeye odaklanmıştır. Özellikle İslam'ın Hristiyanlar arasında yayılması üzerine, İslam karşıtı polemikler yazılmaya başlamıştır. Müslüman ulema, Hristiyanların yazdığı polemiklere cevap vermek amacıyla savunma niteliğinde eserler kaleme almıştır. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat babında delâilü'n-nübüvve eserleri de bulunmaktadır. İslam tarihinin ilk asırlarında ortaya çıkan bu eserlerdeki görüşler, ilerleyen asırlarda bu alanda telifât yapanlara da kaynak teşkil etmiştir. Eserlerinde bu konuyu ele alan müelliflerden birisi de Osmanlı'nın son dönemindeki önemli fikir adamlarından biri olan Said Nursi'dir. Bunların yanında delâilü'n-nübüvve konusunda da kendine özgü görüşler ortaya koymuştur. Bu çalışmanın amacı Said Nursi'nin Mektûbât adlı eseri bağlamında delâilü'n-nübüvve konusuna dair yaklaşımını tespit etmektir. Söz konusu eserin 19. Mektub başlıklı bölümü delâilü'n-nübüvveye hasredilmiştir. Nursi konuyu genel anlamda geleneksel çizgide ele almış olsa da modern dönemin ihtiyaçlarına cevap veren bir üslup geliştirmiş, naklettiği rivayetler hakkında yaptığı yorumlar ve gelebilecek muhtemel sorulara verdiği cevaplar onu özgün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi; Hz. Peygamber; Nübüvvet; Delâilü'n-nübüvve; Said Nursi

Öne Çıkanlar

- Erken dönem delâilü'n-nübüvve literatürünün oluşumunda Hz. Peygamber'in nübüvvetine gelen itirazlar etkili olmuştur.
- Erken dönemden elimize ulaşan müstakil delâilü'n-nübüvve kitaplarının sayısı çok olmasa da siyer, hadis ve kelim kitaplarında müstakil bölümler de Delâilü'n-nübüvve konusu yoğun şekilde işlenmiştir.
- Çalışmanın temel amacı Said Nursi'nin Mektûbât adlı eserinin 19. Mektub bölümü bağlamında delâilü'n-nübüvve konusuna yaklaşımını tespit etmektir.
- Said Nursi her ne kadar gelenek çizgisinde bir Delâilü'n-nübüvve yazımı takip etse de okuyucudan gelebilecek muhtemel sorulara cevap vermesi ile özgün bir metoda sahiptir.
- Said Nursi'nin kendisine özgü mütevatir anlayışı vardır ve bu çerçeve ile delâil kapsamına soktuğu rivayetleri incelemiştir.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Yasin – Düğeroğlu, Muhsin. "Said Nursi'nin Delâilü'n-Nübüvve Anlayışı". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 261-284. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1568668>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	16 Ekim 2024	
<i>Kabul Tarihi</i>	08 Mart 20245	
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025	
<i>Hakem Sayısı</i>	iki İç Hakem - İki Dış Hakem	
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net	
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenedergi@gmail.com	
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0	

Said Nursi's Understanding of *Dalā'il al-Nubuwwa*

Yasin Yılmaz

0000-0002-6186-2400

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of History of Islam, Ankara, Türkiye
ror.org/05ryem72
yyilmaz@aybu.edu.tr

Muhsin Düğeroğlu

0000-0002-3975-6230

Ankara Social Science University, Faculty of Theology, Department of History of Islam, Ankara, Türkiye
ror.org/025y36b60
muhsin.dugeroğlu@asbu.edu.tr

Abstract

The genre of *Dalā'il al-nubuwwa* (proofs of prophethood) emerged to establish and demonstrate the legitimacy of the prophethood of Muhammad. Drawing upon in the second century of the Hijri calendar, was fully formed by the fourth century. This literary genre gained prominence as Muslims began interacting with non-Muslims. The works that emerged to defend prophethood, revelation and the fundamental issues of Islamic faith in general, mostly in response to religious, philosophical and other views that emerged against Islam, became a distinct literature over time. Islamic scholars endeavored to provide rational, revelatory, and sensory arguments in support of prophethood. These works, composed over an extended period, primarily aimed to substantiate the prophethood of the Prophet Muhammad within the framework of miracles and wonders. The dissemination of Islam among Eastern Christians, gave rise to the emergence of anti-Islamic polemics, which in turn prompted Muslim scholars to produce defensive writings in response. Among these were treatises focused on the Prophet's prophethood, such as those in the *Dalā'il al-nubuwwa* tradition. The ideas presented in these early works served as foundational references for later scholars in the field. One such figure is Said Nursi, a prominent intellectual of the late Ottoman Empire. Nursi's works often centered on *Isbāt al-wājib al-wujūd* (the proof of necessary existence) and *tawhīd* (the oneness of God). Furthermore, he has been recognised for his original insights into the concept of *Dalā'il al-nubuwwa*. The present study aims to ascertain Said Nursi's approach to the issue of *Dalā'il al-nubuwwa* in the context of his work *Maktūbāt*. The 19th letter of this work is devoted to the topic of *dalā'il al-nubuwwa*. While Nursi's overall approach to *dalā'il* aligns with traditional tenets, his distinctive commentary on the narrations he incorporates, in conjunction with his responses to potential reader inquiries, distinguishes his contributions. The fact that Nursi's work is a *dalā'il* text written in the modern period further amplifies its significance.

Keywords

History of Islam; Prophet Muhammad, Prophecy, *Dalā'il al-Nubuwwa*, Said Nursi

Highlights

- The objections to raised the Prophet's prophethood had a significant impact on the development of the early literature of dalā'il al-nubuwwa.
- Despite the paucity of independent books on dalā'il al-nubuwwa from the early period, the subject has been extensively covered in detached chapters in the books of sīrah, hadith and kalām.
- The principle aim of this study is to ascertain Said Nursi's approach to the issue of dalā'il al-nubuwwa in the 19th letter of his work *Maktūbāt*.
- Although Said Nursi follows the traditional approach in writing a dalā'il al-nubuwwa, he has a unique method by addressing potential questions that may arise from the reader.
- Said Nursi's understanding of mutawatir is unique, and within this framework, he has examined the narrations he included in the scope of dalā'il.

Citation

Yılmaz, Yasin – Düğeroğlu, Muhsin. "Said Nursi's Understanding of Dalā'il al-Nubuwwa". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 261-284. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1568668>

Article Information

<i>Date of submission</i>	16 October 2024	
<i>Date of acceptance</i>	08 March 2025	
<i>Date of publication</i>	25 March 2025	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<i>S. Development Goals</i>	4 Qualified Education	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Giriş

İslam tarihi; tefsir, hadis, fıkıh ve kelim gibi temel İslamî ilimlere, Hz. Peygamber Dönemi'nde yaşanmış olaylardan bilgi aktarımı yapan bir disiplindir. Dolayısıyla söz konusu temel ilimlerde dikey derinliğe ulaşmak isteyen bir müfessir, muhaddis, fakih ve mütekellimin İslam tarihini iyi bilmesi gerekmektedir. Zira ortaya koydukları verilerin temelini Hz. Peygamber'in hayatı ve bu sırada ihtiyaca göre inen ayetler ve hadisler teşkil etmektedir. Bu bağlamda baktığımızda delâilü'n-nübüvve kelim ilminin konusu olsa da verilen örnekler ya da deliller Hz. Peygamber döneminde yaşandığı belirtilen olaylar ve bunlara açıklık getiren vahiy ve Hz. Peygamber'in sözleridir. Hâliyle delâilü'n-nübüvve konusu İslam tarihinin de inceleme alanına girmektedir. Bundan dolayı delâilü'n-nübüvveden bahseden eserler, hicri ikinci asırla beraber İslam tarihi müelliflerinin ele aldıkları konular arasına girmiştir. Nitekim son yapılan çalışmalar delâilü'n-nübüvve eserlerinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat siyer malzemesinin yoğun şekilde kullanıldığını göstermektedir.¹ Dolayısıyla delâil konusunun siyer ilminin araştırma alanlarından biri olduğunu ifade edebiliriz.

Delâil kelimesi, delil kelimesinin çoğulu olup deliller manasına gelirken, nübüvve kelimesi peygamberlik anlamını taşımaktadır. Böylece bu terkip “peygamberliğin delilleri” şeklinde dilimize tercüme edilebilir.² Hicri beşinci asırdan önce elimize ulaşan delâil metinleri genel itibarıyla ya hadis, siyer ve kelim eserlerinin tematik bir bölümünü teşkil etmiş ya da küçük çaptaki müstakil risâleler olarak kaleme alınmıştır. Bunlar arasında en erken delâil metni İbn İshak'ın (öl. 151/768) *es-Sîre* adlı eserinde A'lâmu'n-Nübüvve adlı bölümüdür.³ Bu bölümde İbn İshak 16 rivayet nakletmektedir. İbn İshak'tan sonra muasırı Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (öl. 153/770) adlı eserinde Bâbu'n-Nübüvve başlığı altında beş rivayet kaydetmektedir.⁴ Ancak Ma'mer'in elimize ulaşan metni öğrencisi Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (öl. 211/826-27) *el-Musannef* adlı eseri vasıtasıyla geldiğinden bu metinde bazı eksiklikler olabilir.⁵

Hicrî üçüncü asırdan elimize ulaşan metin sayısı daha fazladır. Bilhassa bu dönemde kelim metinleri de bulunmaktadır. Mutezilî kelimci Câhiz (öl. 255/869) *Hucecu'n-Nübüvve* adlı risalesinde genel olarak nübüvvetin, özel olarak da Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmeyi amaçlamıştır.⁶

Erken dönem delâil literatürünün en önemli isimlerinden birisi İbn Sa'd'dır (öl. 230/845). *Tabâkatü'l-Kübra* adlı eserinde delâil konusuyla ilgili müstakil bir bölüm açmış ve 89 rivayet nakletmiştir.⁷ Peygamberlik alametlerini nübüvvet öncesi ve sonrası diye ikiye ayırarak, sistematik bir şekilde rivayetleri tasnif etmiştir. Dolayısıyla İbn Sa'd'ın

¹ Halil İbrahim Uçar – Hakan Temir. “İlk Dönem Siyer Eserlerindeki Delâil Anlatıları ve Delâil Edebiyatının Başlangıcı”. *İSTEM* 43 (Haziran 2024), 95-118.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994). 9/115-117.

³ İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 2/294.

⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Pakistan: Meclisu'l-İlmî, 1982), 145.

⁵ Joseph Horowitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğâzî Müellifleri ve Eserleri*, çev. Ramazan Özmen – Ramazan Altınay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 166.

⁶ Câhiz, *Resâilü Câhiz* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 223-280.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabâkatü'l-Kübra*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/150-188.

kendisinden sonra delâil literatürüne katkı sunan isimlere etki ettiği söylenmesi mümkündür.⁸

Hristiyan bir mühtedi olan Ali b. Rabben et-Taberî'nin (öl. 247/861'den sonra) *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle ve isbâtü'n-nübüvve* adlı eseri hicri üçüncü asırda yazılmış bir başka önemli delâil metnidir.⁹ Daha önce Hristiyan olması ve ehl-i kitabın metinlerine hâkim olması onun, eserinde yoğun bir şekilde İncil ve Tevrat'tan nakiller yapmasına vesile olmuştur. Yaptığı alıntılarının temel konusu Hz. Peygamber'in ehl-i kitabın metinlerinde müjdelendiğini ve geleceğini ispat etmektir. Erken dönem de delâil ile ilgilenmiş önemli bir diğer müellif ise Buhârî'dir (öl. 256/870). Buhârî, *Sahih*'inde "Bâbu Alâmatü'n-Nübüvve" isimli bir başlık açmış ve 60 kadar rivayet kaydetmiştir.¹⁰ Yine hicri üçüncü asır müellifleri arasında Ebû İshak Cüzcânî (öl. 259/873)¹¹, İbn Kuteybe (öl. 276/889)¹², Firyâbî (öl. 301/913)¹³, İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944)¹⁴ gibi isimlerinde delâilü'n-nübüvve çalışmaları bulunmaktadır. Beşinci asırdan itibaren Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038), Beyhakî ve (öl. 458/1066) Kâdî İyâz (öl. 544/1149) gibi müelliflerin müstakil olarak delâil konusunda yazmış oldukları kitaplar mevcuttur.¹⁵

Delâilü'n-nübüvve literatürünün ortaya çıktığı fikri atmosfere baktığımızda birkaç hususun ön planda olduğu görülmektedir. Genel itibarıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine yapılan itirazlar olarak ifade edebilecek bu durumlar hem heretik grupların hem de ehl-i kitabın bilhassa Hristiyanların iddialarından oluşmaktadır. İslam'ın doğduğu coğrafya ve ehl-i kitabın yaşadığı bölgelerde hızla yayılmasıyla diğer din mensupları ile sadece siyasi sahada değil, fikri alanda da bazı diyalogların gerçekleşmesi durumu söz konusu olmuştur.¹⁶ Bunların mahiyetinin de büyük oranda karşılıklı olarak, inançlarla ilgili iddiaların çürütülmesi yahut kendi mensuplarının din değiştirmesini engellemeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Hristiyanların Yuhanna ed-Dımaşkı¹⁷ (öl. 749) ile başlayan iddialarının temel amaçları arasında, hem Hz. Peygamber'in nübüvvetine itiraz etmek hem de kendi müntesiplerinin din değiştirmesini engellemek yer almaktadır.

⁸ Horovitz, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu*, 221.

⁹ Ali b. Rabben et-Taberî, *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle ve isbâtü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1973).

¹⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), 191-202.

¹¹ Ebû İshak Cüzcânî, *eş-Şeceratü fi ahvâli'l-ricâl ve Emârâtü'n-Nübüvve*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevisî (Pakistan: Hadith Academy, ts.)

¹² İbn Kuteybe, *A'lâmu Rasulillahi el-Menziletü alâ Rusulihî fi't-Tevrâti ve'l-İncilî ve'z-Zebûri ve'l-Kur'âni ve gayra zâlike ve delâilü Nübüvvetihî ve'l-berâhineti'n-Nüvüvveti ve'd-delâilü'l-vâdiha*, thk. Muhammed b. Delîm b. Sa'd el-Kahtânî (Riyad: Dâru's-Semî, 2020)

¹³ Ca'fer b. Muhammed Firyâbî, *Delâilü'n-Nübüvve* (Mekke: Dâru'l-Hirâ, 1983)

¹⁴ İmâm Mâtürîdî konuyla ilgili müstakil bir çalışma kaleme almamış olsa da *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde nübüvvet meselelerine geniş yer ayırmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) 393-400.

¹⁵ Abdullah Köse, *Delâilü'n-Nübüvve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989) 35.

¹⁶ Nancy Ann Newman, "Preface", *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.d.; Translations with Commentary*, ed. Nancy Ann Newman (Hatfield Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993), 9-16; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-827)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 97-142.

¹⁷ Erken dönem İslam tarihinde genel olarak İslam'a özel olarak Hz. Peygamber'e karşı yöneltilen eleştirilerle tanınan kilise babası, aziz. Detaylı bilgi için bk. Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam, The Heresy of the Ishmaelites* (Leiden: Leiden, 1972), 32.

Abdülmesih el-Kindî¹⁸ (öl. 3./9. yüzyıl) ile bu süreç doğrudan İslam'a eleştiri ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine itiraz şeklinde temayüz etmeye başlamıştır.¹⁹

İslam coğrafyası içinde yer alan Brahmanizm, Seneviyye, Dehriyye gibi akımlar da genel olarak nübüvvet, özel olarak da Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı bir mücadele yürütmüş, kendi iddiaları doğrultusunda Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetme yoluna gitmişlerdir.²⁰ İslam'ın hâkim olduğu bir dönemde Yuhannâ ed-Dımaşkî ve Theodore Ebû Kurre²¹ (öl. 812'sonrası) gibi Hristiyan ilahiyatçılar İslam'a sapıklık, Hz. Muhammed'e sahte peygamber diyecek kadar iddialı söylemlere girmişlerdir. Bu tartışmalara rahat bir ortamda katılmaları, eserler kaleme almaları ve kendi doğrularını hem kendi cemaatlerine hem de Müslüman muhataplarına özgürce ifade edebilmeleri, İslam'ın din hürriyetine verdiği önemin bir görülmüştür.²²

Nübüvvet kurumuna ve Hz. Peygamber'in risâletine gelen bu itirazlar Müslüman âlimleri harekete geçirmiş, her biri kendi uzmanlık alanında elde ettiği malumatla farklı cevaplar vermişlerdir. Delâilü'n-nübüvve literatürü söz konusu cevabın verilmesinde en önemli argümanlardan biri olmuştur. Hicri birinci ve ikinci asırlarda yani Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde İslam peygamberinin şahsına, nübüvvetine ve Kur'an'a yönelik polemik eserlere karşı, İslam uleması da savunma pozisyonuna geçerek Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmeye odaklanan eserler yazmaya başlamışlardır. Bu dönemde Theodore Ebû Kurre, Me'mûn'un (öl. 218/833) hükümdarlığı döneminde Abbasi sarayında İslam âlimleriyle Hz. İsa ve Hz. Peygamber'in risâletleriyle ilgili fikrî münazaraya girmiş ve kendi iddialarını ortaya koymuştur.²³

Emeviler döneminde Yuhanna ed-Dımaşkî ve Abbasiler döneminde Theodore Ebû Kurre'nin Hz. Peygamber ve İslam karşıtı iddialarına ve eleştirilerine karşı reddiyeler yazılmaya başlamıştır. İlerleyen zamanlarda bu reddiyelerin arasına delâilü'n-nübüvve konusu da girmiş ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat babında çok sayıda eser ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğunu ispat etmek için olağanüstü/harika olarak nitelendirilen rivayetler nakledilmiştir. Delâilü'n-nübüvve alanındaki rivayetler ilk yazılan eserlerden nakledilerek günümüze kadar gelmiştir. Delâil literatürünün oluşumunda etkili olan tek sebebin nübüvvetine gelen itirazlar olduğunu söylemek eksik olabilir. Eserlerin girişlerinde yazılan ifadelerden, nakledilen muhtevadan anlaşıldığı kadarıyla mezkûr eserlerin yazılmasında hâlihazırda Müslüman olan kimselerin peygamberlerine olan bağlılıklarını ve muhabbetlerini artırma gibi bir amaç da bulunmaktadır. Nitekim nakledilen rivayetlere baktığımızda Hz. Peygamber

¹⁸ Hıristiyanlığı öven ve İslâm dinine eleştiriler yönelten reddiye yazarı. Detaylı bilgi için bk. Fuat Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018), 31.

¹⁹ Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*, 31-32.

²⁰ Hamdi Akbaş, *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 57-63.

²¹ Yuhanna ed-Dımaşkî'nin öğrencilerinden olup Hz. Peygamber ve İslam aleyhinde iddialar ortaya koyan Hristiyan papaz. Detaylı bilgi için bk. Sidney Griffith, "The View of Islam from the Monasteries of Palestine in the Early Abbasid Period: Theodore Abū Qurrah and the Summa Theologiae Arabica", *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/1 (1996), 13.

²² İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 65; Yasin Yılmaz, "İslam Tarihi'nde Reddiye Geleneği: Mustafa Asım Köksal Örneği", *Mustafa Asım Köksal ve İlmî Kişiliği* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 165.

²³ Semîr Halîl el-Yesûfî, "Theorode Ebû Kurrâ", *Mecmuatü'l-Lügati's-Süryaniyye* 7 (1983), 138-160.

tarafından ortaya koyulan olağanüstülüklerin çoğunun muhatabı zaten Müslümanlardır. Bu rivayetler nakledilmek suretiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetine olan iman pekiştirilmek istenmiş olabilir.

1. Said Nursi'nin Hayatı

Said Nursi, 1878 yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı İsparit nahiyesinin Nurs köyünde dünyaya gelmiştir.²⁴ Doğu Anadolu'nun çeşitli medreselerinde kısa süreli eğitimler almış²⁵, 1891 yılında Erzurum'a bağlı Doğu Bayezid kasabasına giderek burada eğitimine devam etmiş ve Bayezid medresesinde Şeyh Mehmet Celalî'den üç ay ders aldıktan sonra icazet almıştır.²⁶ Sonrasında Bitlis'e giderek, iki yıl boyunca İslam'ın temel ilimlerinden olan tefsir, hadis, fıkıh, kelam, nahiv, sarf ve mantık gibi alanlarda kitaplar incelemiş ve en son Şeyh Muhammed Küfrevî'den ders almıştır.²⁷

1907 yılında, doğuda Medresetü'z-Zehra adında bir İslam üniversitesi kurma düşüncesiyle, İstanbul'a gelmiştir. Projesini Osmanlı yönetimine sunmuş ve dönemin gazetelerinde makaleler yazarak bu fikrini duyurmaya çalışmıştır. Bir grup âlim ve şeyh ile İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'ni kurmuş ve bu cemiyetin fikir öncüsü olmuştur. 31 Mart Vakası sonrasında idamla yargılanmış, ancak beraat etmiştir. 1910 baharında İstanbul'dan ayrılarak İnebolu, Rize, Batum ve Tiflis güzergahını takip ederek Van'a gitmiştir. Mart 1911'de ise Şam'daki Emevî Camii'nde İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı problemler ve çözümleri üzerine bir hutbe îrâd etmiştir.²⁸

Birinci Dünya Harbinin çıkması üzerine öğrencileriyle savaşa katılmış, savaş esnasında esir düşmüş ve iki yıl boyunca Rusya'nın Kosturma bölgesinde esir kalmıştır. Yurda döndükten sonra İstanbul'da bulunan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye üye seçilmiştir. Burada dört yıl görev yaptıktan sonra İngilizlerin İstanbul'u işgali ile birlikte Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'ye destek vermiştir. 1921 yılında Ankara'da iken kendi tabiri²⁹ ile büyük bir fikri dönüşüm yaşayarak Eski Said, Yeni Said'e dönüşmüştür.³⁰

1922 yılında Ankara'ya gelip Mustafa Kemal ile görüşen Nursi, yeni rejimin kendi fikri dünyasından oldukça uzak olduğunu gördükten sonra Van'a geri dönmüştür. 1925 yılında Şeyh Said isyanının çıkmasından sonra devlet tarafından 1926 yılında Burdur'a sürülmüştür. 1927 yılında Isparta'ya gönderilen Nursi hayatının sekiz senesini burada geçirmiş ve Risale-i Nûr olarak bilinen külliyatının büyük bir kısmını burada kaleme almıştır.³¹

²⁴ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat* (Almanya: Yeni Asya Neşriyat, 1994), 29-30; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996), 55-58; Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi Mufassal Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1/55-58.

²⁵ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 31; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, 55-59; Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi Mufassal Tarihçe-i Hayat*, 1/68-69.

²⁶ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 31; Eşref Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi Hayatı, Eserleri, Mesleği* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1990), 22.

²⁷ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 41; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, 76; Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi Mufassal Tarihçe-i Hayat*, 1/101.

²⁸ Musa Hub, *Said Nursi'ye Göre Seyr u Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28.

²⁹ *Tarihçe-i hayat* eserinde kendisini Vana götüren tren bileti paylaşılarak "eski Said'i yeni Said'e götüren tren bileti" ibaresi fotoğrafın altına yazılmıştır. Bk. Nursi, *Tarihçe-i hayat*, 148.

³⁰ Hub, *Said Nursi'ye Göre Seyr u Sülûk*, 29.

³¹ Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursi Mufassal Tarihçe-i Hayat*, 1/457; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, 279; Hub, *Said Nursi'ye Göre Seyr u Sülûk*, 29.

23 Mart 1960 tarihinde Urfa'da vefat eden Nursi'nin kabri ilk olarak Halîlurrahmân Dergâhına defnedilmesine rağmen 17 Mayıs 1960 darbesi sonucu naaşı bilinmeyen bir yere nakledilmiştir.

Said Nursi'nin bütün eserlerini burada zikretmek araştırmanın sınırlarını aşacağından sadece çalışmaya konu edindiğimiz eserini inceleyeceğiz. Genel olarak ifade edecek olursak, Nursi'nin eserlerinde temel amacı, Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmektir. Risâlelerinde farklı mevzuları ele alsa da sürekli olarak kâinattan örnekler vererek Allah'ın varlığına, mükemmelliğine, kudretine, sonsuz ilmine vurgular yapmaktadır. Söz konusu bahisleri ele alırken hareket noktasının Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olduğu görülmektedir.³² Allah'ın varlığı ve birliğini ispattan sonra en çok üzerinde durduğu konulardan biri de Hz. Peygamber'in nübüvvetidir.³³

Bu çalışmada ana konumuz ise Nursi'nin Risâle-i Nûr külliyyatından *Mektûbât* isimli eserinin “Mu'cizat-ı Ahmediyye” dediği 19. Mektup'ta ele aldığı Delâilü'n-nübüvveye dair görüş ve değerlendirmeleridir.³⁴

2. Said Nursi ve Delâilü'n-Nübüvve

Müellif bu bölümde birçok farklı ana ve alt başlıklar altında delâilü'n-nübüvve üzerinde durarak literatüre katkı sunmuştur. Nursi'nin erken dönem delâil metinlerinde olmayan ancak teşekkül dönemi³⁵ delâil metinlerinde örneklerini görebildiğimiz bir usûl ile eseri kaleme aldığı dikkat çekmektedir.³⁶ Nitekim söz konusu bölümde klasik dönemdeki ulemanın konuyla ilgili rivayetlerinin Nursi tarafından da nakledildiği görülmektedir. Aktardığı rivayetlerden müellifin tahsil döneminde bu kitapları da okuduğu anlaşılmaktadır. Özellikle eserinin birçok yerinde delâilü'n-nübüvve türünde eserler yazmış olan Mâlikî kadısı, hadis, fıkıh ve dil âlimi Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) eş-şifâ,³⁷ Şâfiî fakih ve muhaddis olan Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve*³⁸ adlı eserlerini yoğun olarak kullanmıştır. Ayrıca Buhârî başta olmak üzere kütüb-i sittenin müellifleri³⁹ ile Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855)⁴⁰ ve İmam Begavî'nin (öl. 516/1122)⁴¹ de konu ile ilgili rivayetlerini isim zikrederek naklettiği görülmektedir.

³² Yasin Yılmaz, “İlim, Âlim ve Âlem Bağlamında Bediüzzaman Said Nursi'nin İsbât-ı Vâcibu'l-Vücûd ve Tevhide Bakışı”, *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 365-370.

³³ Rıdvan Güzel, *Said Nursi'nin Risalelerinde Nübüvvet Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022) 18-28.

³⁴ Müellif bölümün girişinde söz konusu mektubu delâilü'n-nübüvve konusuna hasrettiğini kendisi ifade etmiştir, bk. Bediüzzaman Said Nursi, *Mektûbât* (Almanya: Yeni Asya Neşriyat, 1994), 92.

³⁵ Burada oluşum devri ve teşekkül devri ayrımı bize aittir. Devam etmekte olduğumuz doktora tezi çalışmamızda erken dönem delâil metinleri üzerinde çalışmaktayız. Hicrî ilk dört asırda yazılmış ve günümüze ulaşmış metinleri oluşum devri olarak nitelendirirken, dördüncü asır sonrası müstakil delâil kitaplarının oluşmasından ötürü bu devri teşekkül devri olarak isimlendirmekteyiz. Çalışma boyunca kullanılan erken dönem-teşekkül dönemi ayrımının temeli bu tasnife dayanmaktadır.

³⁶ Burada kastedilen müellifin erken dönem delâil metinlerinde olduğu gibi nakil merkezli bir metodolojiyi takip etmiş olmasıdır. Erken dönem delâil metinlerinin önemli bir kısmı nakil merkezli kaleme alınmıştır. Bk. Yusuf Ziya Keskin, “Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri”, *İslam ve Yorum III Din, Bilim ve Medeniyet* (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına), ed. Abdullah Ünlüsoy - Serkan Demir (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019) 365-370.

³⁷ Nursi, *Mektûbat*, 122, 127, 164.

³⁸ Nursi, *Mektûbat*, 129, 130, 132.

³⁹ Nursi, *Mektûbat*, 118, 123, 128, 130.

⁴⁰ Nursi, *Mektûbat*, 126.

⁴¹ Nursi, *Mektûbat*, 129.

Bunların dışında Nursi'nin delâilü'n-nübüvve konusunda naklettiği rivayetlere dair kaynakları arasında, Suyûtî'nin (öl. 911/1505), *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Hatib et-Tebrizî'nin (öl. 502/1109) *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/4014), *Müstedrek*, Heysemî'nin (öl. 807/1405) *Mecmau'z-Zevâid*, İbn Abdülber en-Nemerî'nin (öl. 463/1071) *el-İstâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *Sahih-i İbn-i Hibbân*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805), *Şerhu Siyer-i Kebîr*, Ebu Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) *Delâilü'n-Nübüvve* ve *Hilyetü'l-Evliya*, Muhammed Abdurraûf el-Münâvî'nin (öl. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sagîr*, İsmail b. Muhammed el-Aclûnî'nin (öl. 1162/1749) *Keşfu'l-hafâ ve Müzülü'l-İlbâs*, Mübârekepûrî'nin (1865-1935) *Tuhvetü'l-Ehvâz Şerhu Câmii't-Tirmizî*, Müttakî el-Hindî'nin (öl. 975/1567) *Kenzu'l-Ummâl* ve Şîrûye b. Şehredâr Deylemî (öl. 509/1115) *Müsnedü'l-Firdevsi'l-Ahbâr* adlı eserleri de bulunmaktadır.⁴² Bu anlamda oldukça geniş bir kaynak havuzunu kullandığı söylenebilir.

Delâilü'n-nübüvve literatürüne bakıldığında Said Nursi'nin söz konusu eserinde klasik dönemin müellifleri tarafından nakledilen rivayetleri naklettiğini ve kendi bakış açısıyla bazı yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Bu durum, konunun tamamen erken dönem müelliflerinin eserlerini taklit ederek kaleme alındığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim yer yer yaptığı değerlendirmeler ve rivayetler hakkındaki açıklamalarıyla Nursi'nin delâil bölümüne özgünlük kattığı anlaşılmaktadır. Ancak özgünlüğü ile beraber geleneksel bir anlayışı devam ettiren Nursi'nin, hadis usulüyle ilgili ortaya koyduğu anlayışa istinaden çağdaş hadis araştırmacılarının kabul etmediği haberleri de rivayetleri arasında naklettiği görülmektedir.

Said Nursi söz konusu eserinde Hz. Peygamber'in çok sayıda delâile sahip olduğunu ifade etmektedir. Burada dikkat çeken hususlardan birisi Hz. Peygamber'in delâil-i nübüvvetinin Hz. İsa ve Hz. Musa gibi peygamberlerden daha üstün olduğunun ifade edilmesidir.⁴³ Benzer durum teşekkül dönemi müelliflerinden Ebû Nuaym el-İsfahânî'de (öl. 430/1038) de görülmektedir. Öyle ki eserinin bir bölümünü sadece Hz. Peygamber ile diğer peygamberlerin olağanüstü hallerini kıyaslamaya ayırmıştır.⁴⁴ Yukarıda ifade edildiği gibi Said Nursi'nin mezkûr müelliflerden nakiller de bulunduğu anlaşılmaktadır.

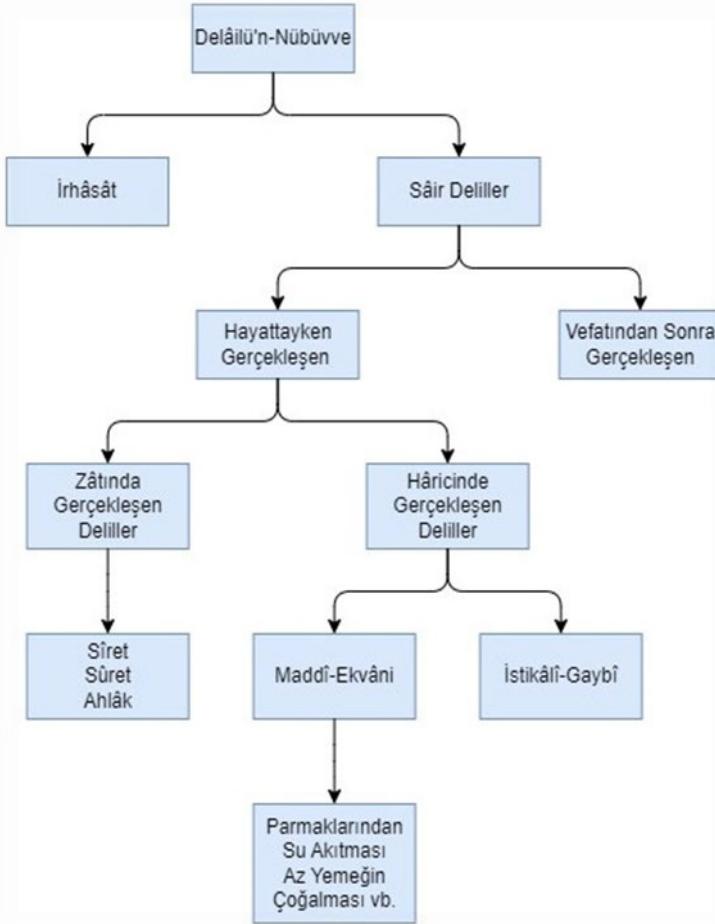
Müellif, Hz. Peygamber'in delâilini sistematik bir tasnife tabi tutmaktadır.⁴⁵ Aşağıdaki tabloda söz konusu sınıflandırma gösterilmiştir. Nursi, bu tabloyu çizmiş olsa da tam olarak buna uyamadığını da ifade etmektedir. Böyle demesine rağmen büyük ölçüde tabloya uygun davrandığı görülmektedir:

⁴² Nursi, *Mektûbât*, 90-192.

⁴³ Nursi, *Mektûbât*, 92.

⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kala'cî - Abdülber Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 587-624.

⁴⁵ Nursi, *Mektûbât*, 92-93.



Şekil 1: Said Nursi'nin delâilü'n-nübüvve tasnifi

Delâil rivayetlerinin mütevatirliği meselesi, müellifin ısrarla vurguladığı hususlardan biridir. Mütevatir haber; yalan üzerinde birleşmelerini aklın kabul etmediği bir topluluğun naklettiği haberin, asırlar boyunca aynı vasıflara sahip topluluklar tarafından günümüze kadar ulaşmasıdır.⁴⁶ Bu tanımdan hareket eden Nursi'nin başta sahabeler olmak üzere nakledilen haberlerin, yalan üzerinde birleşmelerinin mümkün olmadığı kanaatine vardığı topluluklar tarafından günümüze kadar ulaştığını belirtmektedir. Ayrıca o, rivayetlerin mütevatirliğini manevi tevatür olmaları ile açıklamıştır. Nitekim birçok rivayette haberin tek kişiden gelmesine rağmen şahit olan kimselerden herhangi bir bilgi olmaması, manevi tevatür olmaları ile açıklanmaktadır.⁴⁷ Yani olaya şahit olan kimseler rivayeti aktaran kişiye bir itirazda bulunmadıysa bu durum rivayetin onlar tarafından da kabul edildiği anlamına gelmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 346-347.

⁴⁷ Nursi, *Mektubât*, 86-87.

⁴⁸ Sahabenin doğru ve güvenilir olduklarına dair bakınız; Mustafa el-A'zamî, "Sahabenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır", çev. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 316.

2.1. Delâil Bölümünün Konuları

Nursi yukarıdaki girizgâhı yaptıktan sonra Hz. Peygamber'in delâili olarak gördüğü konuları "nükteli işaret" adını verdiği 19 bölümde ele almaktadır. Kimi zaman bölümlerin altında "şubeler" adını verdiği alt başlıklar açmıştır. Yer yer de ele aldığı konu ile ilgili gelebilecek muhtemel sorulara cevaplar vermektedir. Böylece okuyucunun zihnine gelebilecek muhtemel şüpheleri izale etmeye çalışmaktadır. Biz burada çalışmanın sınırlarını aşmaması için müellifin ele aldığı konularla ilgili naklettiği bütün rivayetlere değil de sadece delâil ile ilgili müellifin öne çıkardığı hususları inceleyeceğiz.

2.1.1. Gaybî Haberler

Hız. Peygamber'in geleceğe yönelik söylediği ya da kendi ve muhatapları tarafından bilinmesi mümkün olmayan hususlara dair verdiği bilgiler gaybî bilgi olarak ifade edilmektedir. Gerek erken dönem gerek teşekkül dönemi delâil edebiyatının muhteviyatında gaybî bilgi önemli bir yer tutmaktadır. Erken dönemde Buhârî Hz. Peygamber'in delâili için ayırmış olduğu bölümünde gaybî bilgi rivayetleri üzerinde oldukça uzun bir şekilde durmaktadır.⁴⁹ Said Nursi'nin de üzerinde en çok durduğu husus gaybî bilgi içeren haberlerdir.⁵⁰ Konuyla ilgili olarak kırk sekiz rivayet aktarmaktadır.

Her ne kadar erken dönemde de gaybî bilgiye ilişkin rivayetlere önem verildiğini görsek de muhteva açısından müellif oldukça geniş bir çerçeveye sahiptir. Ancak yapmış olduğu bazı nakiller ve yorumlar dikkat çekicidir. Mesela, "Yaklaşan şerden dolayı Araplara yazık oldu"⁵¹ rivayeti müellif tarafından Arapların Cengiz ve Hülâgü tarafından uğratıldıkları sıkıntılara işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Yine Hz. Hasan ile iki grubun arasının düzeltileceğine ilişkin rivayeti⁵², Hz. Hasan'ın Muâviye'ye hilafeti vermesi olarak ele almaktadır. Sakif'ten çıkacak yalancı peygamber hakkındaki rivayetin⁵³ Muhtar es-Sekafi (öl. 67/687) olduğu söylenmektedir. Klasik dönemden farklı olarak naklettiği rivayetleri ilişkin bu yorumları müellifi özgün kılmaktadır. Nitekim erken dönem de bu rivayet nakledilmiş ancak hakkında yorum yapılmamıştır. Bunun haricinde oldukça geniş bir perspektif ile birçok rivayet nakledilmektedir. Nakletmiş olduğu rivayetler arasında erken dönem metinlerinde bulunan rivayetler olduğu gibi kendisinin delâil kapsamında rivayet ettiği nakillerde bulunmaktadır.⁵⁴

Müellifi özgün kılan hususlardan birinin okuyucudan gelebilecek muhtemel sorulara cevaplar verdiği şeklinde olduğu belirtilmişti. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den sonra halife olacağına ilişkin rivayeti⁵⁵ nakletmezden evvel bu özgünlüğüne örnek teşkil edebilecek açıklamalar yapmaktadır. Müellif eğer "Hz. Ali'nin hak etmesine, liyakatli olmasına rağmen neden halifelikte öne geçirilmedi?" şeklinde bir

⁴⁹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 196-200.

⁵⁰ Nursi, *Mektûbat*, 95-112.

⁵¹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 60; Nursi, *Mektûbat*, 104.

⁵² Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 244; Nursi, *Mektûbat*, 98.

⁵³ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülmüt'î Kal'acı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 6/482; Nursi, *Mektûbat*, 106.

⁵⁴ Konuyla ilgili yaptığı nakillerden bir süre kaldığı Van valisi Tahir Paşa'nın konağında okuduğu klasik döneme ait eserler arasında Delâilü'n-nübüvve kitaplarının da olduğu anlaşılmaktadır. Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 41; Şahiner, *Bilinmeyen Tarafıyla Bediüzzaman Said Nursi*, 60-61, 75-78.

⁵⁵ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Mesâbih li'b-ni Mâlik*, thk. Nureddin Tâlib, (Kuveyt: İdâretü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 7/506; Nursi, *Mektûbat*, 102.

soru gelebileceğini söylemektedir. Müellif, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan olayların Hz. Ali gibi heyecanlı, cesur, tez canlı bir insan tarafından yönetilebilmesinin tefrikaya neden olabileceğini ifade etmektedir. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan olaylarında buna şahitlik ettiği yorumu yapılmaktadır.⁵⁶ Görüldüğü üzere Nursi, nakletmiş olduğu rivayete ilişkin okuyucudan gelebilecek sorulara cevap vermektedir.

Bu rivayetler dışında müellifin gaybî bilgiler bağlamında verdiği örneklerden bazılarını buraya aktarmak nasıl bir gaybî bilgi algısına sahip olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. Hz. Ali'nin dinden sapanlarla savaşıacağı⁵⁷, Hz. Peygamber'in eşlerinden birinin mühim bir fitneye karışacağı⁵⁸, Bedir gazvesi öncesi Übey b. Halef ve bazı müşriklerin öldürüleceği yerleri söylemesi, Hz. Peygamber'in kendinden sonra hilafetin 30 sene süreceğini ifade etmesi⁵⁹, Hz. Fâtıma'ya kendisinden sonra ehl-i beytinden vefat edecek ilk kişinin olacağını söylemesi⁶⁰, Hayber'i Hz. Ali'nin fethedeceğini haber vermesi⁶¹, Hz. Peygamber'in Hâşimoğulları aleyhinde yazılan sahifenin esmâ-î ilâhiyye hariç kurtlar tarafından yendiğini söylemesi⁶², ahirete irtihal edeceği vakit vefat edeceğine dair ifadelerde bulunmasına⁶³ dair rivayetler gayb haberleri çerçevesinde değerlendirilen rivayetler arasındadır. Burada zikretmediğimiz rivayetler aynı minvalde farklı bilgileri içerdiği için kaydedilmemiştir. 48 rivayetin tamamına yer vermek çalışmanın sınırları açısından mümkün değildir.

Nursi gaybî haberlere ilişkin bölümünde yine okuyucuyu muhatap alarak Hz. Peygamber'in bu kadar çok gaybî bilgiyi aktarmasını eğer onun keskin zekasına ve ileri görüşlülüğüne bağlamaya yönelik gelebilecek yorumları engellemektedir. Ona göre normal bir insanın bu kadar çok gaybî bilgi ortaya koyması mümkün değildir. Ancak Allah'ın öğretmesiyle bu durum gerçekleşebilir. Görüldüğü üzere Nursi sadece sorulara cevap vermekle yetinmemekte muhtemel itirazlar ve yorumları da düşünmektedir.

Nursi'nin kullandığı gaybî rivayetlerin sıhhat dereceleri ayrı bir çalışma konusu olmakla beraber hem Hz. Peygamber'in hayatındayken gerçekleşen hem de vefatından sonra gerçekleşen haberleri kullandığı görülmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz neye hangi olaya tekabül ettiği belli olmayan, gerçekleşip gerçekleşmediği kapalı olan rivayetleri kullanmakla beraber tam olarak hangi olay olduğu anlaşılan bilgileri de kullanmıştır.

2.1.2. Yiyecek ve İçeceklerin Çoğalmasına İlişkin Haberler

Said Nursi'nin üzerinde durduğu konulardan birisi de ekl ve şürb yani yiyecek ve suların çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'in duasıyla bereketlenmesine dairdir. Müellif,

⁵⁶ Nursi, *Mektûbat*, 106.

⁵⁷ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/412; Nursi, *Mektûbât*, 98. Burada dinden sapanların Cemal ve Siffin'e katılanlarla ve Hâriciler olduğu ifade edilmektedir.

⁵⁸ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/410; Nursi, *Mektûbât*, 99.

⁵⁹ Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâb el-Halebî, 1955), 3/1452; Nursi, *Mektûbat*, 103.

⁶⁰ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 248; Nursi, *Mektûbat*, 105.

⁶¹ Kâdî İyâd, *eş-Şifâ bi'ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri't-tibaâti ve'n-neşri ve't-tevzî', 1988), 1/337; Nursi, *Mektûbat*, 108.

⁶² Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/344; Nursi, *Mektûbat*, 111.

⁶³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 126; Nursi, *Mektûbat*, 112.

yiyeceklerin çoğalmasına ilişkin on altı, suların çoğalmasına ilişkin dokuz rivayete yer vermektedir.⁶⁴ Gaybî bilgi haberleri gibi yemek ve suların Hz. Peygamber'in duasıyla çoğaltılmasına ilişkin rivayetler erken dönemlerden itibaren delâil merviyâtının vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Nursi'nin de genel itibarıyla gelenekçi bir çizgide olması hasebiyle delâil bölümünde selefin naklettiği rivayetleri değerlendirdiği görülmektedir.

Nursi'nin delâil rivayetleri hakkındaki genel tutumu az miktardaki yemeklerin çoğalmasına dair bölümde de devam etmektedir. Erken dönem delâil literatüründe sıklıkla kullanılan rivayetlere yer vermektedir. Müellif söz konusu hadisenin birçok sahâbî önünde gerçekleştiğini ve kimsenin de bunu yalanlamadığını bundan dolayı ilgili haberlerin mütevâtir derecesinde güvenilir olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evlendiği gece kendisine gönderilen az bir yemeğin üç yüz kişiyi doyurması⁶⁶, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin yaptığı iki kişilik yemeğin yüz seksen kişiye kifayet etmesi,⁶⁷ muhtelif seferlerde az miktardaki yemeğin orduya yetmesi⁶⁸ gibi rivayetler kullanılmaktadır. Rivayetlerde kimi zaman Hz. Peygamber'in duası kimi zaman fizikî müdahalesi söz konusudur. Bu rivayetlerden ikisi sahih olup Ebû Eyyûb el-Ensârî ile ilgili olan nakil zayıf kategorisinde değerlendirilmiştir.⁶⁹ Nursi bu rivayetten sonra olmasa bile genel bir tutum olarak rivayetlerin akabinde mütevâtir olduğunu ısrarla söylemektedir. Ancak görüldüğü üzere naklettikleri arasında zayıf rivayetler de bulunmaktadır. Zayıf bir rivayetin mütevâtir olması hadis ilmi açısından mümkün değildir.

Nursi'ye göre bu olağanüstülükler katidir. Çünkü bunlar çok sayıda kimsenin önünde gerçekleşmiş ve kimse bunları yalanlamamıştır.⁷⁰ Müellifin delâil bölümünde genel olarak takındığı bu tutumun bazı problemler barındırdığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Rivayetlerin sahih olmadığını söyleyen âlimler, aktaran kimselerin yalancı olduğunu değil, rivayetin sıhhatinden bahsetmektedirler.⁷¹ Nitekim sahâbîler adına başka kişiler yalan söylemiş ya da rivayeti değiştirmiş olabilirler. Aksi takdirde sahâbîlerden gelen nakillerin tamamını sahih kabul etmek gerekir ki usûl-i hadis ilmi açısından bu mümkün gözükmemektedir. Çünkü zayıf ve mevzu haberler bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır, bunu da yine müellifin sıklıkla yararlandığı âlimler ortaya koymaktadırlar.

Nursi, suların çoğalmasıyla ilgili bölümün girişinde yemek kısmında olduğu gibi haberlerin mütevâtirliği ile konuya başlamaktadır.⁷² Suların çoğalması olayı temel iki ihtiyaç anında gerçekleşmiş gözükmemektedir. Bunlardan biri abdest, diğeri ise içme için suya ihtiyaç duyulması anında gerçekleşen olaylarla ilgilidir. Konuyla ilgili nakledilen

⁶⁴ Nursi, *Mektûbât*, 113-124.

⁶⁵ Nursi, *Mektûbât*, 113.

⁶⁶ Buhâri, *Sahîhu'l-Buhârî*, 234; Nursi, *Mektûbât*, 114.

⁶⁷ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/294; Nursi, *Mektûbât*, 114.

⁶⁸ Müslim, *Sahîh-u Müslim*, 1/56; Nursi, *Mektûbât*, 115.

⁶⁹ Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1980) 34/261.

⁷⁰ Nursi, *Mektûbât*, 119-120.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 34/261.

⁷² Nursi, *Mektûbât*, 121.

bilgilerin delâil literatüründe sıklıkla kullanılan rivayetler olduğunu söylemek mümkündür.⁷³

Bu başlık altında dikkat çeken husus Nursi'nin Hz. Musa ile Hz. Peygamber'i kıyaslamasıdır. Müellif, Hz. Peygamber'in parmaklarından su akıtmasını Hz. Musa'nın kayadan su çıkarması hadisesi⁷⁴ ile kıyaslamakta ve Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu olağanüstülüğün daha zor olduğu ifade etmektedir.⁷⁵ Nursi'nin temel delâil hususunda tek amacı Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat değil bir de Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu ortaya koymaktır.

2.1.3. Tabiat ile Etkileşim

Hz. Peygamber'in ağaçlar, taşlar ve sair tabiatta bulunan unsurlarla iletişimi delâil rivayetlerinin en önemli konularındandır. Erken dönemden itibaren konu delâil müellifleri tarafından işlenmiştir. Konuyla ilgili en erken rivayetler İbn İshak'ta bulunmaktadır.⁷⁶

Nursî, ilk olarak konuya ağaçların Hz. Peygamber'in emrinde olduğuna dair sekiz rivayeti naklederek başlamaktadır. Hz. Peygamber'in hüznü olduğu bir anda Allah'tan yardım istemesi ve ağacın yanına gelmesi⁷⁷, bir bedevinin delil talebi üzerine ağacın hareket edip yanlarına gelmesi ve bedevinin iman etmesi,⁷⁸ oldukça meşhur olan Hz. Peygamber'in def-i hacet anında ağaçların onu örtmesi⁷⁹ gibi klasik kaynaklarda geçen rivayetler tahlil, tenkit ve değerlendirme yapılamadan müellif tarafından nakledilmiştir. Burada naklettiği üç rivayetin tamamı zayıf kategorisinde değerlendirilen rivayetlerdir. Geri kalan rivayetler ise sahih kategorisinde değerlendirilmektedir.⁸⁰

Müellif konuyla ilgili müstakil bir “işareti” kütüğün inlemesi (*Hanînü'l-Ciz'*) olarak meşhur olan rivayetlere ayırmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber kendisine minber yapınca daha önce üzerine çıktığı kütüğü terk etmiş bunun üzerine kütük inlemeye/ağlamaya başlamıştır. Erken dönem delâil merviyatında da sıklıkla gördüğümüz⁸¹ bu rivayet Nursi'nin ifadesiyle “*müntezir ve meşhur ve hakiki mütevatirdir*”.⁸² Ancak Nursi'nin aktardığı kütük inlemesi rivayetlerinin mütevatir olmamakla birlikte sıhhatleri ile ilgili de problemleri vardır. Naklettiği rivayetlerden birisi hadis kaynaklarının hiçbirinde bulunmamaktadır.⁸³ Kaynaklar da bulunmayan rivayette

⁷³ Firyâbi su çoğaltma konusu ile ilgili müstakil bir başlık açmıştır. Bk. Firyâbî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 17-26; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, 1/177.

⁷⁴ el-Bakara, 2/60.

⁷⁵ Nursi, *Mektûbât*, 122.

⁷⁶ İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/294.

⁷⁷ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/298; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/13; Nursi, *Mektûbât*, 126. Rivayetin zayıf değerlendirmesi için bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, (Beyrut: Müessesetür-r-Risâle, 2007), 7/207.

⁷⁸ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/299; Nursi, *Mektûbât*, 126-127. Rivayet zayıf olarak değerlendirilmektedir. Bk. Rivayet zayıf olarak değerlendirilmektedir. Bk. Muhammet Ali Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrirci ve Değerlendirilmesi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 104.

⁷⁹ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/299; Nursi, *Mektûbât*, 127. Rivayet zayıf olarak değerlendirilmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, 12/191.

⁸⁰ Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrirci ve Değerlendirilmesi*, 104.

⁸¹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 883; Abdullah b. Abdîrahmân ed- Dârimî, *el-Müsnedü'l-Câmi'* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2013), 103-105.

⁸² Nursi, *Mektûbât*, 129-132.

⁸³ Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrirci ve Değerlendirilmesi*, 41.

Nursi'nin aktardığına göre Hz. Peygamber kütüğe “Eğer dilersem seni önceden olduğun bahçeye geri çeviririm. Orada köklerin biter, yaratılışın tamamlanır, yaprakların ve meyvelerin yenilenir. Veya dilersem seni cennete dikerim, orada senin meyvenden Allah dostları yerler” demiştir. Konuyla ilgili aktardığı diğer iki rivayetin ise sahih olduğu ifade edilmektedir.

Konuya ilişkin ele alınan son husus dağ, taş ve tabiatta bulunan bazı unsurların Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet etmesi rivayetleridir. Hz. Peygamber'in yediği yemeklerin zikretmesi,⁸⁴ taşların zikri,⁸⁵ Hz. Peygamber'e selam vermeleri ve secde etmelerine dair rivayetler anlatılmaktadır.⁸⁶ Aktarmış olduğu son rivayet oldukça zayıf kabul edilmiş metrûk bir rivayettir.⁸⁷ Burada dikkat çeken bir husus Rahip Bahîrâ olayı ile alakalı gözükmektedir. Müellifin Hz. Peygamber ve kervanın Bahira'yı ziyaretlerinde Bahîrâ onu gölgeleyen bir bulut gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca rahip için Rahib-i Mübarek ifadesini kullanmaktadır.⁸⁸ Rivayetin sıhhatine ilişkin yapılan çağdaş çalışmalar, söz konusu olayın kuvvetli bir ihtimalle uydurma olduğu ve nübüvvetin delili olarak kullanılmaya uygun olmadığını belirtmektedirler.⁸⁹

Daha önce suların çoğalması bölümünde olduğu gibi burada da Hz. Musa ile Hz. Peygamber'in müellif tarafından kıyaslandığı görülmektedir. Buna göre Hz. Musa'ya verilen yed-i Beyzâ ve asa mucizelerinin bir benzeri Hz. Peygamber'e verilmiştir. Yed-i Beyzâ mucizesine⁹⁰ benzer olarak Hz. Peygamber'in Katâde'ye bir asa vermesi ve gece yolunu onunla aydınlatması söylenmektedir.⁹¹ Asa'nın yilana dönüşmesi olayının benzeri olarak ise Bedir savaşında Ukkâşe için Hz. Peygamber'in tahtayı kılıca ve bir sefer esnasında da Abdullah b. Cahş için tahtayı kılıca çevirmesi olayları zikredilmektedir.⁹² Bu hususta da çağdaş araştırmacılar, söz konusu rivayetlerde her ne kadar Hz. Peygamber'in üstünlüğü ve diğer peygamberle aynı olağanüstülükleri gösterdiği vurgulanmaya gayret edilse de böyle bir kıyas üzerinden nübüvvetin ispatının yapılmasının sağlıklı olmayacağı kanaatindedirler.⁹³

Hz. Peygamber'in nübüvvetine dağların, taşların şahadet ettiği gibi hayvanların da şahadet ettiği oldukça sık karşılaşılan delâil konularından birisidir. Müellif de bu konu üzerinde durup hayvanlar vesilesi ile nübüvvetin ispatının dört hadise de gerçekleştiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'i mağara da koruyan örümcek ve güvercin⁹⁴, bir çobanın koyunlarını otlatması esnasında kurdun gelip nübüvvetine şahadetine dair sözler⁹⁵, devenin

⁸⁴ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/306; Nursi, *Mektûbât*, 133.

⁸⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/66; Nursi, *Mektûbât*, 133.

⁸⁶ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/306; Nursi, *Mektûbât*, 133.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/30.

⁸⁸ Nursi, *Mektûbât*, 136.

⁸⁹ Rahip Bahira rivayetinin bütün yönleriyle ele alındığı bu çalışma da rivayetin açmazları ve nübüvvetin delili olarak sunulmasındaki kusurlar ortaya konulmaktadır. Bk. Halis Demir vd., “İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîrâ Olayı”, *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2018), 57-92.

⁹⁰ en-Neml, 27/12.

⁹¹ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/323.

⁹² Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 4/97; Nursi, *Mektûbât*, 138.

⁹³ Orhan Aktepe, “Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/13 (Eylül 2017), 22.

⁹⁴ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/313; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2/213; Nursi, *Mektûbât*, 152.

⁹⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/39; Nursi, *Mektûbât*, 153.

gelip sahiplerini şikâyet etmesi⁹⁶ ve aslında çelimsiz bir atın Hz. Peygamber kendisine binince rahvan hale gelmesi konunun örneklerini teşkil etmektedir.⁹⁷

Burada zikredilen rivayetlerin tamamı erken dönem metinlerinde de oldukça yoğun şekilde kullanılmaktadır. Müellif daha önceki bölümlerde rivayetlerin mütevatirliği üzerinde sıklıkla dururken bu bölümde aynı tutumu sergilememektedir. Rivayetlerin muhtevasına baktığımız da bu tutum anlaşılabilir. Nitekim olayları ya tek başına Hz. Peygamber yaşamış ya da yanında çok az kişi varken bu olaylar yaşanmıştır. Böyle olunca mütevâtir olma iddiası gündeme gelmemektedir.

Nursi'nin delâil olarak sunduğu dikkat çekici konulardan biri de ölümlerin, cinlerin ve meleklerin farklı hâllerıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiği ifade etmesidir. Söz konusu varlıkların tabiatın bir parçası olmasından dolayı Hz. Peygamber'in onlarla olan etkileşimi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu anlamda, ilk olarak Hz. Peygamber'in ölmüş bir kızı dirilttiğine ilişkin rivayet nakledilmektedir.⁹⁸ Kız dirildikten sonra Hz. Peygamber kendisine ahirette kalmak ile dünyaya dönmek arasında tercih sunmuş kız ahirette kalmak istemiştir. Rivayet ravisi bilinmeyen oldukça zayıf bir rivayettir.⁹⁹ Erken dönem delâil kaynaklarında böyle bir rivayete rastlanılmamaktadır. Teşekkül devri müelliflerinden Ebû Nuaym'da Hz. Peygamber'in ölümleri dirilttiğine dair rivayet nakletmişti. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'i Hz. İsa ile yarışırma gayretleri en azından Ebû Nuaym'da net şekilde görülmektedir.¹⁰⁰ Nitekim Ebû Nuaym Hz. İsa'nın ölümleri diriltme mucizesine karşılık Hz. Peygamber'in de böyle bir özelliği olduğunu net şekilde ifade etmektedir.

Nursi ilk önce Hz. Peygamber üzerinden ölümlerin şahadetini ele aldıktan sonra ashaptan bazı kimselere dair öldükten sonra gerçekleşen olaylara değinmektedir. Sâbit b. Kays'ın Yemâne savaşında şehit düşmesi ancak kabre konacakken Hz. Peygamber'e selam göndermesi ilk verilen örnektir.¹⁰¹ Zeyd b. Hârice'nin öldükten sonra Hz. Peygamber'e hitabı ikinci hadisedir.¹⁰² Rivayetler erken dönem delâil metinlerinin hiçbirinde kullanılmamaktadır.

Ölümlerle ilgili rivayetlerden sonra meleklerin muhtelif vakitlerde Hz. Peygamber'e verdikleri desteklerden bahsedilmektedir. Bedir Gazvesi, Uhud gazvesi vb. zorlu durumlardaki yardımları nübüvvetine delil olarak sunulmaktadır.¹⁰³ Cinlerin ise Hz. Peygamber'e gelip iman etmelerine dair rivayetler verilerek bu rivayetler de konuyla ilişkilendirilmektedir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'e iman eden cinlerin nübüvvetine delil olması onlara gönderilen tek nebî olması sebebiyledir. Nitekim hem insanlara hem de cinlere gönderilen tek peygamber Hz. Muhammed'dir.¹⁰⁵

⁹⁶ Müslim, *Sahihu Müslim*, 1/268; Nursi, *Mektûbât*, 153-154.

⁹⁷ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/331; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/151; Nursi, *Mektûbât*, 154.

⁹⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/320; Nursi, *Mektûbât*, 155.

⁹⁹ Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/650-651.

¹⁰⁰ İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 617.

¹⁰¹ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/320; Nursi, *Mektûbât*, 156.

¹⁰² Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/55; Nursi, *Mektûbât*, 156.

¹⁰³ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/361; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 7/52; Nursi, *Mektûbât*, 156-157. Konuyla ilgili ayetler için bk. el-Âl-i İmrân, 3/13, 121, 122-127, 173, 174; el-Enfâl, 8/7-12, 19, 42-44, 67, 71; es-Sa'd, 38/11.

¹⁰⁴ el-Cin 72/1; Nursi, *Mektûbât*, 157; Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 37.

¹⁰⁵ Nezir Maviş, Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti", *Eskiye*ni 50 (Eylül 2023), 659-681.

2.1.4. Şifa ve Duaların Kabul

Hız. Peygamber'in çeşitli vesilelerle hasta ya da yaralıları iyileştirdiğine dair rivayetler delâil konusunda kullanılmakta olup erken dönemde çok yoğun olarak görülmese de teşekkül devri delâil çalışmalarında oldukça önemli bir yer tutmaktadır.¹⁰⁶ Nursi' de konuyla ilgili rivayetleri nakletmektedir. Söz konusu şifa hadisesi bazen sadece dua ile gerçekleşirken bazen hem dua hem de Hız. Peygamber'in fizikî teması görülmektedir. Yani Hız. Peygamber'in duası ve bedeni şifa vesilesi olmaktadır.

Uhud Savaşı sırasında gözlerini kaybeden Katâde'nin gözlerini yerine geri takması¹⁰⁷, Hayber gazvesinde Hız. Ali'nin gözlerini tükürükle iyileştirmesi¹⁰⁸, yine tükürüğüyle muhtelif kimselerin yaralarını tedavi etmesi¹⁰⁹, duası ile hasta kimseleri iyileştirmesi¹¹⁰ bu bölümde üzerinde durulan konular olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca müellif Hız. Peygamber'in çocukları iyileştirdiğine ilişkin de birçok rivayete yer vermektedir.¹¹¹ Bu rivayetlerden Hız. Peygamber'in tükürükle tedavi ettiğine dair iki rivayette zayıf kategorisinde değerlendirilmektedir.¹¹² Diğer rivayetler ise sahih olarak değerlendirilmektedir.¹¹³ Ancak Nursi, bu rivayetlerinde mütevâtir olduğunu söylemektedir.

Peygamberliğin en büyük alametlerinden birisinin de nübüvvet iddiasında bulunan kişinin dualarının kabul olması olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Hız. Peygamber'in yağmur duasının kabul olması hatta kendisinin vefatından sonra amcası Hız. Abbas vesilesi ile yapılan duaya icabet edilmesi¹¹⁴, duası ile Hız. Ömer'in Müslüman olması¹¹⁵, ashabına ettiği muhtelif duaların kabul olması¹¹⁶, sütsüz hayvanların süt vermeye başlaması¹¹⁷ ve bazı kimselerin başını ve yüzünü okşamasıyla o kimselerin uzun yıllar yaşaması örnekleri müellif tarafından verilmektedir.¹¹⁸ Hız. Peygamber'in fiziki müdahalesi sonucu uzun yaşayan sahâbîye dâir rivayet zayıf bir rivayet olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹

Hız. Peygamber'in dualarının yanında beddualarının kabul edilmesi de aynı şekilde delil olarak sunulmaktadır. İran kralı Kısra'ya mektubunu yırttığı için yaptığı beddua, Mudar'a kıtlık bedduası ve Kureys'in ileri gelenlerine yaptığı beddualar burada örnek olarak sunulmaktadır.¹²⁰ Burada nakledilen rivayetlerin tamamı erken dönem delâil metinlerinde de geçmektedir. Ancak Kısra ile ilgili naklettiği rivayet¹²¹ ile Kureys'in ileri

¹⁰⁶ İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 451.

¹⁰⁷ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/322; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*; 2/650, Nursi, *Mektûbât*, 139.

¹⁰⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/323; Nursi, *Mektûbât*, 140.

¹⁰⁹ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/324; Nursi, *Mektûbât*, 140.

¹¹⁰ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/322; Nursi, *Mektûbât*, 141-143.

¹¹¹ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/323-328; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*; 6/82, Nursi, *Mektûbât*, 141-143.

¹¹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/391.

¹¹³ Herevî, *Şerhu's-Şifâ*, 1/650-651.

¹¹⁴ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 34; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*; 6/147, Nursi, *Mektûbât*, 144.

¹¹⁵ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 148; Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/327; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/192; Nursi, *Mektûbât*, 144.

¹¹⁶ Nursi, *Mektûbât*, 144-145.

¹¹⁷ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/333; Nursi, *Mektûbât*, 150.

¹¹⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/134; Nursi, *Mektûbât*, 150-151.

¹¹⁹ Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, 41.

¹²⁰ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/329; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2/335; Nursi, *Mektûbât*, 147.

¹²¹ Rivayet Beyhâki tarafından senetsiz olarak nakledilmiş olup müellifin aktardığı şekilde başka hiçbir kaynağa bulunamamıştır. Bk. Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 9/306.

gelenlerine yaptığı beddualara dair¹²² naklettiği haberler zayıf rivayetlerdir. Diğerleri ise sahih olarak kabul edilmektedir.¹²³

2.1.5. Hz. Peygamber'in Korunması ve İrhâsât Haberleri

Bir peygamber olarak Hz. Peygamber'in düşmanlarından korunması delâil literatürünün en tabii konularından biridir. Nitekim Hz. Peygamber içinde yaşadığı Kureyş kabilesinin dini inançlarının batıl olduğunu ilan etmiş, onların en önemli metalarını elinden almaya yönelik bir harekete girişmişti. Durum böyleyken onların Hz. Peygamber'e saldırıları da en had safha da idi. Delâil merviyatı Hz. Peygamber'in bu saldırılardan kurtulmasını nübüvvetin delillerinden biri olarak bize sunmaktadır. Nursi'de konuyla ilgili yedi rivayet naklederek geleneği devam ettirmiştir.

Hicret esnasında Hz. Peygamber'in mağarada korunması, Gatafanlı birinin kılıcını almasına rağmen ona zarar verememesi, Ebû Cehil'in taş atacakken atamaması, Âmir b. Tufeyl Şeybe b. Osman ve Yahudilerin suikast girişiminin başarısızlıkları bu bağlamda ele alınan rivayetlerdir.¹²⁴ Hz. Peygamber'in insanların kendisini korumaması artık Allah'ın kendisini koruyacağını ifade eden nakilde aktarılmaktadır.¹²⁵ Ancak söz konusu rivayet zayıf olarak değerlendirilmektedir.¹²⁶ Diğer rivayetler ise sahih olarak değerlendirilen rivayetlerdir.¹²⁷

İrhâsât, Hz. Peygamber'in nübüvvet ile görevlendirilmeden evvel yaşadığı olağanüstü olayları konu alan haberleri ifade etmektedir. Delâil literatüründe bu tür haberler nübüvvetle delil olarak kullanılmıştır. Nursi'nin üzerinde en çok durduğu konulardan birisi de irhâsât haberleri olup, bunları üç kısımda ele almaktadır. İlk kısımda Tevrat, Zebur, Suhûf-ı Enbiyâ ve İncil'de Hz. Peygamber ile alakalı haberlerden örnekler vermektedir. İkinci bölüm kâhin ve evliyaların verdiği bilgilerle alakalı iken son olarak Hz. Peygamber'in çocukluğunda yaşadığı olağanüstü hallere dair rivayetlerden seçilenler sunmaktadır.

Hz. Peygamber'in diğer kitaplarda müjdelendiğine dair Müslüman âlimlerin iddiaları erken dönem delâil metinlerinden itibaren sıklıkla karşılaşılan olgulardan biridir.¹²⁸ Bunun en önemli sebeplerinden biri zikredilen iddianın Kur'ânî bir karşılığının bulunmasıdır.¹²⁹ Nursi'nin de ilk olarak değindiği husus budur. Kur'an'da ehlî kitâbın Hz. Peygamber'in vasıflarını kendi kitaplarında bulduklarını ancak bunu gizlediklerini ifade etmektedir.¹³⁰ Burada kullanılan rivayetlerin zayıf kabul edilmektedir.¹³¹

¹²² Burada müellifin naklettiği ilk rivayet Hz. Peygamber'in Utbe b. Ebî Leheb'e yaptığı bedduadır ve zayıf bir rivayettir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmî, 1971) 3/393. Diğer rivayet ise Muhalleme b. Cessâm'e yaptığı bedduadır ve bu rivayette zayıftır. Bk. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ve't-Tiba', 1963), 469.

¹²³ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 470; Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, 45-46.

¹²⁴ Kâdî İyâz, *Şifâ*, 1/349; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2/465; Nursi, *Mektûbât*, 159-162.

¹²⁵ Nursi, *Mektûbât*, 159.

¹²⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/455.

¹²⁷ Can, *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, 47-48.

¹²⁸ Erken dönemde bu minvalde yazılmış en önemli eserlerden biri için bk. Taberî, *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle ve isbâtü'n-Nübüvve*.

¹²⁹ el-Âl-i İmrân, 3/61.

¹³⁰ Nursi, *Mektûbât*, 161.

¹³¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/455.

Ehl-i kitabın metinlerinde Hz. Peygamber'in nübüvvetine deliller olduğunu zikrettikten sonra Yahudi ve Hristiyan olan kimselerin şehadetlerine yer verilmektedir. Daha önce Yahudi olan Muhayrîk ve Ka'bu'l-Ahbâr, Hristiyan olan Bahîrâ, Necâşî ve Selmân-ı Fârisî gibi isimler örnek olarak verilmektedir. Konuyla ilgili son olarak Tevrat ve Zebur metinlerinden alıntılar yapılarak Hz. Peygamber'in müjdelendiğine dair nakiller yapılmaktadır.¹³² Hatta bu konu ile ilgili olarak Suriyeli âlim Hüseyin el-Cisrî'nin (öl. 1845-1909) *Risale-i Hamîdiyye* eserinde Tevrat, İncil ve Zebur'dan Hz. Muhammed'in risaletine delâlet eden 114 işareti çıkardığını belirtmektedir.¹³³

İrhâsât haberleriyle ilgili ele alınan ikinci konu kâhinlerin ve evliyanın Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber verdiklerine dair rivayetlerdir. Evliya olarak nitelenen kimselerin Cahiliye döneminde yaşayan hükümdarlar, şairler ve tanınan kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Tubbâ Meliki'nin Hz. Peygamber'in vasıflarının eski kitaplarda bulunduğunu söylemesi, Kus b. Sâide'nin (öl. 600) şiirinde onu övmesi, Seyf b. Zûyezen'in (öl. 575?) Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e gelecek peygamberin dedesi olduğunu söylemesi burada verilen örnekler arasındadır.¹³⁴

Kâhinlerin haberleri ise daha kısa şekilde ele alınmış gözükmektedir. Erken dönem siyer kaynaklarında gördüğümüz Satih ve Şikk isimli iki kâhinin Hz. Peygamber'i Kisrâ'ya müjdelediklerine dair haberler iki ayrı rivayet şeklinde sunulmaktadır.¹³⁵ Burada dikkatimizi çeken husus İslam'ın kâhinlerin sözlerine itibar edilmemesini söylemesine rağmen nübüvvetin delili olarak bu bilgilerin sunulmasıdır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini kâhinlere ispatlama zorunluluğu olmadığı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber'in doğumunda meydana gelen olağanüstü olaylar irhâsât haberlerinde son ele alınan konudur. Konuyla ilgili olarak on rivayet kaydedilmektedir. Hz. Peygamber'in doğduğu gece bir nurun çıkıp doğu ve batıyı aydınlatması, Kâbe'deki putların düşmesi, İran yönetim sarayındaki eyvanların yıkılması, Sava gölünün kuruması, Mecusilerin bin yıllık ateşlerinin sönmesi, Fil vakası, çocukken bir bulutun ve ağacın gölgelendirmesi, Ebû Talip ve Halime'nin o yanlarındayken berekete dair söyledikleri nakledilen rivayetleridir.¹³⁶ Ancak çağdaş araştırmacılar Hz. Peygamber'in risalet öncesi dönemine ilişkin bilgileri sıhhat açısından sağlıklı bulmamaktadırlar.¹³⁷ Netice olarak bu döneme ait sıhhatleri şüpheli haberlerin nübüvvetine delil olarak kullanılması uygun gözükmemektedir.

2.1.6. Kur'ân-ı Kerim

Erken dönemde bilhassa rivayet merkezli delâil kitaplarında Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak kullanılmasına pek rastlanılmamaktadır. Daha ziyade kelim kimliğine haiz müellifler tarafından Kur'ân-ı Kerim kullanılmıştır. Rivayet merkezli eserlerde ise Kur'ân'ın verdiği gaybî bilgilerin doğruluğu üzerinden delil kullanımı dikkat çekmektedir.

¹³² Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/364; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 3/161-163; Nursi, *Mektûbât*, 164-165.

¹³³ Nursi, *Mektûbât*, 181.

¹³⁴ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/363; Nursi, *Mektûbât*, 172-174.

¹³⁵ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/365; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 2/126-129; Nursi, *Mektûbât*, 174.

¹³⁶ Kādî İyâz, *Şifâ*, 1/368; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 6/125; Nursi, *Mektûbât*, 176-178.

¹³⁷ Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı* (2003), 33-66.

Nursi, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in risâletinin en büyük delili olduğunu ifade etmektedir. Bilhassa Kur'ân'ın muhataplarını aciz bırakan yapısı üzerinden hareket edilmektedir. Kur'ân'ın mucizevîliği yapısı onun belağatındadır. Bütün meydan okumalara rağmen onun bir benzeri getirilememiştir. Müellif *Sözler*, *İşâratü'l-İ'câz* ve *Muhâkemât* başta olmak üzere diğer eserlerinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'in risâletine en büyük delil olduğu ve mucizeliğiyle ilgili çok ayrıntılı bilgiler vermesi hasebiyle¹³⁸ bu bölümde Kur'ân'ın diğer i'câz ve îcâzına dair bir açıklama yapmamaktadır.¹³⁹

Sonuç

Hicri 2. asrın ortasından itibaren Müslüman âlimler Hz. Peygamber'in risâletini ispat etmek için onun hayatında yaşadığı bazı hadiseleri ilk olarak siyer, hadis ve kelam kitaplarının içerisinde “delâilü'n-nübüvve” adlı bölümler de kaleme almışlardır. İlerleyen süreçlerde hicri 5. asırdan itibaren ile müstakil kitaplar yazılmaya başlanmış ve delâil literatürü gelişerek daha kapsamlı ve sistematik hâle gelmiştir. Delâilü'n-nübüvve türü eserlerin ortaya çıkmasında Hz. Peygamber'in nübüvvetine Hristiyanlar ve dönemin diğer fikir akımları tarafından gelen itirazların olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Müslümanların peygamberlerine olan bağlılıklarını artırma gayesi de eserlerin yazılış amaçları arasındadır.

Delâilü'n-nübüvve ile alakalı eserler İslam Tarihi boyunca özellikle de ilk dönemin rivayetlerine bağlı kalınarak yazılmaya devam etmiştir. Bu müelliflerden birisi de Said Nursi'dir. Risale-i Nur külliyyatı denilen eserleri içerisinde ilgilendiği konulardan biri de delâilü'n-nübüvvedir. Nursi, *Mektûbât* başta olmak üzere zımnî olarak birçok eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri olarak nitelenen rivayetleri tahlil, tenkit ve değerlendirme bağlamında oldukça uzun bir şekilde ele almaktadır.

Nursi, Hz. Muhammed'in risâletine en büyük delilin Kur'an-ı Kerim ve vahye muhatap olması ve bunun gereklerini mükemmel şekliyle yerine getirmesinden dolayı bizzat kendisi olduğunu söylemektedir. Ayrıca *İşâratü'l-İ'câz* ve *Sözler* adlı eserlerinde Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ve Hz. Muhammed'e indirildiğini, yedi yönden îcâzını ve kırk yönden mucizeliğini ortaya koyarken, bunun Hz. Peygamber'in risâletine işaret ettiğini örneklerle ortaya koymuştur.

Delâil yazış üslubu ve yöntemi açısından geleneksel dönem metinleriyle aynı çizgiyi devam ettirse de bilhassa yoğun olarak kullandığı gaybî rivayetlere ilişkin yer yer yaptığı yorumlar, açıklamalar ve okuyucudan gelecek muhtemel sorulara karşı verdiği cevaplar onu diğer müelliflerden farklı kılmaktadır.

Nursi, erken dönem metinlerinden daha yoğun bir şekilde Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş rivayetler de yaptığı kıyaslamalarla bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Kullandığı kaynaklara baktığımızda onun referanslarının, ilk dönem eserlerinden ziyade geç dönem delâil metinleri olduğu görülmektedir. Naklettiği bütün rivayetlerin sıhhatinden ve doğru olduğundan emindir. Ancak metin görüldüğü üzere Nursi'nin aktardığı rivayetlerden zayıf olanlarda bulunmaktadır. Rivayetlerin sıhhatleri hakkında yorum yapan onların zayıf olduklarını

¹³⁸ Bk. Said Nursi, *İşâratü'l-İ'câz*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1986); *Sözler*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1980), 338-432; *Muhâkemât*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977).

¹³⁹ Nursi, *Mektûbât*, 179-180.

belirten kişiler yine Nursi'nin yararlandığı alimlerdir. Ayrıca müellifin kullandıkları rivayetleri erken dönemde aktaran kişiler bile rivayetlerin mütevâtir olduğunu belirtmemektedirler. Bunlara rağmen Nursi kendi mütevâtir anlayışı çerçevesinde rivayetleri değerlendirmiştir. Hadis olarak naklettiği ifadelerin bazıları ise hiçbir kaynakta geçmeyen ibarelerdir. Nihai olarak zikrettiğimiz hususlara rağmen Said Nursi geleneğin bir temsilcisi olarak oldukça geniş bir malzemeyi kendine özgü bir sistem içerisinde sunmuştur. Son dönem delâil çalışmaları içerisinde müellifin önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça | References

- Akbaş, Hamdi. *İslâm Kelâmında Delâilü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Aktepe, Orhan. "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/13 (30 Eylül 2017), 11-22. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.326734>
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri (610-827)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Aydın, Fuat. *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Azamî, Mustafa. "Sahabenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır". çev. Enbiya Yıldırım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 315-332.
- Badıllı, Abdülkadir. *Bedüzzaman Said-i Nursi Mufassal Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Abdülmüt'î Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *Resâilu Câhiz*. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Can, Muhammet Ali. *Said Nursi'nin Risaleleri'nde Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demir, Halis vd. "İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîrâ Olayı". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 2 (2018), 57-92.
- Ebû Nuaym İsfahânî. *Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs Kala'cî - Abdülber Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1986.
- Edip, Eşref. *Risale-i Nur Müellifi Said Nursi Hayatı, Eserleri, Mesleği*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1990.
- Firyâbî, Ca'fer b. Muhammed. *Delâilü'n-Nübüvve*. Mekke: Dâru'l-Hirâ', 1983.
- Griffith, Sidney. "The View of Islam from the Monasteries of Palestine in the Early Abbasid Period: Theodore Abû Qurrah and the Summa Theologiae Arabica". *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/1 (1996), 9-28.
- Horovitz, Josef. *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Meğazî Müellifleri ve Eserleri*. çev. Ramazan Özmen - Ramazan Altınay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. basım., 2019.
- Hub, Musa. *Said Nursi'ye Göre Seyr u Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- İbn Adî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Mâlik, Muhammed b. İzzeddîn. *Şerhu'l-Mesâbih li'b-ni Mâlik*. Kuveyt: İdâretü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Hacer, Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. Beyrut: Müessesetü'l-İlmî, 1971.
- İbn İshak. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübra*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

- Keskin, Yusuf Ziya. "Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri". *İslam ve Yorum III Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. ed. Abdullah Ünlüsoy - Serkan Demir. 365-370. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kileci, Mehmed Refî. *Said Nursi'nin Eserlerinde İcâz-ı Kur'an*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Köse, Abdullah. *Delâilü'n-Nübüvve Eseleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâb el-Halebî, 1955.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. Pakistan: Meclisu'l-İlmî, 3. Basım, 1982.
- Mâviş, Nezir. Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti". *Eskiye*ni 50 (Eylül 2023), 659-681. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1225923>
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1980.
- Newman, Nancy Ann. "Preface". *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.d.; Translations with Commentary*. ed. Nancy Ann Newman. 9-16. Hatfield Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993.
- Nursi, Said. *Mektûbât*. Almanya: Yeni Asya Neşriyat, 1994.
- Nursi, Said. *Muhâkemât*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.
- Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayat*. Almanya: Yeni Asya Neşriyat, 1994.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1980.
- Sahas, Daniel. *John of Damascus on Islam, The Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Leiden, 1972.
- Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996.
- Taberî, Ali b. Rabben. *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle ve isbâtü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1973.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Yasin. "İlim, Âlim ve Âlem Bağlamında Bediüzzaman Said Nursi'nin İsbât-ı Vâcibu'l-Vücûd ve Tevhide Bakışı". *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 7/2 (2023), 228-245. <https://doi.org/10.46452/baksoder.1331171>
- Yılmaz, Yasin. "İslam Tarihi'nde Reddiye Geleneği: Mustafa Asım Köksal Örneği". *Mustafa Asım Köksal ve İlmî Kişiliği*. 131-169. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Zehebî. *Mizânu'l-İtidâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife ve't-Tiba', 1963.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2007.

Kuvve-Fiil İlişkisi Bağlamında İbn Sîna'da Hareketin Temellendirilmesi

İzzet Glağar

0000-0002-9262-1423

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi, Muş, Türkiye

ror.org/009axq942

izzetgulacar@gmail.com

z

Klasik dönem tabiat anlayışındaki genel kabule göre fizik âlemdaki varlıklar bir değişim (*teğayyur*) ierisindeedir. Bu değişimi ifade etmek, fizik âlemdede muşahede edilen söz konusu dinamizmi açıklamak ve anlamak için kevn, fesâd ve çalışmamıza konu edindiğimiz hareket kavramları kullanılmıştır. Hareket olgusu klasik dönem felsefe tasnifinde *tabi'ıyyât* başlığı altında ele alınmış, değişime tabi olması yönüyle duyulur (*mahss*) cisimler hareket bağlamında incelenmiştir. Ayrıca hareket, tabi'ı cisim için en genel araz olarak kabul edilmiştir. Bu cihetle cismin eşitleri hareketin taşıyıcısını; cismin ontolojik karakteri hareketin ilke ve türlerini; muharrik, zaman ve mekân gibi hususlar da hareketin imkânına yönelik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Hareket meselesi bu kavram ve problemler bağlamında hem kadim dönemde hem de İslâm felsefesinde tartışılmıştır. İslâm felsefesi içerisinde hareket düşüncesine yer veren isimlerden biri İbn Sîna olmuştur. Konuyu felsefenin hiyerarşik yapısına uygun olarak fizik meselelerini ele aldığı *tabi'ıyyât* başlığı altında detaylı bir biçimde ele alan İbn Sîna, hareketi kuvve-fiil-yetkinlik temelinde tartışmıştır. Gözlemlenebilir tüm değişimleri bu felsefi arka plana dayandıran İbn Sîna, bir değişim olarak kabul ettiği hareketi "kuvveden fiile tederici çıkış" şeklinde tanımlamıştır. İbn Sîna, cisimdeki aşamalı ve tederici yani sürece dayalı, zamana yayılmış bir kuvveden fiile çıkış şeklinde tanımladığı hareketi, yalnızca bir fizik meselesi olarak değerlendirmemiştir. Hareketi hem Tanrı düşüncesi, Tanrı-âlem ilişkisi açısından metafiziğin; hem de eylem ve fiillerin ilkesi olması bakımından ahlâk ve klasik dönem psikolojinin anlaşılmasındaki belirleyici yönleri açısından da kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Gerek hareket konusunun gerekse İbn Sîna'nın hareket ve harekete ilişkin meselelere dair görüşlerinin geniş bir yelpazede olması meselenin sınırlı bir çerçevede ele alınmasını gerekli kılmıştır. Buna göre çalışmanın amacı, klasik fiziğin temel meselelerinden biri olan hareketi, İbn Sîna'nın kuvve-fiil-yetkinlik sınırları içerisinde nasıl temellendirdiğini ele almaktır. Bu minvalde İbn Sîna'nın kuvve, fiil ve yetkinlik kavramlarına yaklaşımı, kuvveden fiile intikâlin mahiyeti, buna bağlı olarak da bir değişimi hareket kılan temel unsurun ne olduğu ele alınmıştır. Hareketin tanımı, mahiyeti ve imkânı hakkında genel bir ereve sunulmuştur. Çalışmanın hareket nosyonunun felsefi çerçevesini ve kavram ilgilerini göstermesi açısından alana katkı sağlayacağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; İbn Sîna; Hareket; Kuvve; Fiil; Yetkinlik

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma İbn Sînâ'nın tabiat düşüncesinde hareket kavramının temellendirilmesini incelemektedir.
- İbn Sînâ, hareket düşüncesini ele alırken kuvve, fiil, yetkinlik gibi bazı temel kavramları merkeze almaktadır.
- İbn Sînâ'da hareket kavramının özel olarak tabiî varlığın ve tabiî işleyişin anlaşılmasını sağlayan anahtar bir kavram olduğu görülmüştür.
- Hareket kavramı genel olarak klasik kozmolojinin konu-kavram-problem evreninin anlaşılmasında önemlidir.

Atıf Bilgisi

Gülaçar, İzzet. "Kuvve-Fiil İlişkisi Bağlamında İbn Sînâ'da Hareketin Temellendirilmesi". *Eskiye* 56 (Mart 2025), 285-308.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1599631>

Makale Bilgileri

Etik Beyan

Bu çalışma Prof. Dr. Fehrullah Terkan danışmanlığında, 29.12.2021 tarihinde tamamladığımız "İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2021)

Geliş Tarihi

11 Aralık 2024

Kabul Tarihi

01 Mart 2025

Yayın Tarihi

25 Mart 2025

Hakem Sayısı

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

Değerlendirme

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim

eskiyenergi@gmail.com

S. Kalkınma Amaçları

-

Lisans

CC BY-NC 4.0

The Theorisation of Motion in Ibn Sīnā in the Context of the Relation Between Potentiality-Actuality

İzzet Gülaçar

0000-0002-9262-1423

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy, Muş, Türkiye

ror.org/009axq942

izzetgulacar@gmail.com

Abstract

In the classical understanding of nature, entities in the physical realm are understood to be subject to change (*taghayyur*). In order to articulate this change, and to comprehend it, explain the dynamism observed in the physical world, and comprehend it, concepts such as *kawn* (coming into existence), *fasād* (corruption), and *motion*, which is the focus of this study, have been employed. The concept of motion has been rubrik of *ṭabīʿiyyāt* (natural sciences) in the classification of classical philosophy, and perceptible (*maḥsūs*) bodies, due to their susceptibility to change, have been analyzed within the context of motion. Additionally, motion is considered the most general accident (*ʿaraḍ*) of natural bodies. In this regard the types of bodies serve as the carriers of motion, the ontological character of the body determines the principles and types of motion, and aspects such as the mover, time, and space give rise to discussions on the possibility of motion. The issue of motion has been debated within the framework of these concepts and problems both in antiquity and Islamic philosophy. One of the most prominent scholars in Islamic philosophy who engaged with the idea of motion is Ibn Sīnā (Avicenna). In addressing the topic of *ṭabīʿiyyāt*, where he systematically examined physical issues following the hierarchical structure of philosophy, Ibn Sīnā discussed motion based on *potentiality-actuality-perfection* (*quwwa-fīʿl-kamāl*). Grounding all observable changes in this philosophical framework, he defined motion, which he regarded as a form of change, as a “gradual transition from potentiality to actuality.” Ibn Sīnā’s philosophical perspective on motion extends beyond the confines of physical phenomena, encompassing metaphysical dimensions, particularly the concept of God and the relationship between God and the world. His approach is further diversified into ethical and psychological realms, where motion serves as the fundamental principal of actions and deeds. Given the extensive scope of Ibn Sīnā’s thought on motion-related issues, meticulous and a focused examination of the topic is imperative. The present study aims to explore how Ibn Sīnā grounds motion within the framework of *potentiality-actuality-perfection*. In this regard, it investigates Ibn Sīnā’s approach to the concepts of potentiality, actuality, and perfection, the nature of the transition from potentiality to actuality, and the fundamental element that qualifies a change as motion. The study proposes a comprehensive framework encompassing the definition, nature, and possibility of motion. It is contended that this study makes a significant contribution to the field by elucidating the philosophical underpinning and conceptual relationships inherent to the notion of motion.

Keywords

Islamic Philosophy, Ibn Sīnā, Motion, Potentiality, Actuality, Perfection

Highlights

- This study sets out to examine the foundation of the concept of motion in the natural thought of Ibn Sina.
- In addressing the concept of motion, Ibn Sina's primary focus is on fundamental principles such as power, action, and perfection.
- It has been observed that the concept of motion in Ibn Sina is a pivotal concept that facilitates comprehension of natural existence and natural functioning in particular.
- The notion of motion is widely recognised as a pivotal component in comprehending the subject-concept-problem universe of classical cosmology.

Citation

Gülaçar, İzzet. "The Theorisation of Motion in Ibn Sīnā in the Context of the Relation Between Potentiality-Actuality". *Eskiyeni* 56 (March 2024), 285-308.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1599631>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Motion in Ibn Sīnā's Philosophy of Nature", supervised by Prof. Fehrullah Terkan (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2021)
<i>Date of submission</i>	13 December 2024
<i>Date of acceptance</i>	01 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Gözlemlenen ve içinde yaşam sürülen evreni, tanık olunan olay ve olguları anlama ve anlamlandırma çabaları insanın tarihi kadar geriye götürülebilir. Tabiatı anlamaya dönük olan bu gayretlere başta insandaki merak duygusu yön verse de *arkhé* ya da köken arayışıyla bu çabalar felsefi bir probleme dönüşmüştür. Her dönemin bilimsel birikimi ve felsefi müktesebatına bağlı olarak bu sorunlarla ilgilenen felsefi alan tabiat felsefesi veya kozmoloji problemlerini içeren klasik fizik olmuştur. Dört unsur, zaman, mekân, boşluk, tabiat, çalışmamıza konu edindiğimiz kuvve, fiil, hareket meseleleri tabiat felsefesinin belirleyici konuları olmuştur.

Temelde var olan üzerine düşünmek olan bu ontolojik çaba felsefe tarihinde kozmolojik dönem olarak adlandırılan bir dönemin doğmasına yol açmıştır. İlkçağ Felsefesi, tasnif edildiğinde Thales ile başlayan ve temsilcileri arasında Anaksimandros, Anaksimenes ve Pythagoras gibi filozofların bulunduğu dönem Presokratik felsefe ya da doğa felsefesi olarak isimlendirilir. Kozmolojik dönem olarak da bilinen bu dönem fizik dünyanın kaynağı, işleyiş ve düzenini anlamaya dönük felsefi arayışlar dönemi olarak kabul edilmektedir.¹

Herakleitos'un nehir metaforuyla vurguladığı gibi evrende sürekli, mutlak ve zorunlu bir değişim vardır. Parmenides de Herakleitos'un aksine evrende bir değişimin olmadığını ifade etmiştir. Bu yaklaşımlar arasında genel olarak değişim ve özel olarak da hareket teorisi Aristoteles tarafından felsefi bir hüviyete büründürülmüş değişimin mahiyeti, hareketin tanımı, ilkeleri, türleri, kurucu unsurları gibi meseleler belli bir bakış açısı ile teoriye dönüştürülmüştür.

Hareket teorisi ile algıladığımız, gözlemlediğimiz evrenin ve tabii cismin bilinip kavranması mümkün hale gelmiştir. Hareket düşüncesi sürekli değişim içerisindeki tabii dünyayı, tabii cisimleri ve fenomenler âlemini açıklama ve izah etme çabası olarak görülür. Nitekim Aristoteles fizik ilminin konusunu belirlerken fenomenler âleminin esas parçası olan tabii cisim özelinde bir açıklama geliştirmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre fizik ilminin konusu "hareket ve sükûn ilkesini kendisinde barındıran, hareket ve sükûna konu olması bakımından tabii cisimdir. Hareket, bilinmeden tabiat da bilinemeyecektir."² Aristoteles hareketi (*kinesis*) de "potansiyel olarak (*bilkuvve*) hareket edebilir durumda olan bir cismin etkinlik hali yani *bilfiil* hareketli hale gelmesi" şeklinde tanımlamıştır.³ Hareket terimine yapılan tanımın ana unsurları olan kuvve-fiil kavramları Aristoteles tarafından hem hareket düşüncesinin anlaşılmasını sağlamış hem de tabiat felsefesinin cisim ve var oluşa dair felsefi yaklaşımları etkilemiştir.

Konu, kavram ve problem ilişkileri açısından Aristoteles eliyle kuramsal bir hüviyete kavuşan hareket düşüncesi, Aristoteles sonrası dönemleri de etkilemiştir. Aristoteles'in bu etkisi İslâm felsefesinde de görülmüştür. Aristoteles'in *Fizik* isimli kitabının Arapçaya *et-Tabî'a* adıyla çevirisinden sonra İslam filozofları da Aristoteles'ten aldıkları bu genel muhtevayı dikkate alarak değişim ve hareket düşüncesine eserlerinin *Tabî'iyât*

¹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 29.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1025b 293; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 200b 29.

³ Aristoteles, *Fizik*, 210a 97; Aryeh L Kosman, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis* 14/1 (1969), 40-62.

bölümlerinde yer vermişlerdir. İslam düşünce tarihinde konuyu felsefi sisteminde bütünlüklü ve tertipli bir şekilde ele alan filozoflardan biri İbn Sîna'dır. İbn Sîna'nın bu çabası, konunun İslâm felsefe geleneğinde de anlaşılmasını sağlamıştır.

Çalışmamızda İbn Sîna'nın kuvve, fiil ve yetkinlik kavramlarını hareket düşüncesinin temellendirilmesindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Çünkü kuvve-fiil-yetkinlik ilişkisi gerek genel kozmoloji düşüncesinde gerekse İbn Sîna kozmolojisinde hareket nazariyesinin açıklığa kavuşturulup felsefi sistemdeki yerinin tespit edilebilmesi için bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Kuvve-fiil kavram ikilisi arasındaki ilişkinin konu-kavram-problem evreninin görülmesi hareket teorisinin anlaşılması açısından gereklilik arz etmektedir. Bu kavramların ve bunlar arasındaki ilişkinin anlaşılması gerek kuvveden fiile çıkışın gerekse sonuçta "hareket" olarak tanımlanan değişimin mahiyetinin anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü kuvve-fiil kavramları, bu kavramların birbirleri ile olan ilişkileri, taşıdıkları anlamlar hareketin ontolojisini, tanımını, bir değişime hareket dememizi sağlayan temel saikin ne olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Söz konusu kavramlar çerçevesinde hareketin, kuvveden fiile intikâlin sonucunda meydana gelen dinamik bir süreç olduğu, harekete konu olan tabiî varlıkların da bir değişim içerisinde oldukları ve en genel hatları ile hareket teorisinin kavramsal çerçevesini dikkatlerimize sunmaktadır. Ülkemizde kuvve-fiil ilişkisine dair gerek İbn Sîna gerekse diğer filozoflar özelinde makale ve lisansüstü düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda kuvve-fiil kavramlarının mahiyeti ve ilgili oldukları konu ve kavramlar genel hatları ile ele alınmıştır.⁴ Makalemizde ise kuvve-fiil ilişkisinin hareket felsefesinin anlaşılmasındaki önemi temel araştırma konusu yapılmış, konunun daha spesifik bir boyutuna dikkat çekilmiştir.

1. Kuvve-Fiil İlişkisi ve Hareket Nazariyesi

Bir şeyin kendinde potansiyel olarak bir değişimi barındırması veya bir değişimin imkân halinde bulunması bilkuvve (*dynamis*),⁵ söz konusu değişim potansiyelinin imkân halinden çıkarak aktif duruma gelmesi ise bilfiil (*energeia*)⁶ kavramı ile ifade edilmiştir.⁷ Genel olarak ifade edilecek olursa kuvve kavramı belli bir değişime yönelik eğilim, yetenek ve olanak anlamlarına gelirken, *fiil* kavramı ise bu değişim potansiyelinin bizzat

⁴ İlgili çalışmalar şunlardır. Fevzi Yiğit, "İbn Sîna'da Kuve-Fiil Teorisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2024), 43-66; Abdürrezzak Sevindik, *Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024); Fatma Eren, *Aristoteles'in Fizik Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 74-87; Bilal Ögüt, *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sîna Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74; Abdürrezzak Sevindik, *İbn Sîna'da Kuvve- Fiil Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 77-82; Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'at Muştalahâti'l-Felsefe 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Mektebet Lubnân Nâşîrûn, 1998), 632-638; Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 85; Ayşenur Erken, *Tehafu'l-felâsife'de Âlemin Kıdemi Tartışması* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 219-254.

⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 96-97; Cihâmî, *Mevsû'at Muştalahâti'l-Felsefe 'inde'l-'Arab*, 591-595.

⁷ Özcan, Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 121-127; Erkızan Beyaz Hatice Nur, *Aristoteles Yazıları* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 83-115; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 3/150-160.

gerçekleşmiş halini ifade etmektedir.⁸ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kuvve-fiil arasındaki ilişki ve kuvveden fiile geçiş, en genel haliyle doğal cisimlerdeki değişimin (*metabole, teğayyur*)⁹ ve özel olarak da hareketin (*kinesis*) mahiyetini anlamada temel kavramları teşkil etmektedir.

Kuvve kavramı güç, yetenek, kudret, meleke, isti'dâd¹⁰ gibi eş anlama gelebilecek anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹ Bu anlam çeşitliliğine rağmen kullanılan ifadelerin tamamında kuvve kavramı ortak bir vurguda buluşmaktadır. Buna göre kuvve, bir şeydeki *teğayyurun*, yani şeyin bünyesinde taşıdığı bilkuvve fiilin bir ilkesidir.. Bu yönüyle kuvve, bir şeyde meydana gelen değişimin en temel ilkesi olmaktadır.¹²

İbn Sînâ, bilkuvvelik ile bilfiillik arasında mahiyet farkı bulunduğunu düşünmektedir. Buna göre bilkuvvelik cisimde meydana gelebilecek her türlü değişim, fiilde bulunabilme, gerçekleşebilme imkânı için kullanılırken, bilfiil olma durumu ise bir şeydeki fiilde bulunma veya eylem yapma imkânının aksine gerçekleşmiş, vukua gelmiş olma durumudur. Bu süreçte etki (*fi'l*) ve etkilenme (*infi'âl*) arasında değişmeyen esas unsur, kuvveye sahip olan cismin kendisidir.¹³ İbn Sînâ verdiği doktor örneği ile meseleye açıklık kazandırmaya çalışmaktadır. Mesleği icabı bir doktor bazen tedavi eden biri olarak etkide bulunabilirken bazen de tedavi edilen biri olarak etkilenmeye müsait biri olabilmektedir. Doktor olması yönüyle tedavi ederken başka bir şeydeki başkalaşmanın ve hareketin ilkesi olmaktadır. Aynı doktor tedaviye tabi olan biri olarak dışardan bir etki sayesinde hareket eden ve değişime uğrayan biri olmaktadır. Doktor bu ikili yapısı ile hekim olarak etkileme gücüne sahipken, bir hasta olarak da tedaviyi kabul edip etkilenen bir yapıya sahiptir. Bu ikili yapısıyla doktor, nefsinde hareketin kaynağı yani hareket ettiren, bedeninde ise hareket edendir.¹⁴ Bu durumda İbn Sînâ için bir şey, sahip olduğu kuvvesine ve içerisinde bulunduğu duruma göre bazen etki eden bazen de etkilenen bir nitelik arz edebilmektedir.

İbn Sînâ, kuvve-fiil ilişkisi bağlamında varlık tasnifi yapmaktadır. Bu tasnife göre var olanlar (*el-mevcûdât*) ontolojik olarak ikiye ayrılmaktadır. Birinci kısım varlık kategorisi semavî varlıklardır. Semâvî varlıklar, tüm yönlerden bilfiil varlıklardır. İkinci tür varlık kategorisi ise bir yönden bilfiil olup bir yönüyle de bilkuvve olan varlıklardır. İbn Sînâ'ya göre herhangi bir şeyin bütün yönlerden bilkuvve olması mümkün değildir. Zira bir şeyin her yönden bilkuvve olması, ontolojik açıdan o şeyin kesin bir şekilde bilfiil bir zâta sahip olmasının imkânını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü kuvve-fiil ilişkisinde, kuvve sahibi olan her şey, taşıdığı kuvveye karşılık gelecek fiile çıkma potansiyeline sahiptir. Bilfiil varlık kazanması mümkün olmayan bir şeyin, fiili hale gelmesini sağlayacak bir kuvveye

⁸ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 195.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, çev. Muhiittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 4 (§3). (§) işareti İbn Sînâ'nın eserlerinde atıfta bulunulan paragraf numarasına işaret etmektedir.

¹⁰ İbn Sînâ'nın isti'dat düşüncesine için bk. Kübra Tiryaki, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşim Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023).

¹¹ Kasım Turhan, "Kuvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/504-506.

¹² İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh* (Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedide, 1982), 250; İbn Sînâ, *en-Necāt: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 214.

¹³ İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh*, 250-252; İbn Sînâ, *en-Necāt: Felsefenin Temel Konuları*, 214-216.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 153 (§380); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 60 (§74).

sahip olması da mümkün değildir. Yani bilfiil var olma kuvvesi olmayan bir şeyin, fiili hale gelmesinin imkânı yoktur. Kuvve-fiil ilişkisinde esas olan ilke şudur: “Bilfiil olan, bilkuvve olanın doğasından bağımsız değildir.”¹⁵ Buna göre bir şeyde hareketin bilfiil meydana gelebilmesi için o şeyin potansiyel olarak harekete hazır olma, hareketi kabul edebilme ve hareket edebilme kuvvelerine sahip olmalıdır.

Kuvve-fiil ilişkisinde en genel kabul kuvve sahibi her varlığın, taşıdığı kuvvenin mukabili olan fiile çıkma özelliği taşımasıdır. Fakat cismin tabiatında bulunan kuvveden fiile intikal, kendi kendine gerçekleşemez. Cisimdeki kuvveden fiile çıkış, var olan kuvveyi fiili duruma getirebilecek, bilfiil mevcut olan aktif kuvve sayesinde gerçekleşir. Böylece bilkuvve var olan bir şey, bilfiil var olan başka bir şeyin etkisiyle varlığa gelir. Kuvvenin fiile çıkmasını sağlayan aktif kuvve, fiille hemcinstir ve sebep olduğu fiilin kuvvesinden önce, bilfiil vardır. Kuvve-fiil arasındaki zamansal ilişkiye göre fiil, kronolojik olarak kuvve ile eş zamanlı bir şekilde bulunamaz. Kuvve, fiil aracılığı ile bilfiil duruma gelirken, bu fiil de kuvveyi fiili duruma getirecek aktif bir kuvve olarak kuvveden önce bulunmaktadır.¹⁶

İbn Sînâ’ya göre hareket, kuvve ile fiil arasındaki bu ilişki neticesinde bir cisimde meydana gelen bilfiil bir değişimi ifade etmektedir. Bu bağlamda hareketi de şu şekilde tanımlamaktadır:

İbn Sînâ’ya göre bilfiil hareket dış dünyada, başlangıç ile bitiş arasındaki zaman aralığında, “ara olma durumu”nu ifade eden “ortada olma hali” ile (*el-ḥāletu’l-mutevassıta*) bilfiil varlık kazanır. Hareket olarak isimlendirilmesi en uygun olan durum, arada olma durumudur.¹⁷

“Ortada olma durumu” hareketin tanımında yer alan ve hareketin bilfiil hale gelmesini sağlayan *tedricîlik* kavramı ile izah edilmektedir. *Tedricîlik*, hareket sırasında hareketin başlangıcı ile sonu yani gayesi arasında bilfiil meydana gelmesini sağlayan zamansal süreci ifade etmektedir. Bu süreç içerisinde hareketli için hedeflenen gayeye henüz ulaşılmamıştır. Hareketli varlık, hareketin başlangıç noktasından gayesine ulaşmaya doğru bir süreç içerisinde. Yani hareketli başlangıç ve son arasında ortada, ara bir yerdedir.¹⁸ Hareket de başlangıç ve son arasında sürekliliği olan, gayeye henüz ulaşamamış bir kat etme sürecidir. Bu süreç bir noktadan ayrılarak başka bir noktaya yönelme şeklinde gerçekleşir. Hareket bilfiil gerçekleşmiş veya bilkuvve olsun bir başlangıç noktasını ve buna bağlı olacak şekilde bir de sonucu yani son sınırı zımnen barındırır. Harekete başlama noktaları ile son sınırlar, karşılıklıdır ve hareket için kurucu öğeler olarak kabul edilmektedir.¹⁹

İbn Sînâ’ya göre bir cisimde belli bir zamanda gerçekleşen kuvveden fiile çıkış ya bir defada (*defa’ten*) ya da *tedricen* yani bir defada olmaksızın (*kaḍ yekūnu lā defa’ten*) zamana yayılmış, dereceli, aşamalı (*mutederricen*) olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Cisimdeki

¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik I), 99-100 (§125); İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik II), çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 60 (§291).

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), 164-165 (§404)-166 (§407).

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik II), 142 (§369).

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik I), 104 (§129); Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 245.

¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik II), 142 (§369); İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’t-Ṭabî’i* (Fizik I), 113 (§138); İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 70-99.

fiile çıkıştaki bu ayrım, bir değişimin ontolojik karakterini, hangi değişimin hareket olup olamayacağını dikkatlerimize sunmaktadır. Buna göre her kuvveden fiile çıkış ya bir harekettir ya da *kevn ve fesâddir*. Örneğin cevher kategorisinde gerçekleşen kuvveden fiile intikal bir defada (*defa'ten*) gerçekleşen bir değişimi barındırmaktadır. Ancak bu değişim ve kuvveden fiile olan intikal bir hareket olarak nitelendirilemez. Çünkü cevherde görülen bu değişim onun doğasına uygun olarak bir anda (*defa'ten*) olup bitmektedir. Cevherî değişim, harekette olduğu gibi cisimde mutlak kuvve ile mutlak fiil arasında yetkinleşmeye imkân tanıyan “ortada olma” ve “ara bir durum” olanağı sunmamaktadır. Bir ara durumun ve buna bağlı olarak da yetkinleşme imkânının bulunmaması, maddedeki değişimin bir defada yok olma veya var olma şeklinde tezahür etmesi, cevherde görülen değişimi hareket olmaktan çıkarak oluş (*kevn*) ve bozuluş (*fesâd*) kategorisine taşımaktadır.²⁰ Hareket olarak değerlendirilen değişim (*teğayyur*) ise, kuvveden fiile intikalini ani değil zamana yayılmış dereceli, aşamalı şekilde gerçekleşen değişimlerdir. Kısacası hareket, bilkuvve bir durumdan bilfiil duruma tadrîc intikaldir.²¹

Vuku bulacak harekette kuvve ile fiil arasında türsel bir uyum olmak zorundadır. Bu durumda cisim, harekete yöneldiğinde bilkuvve olduğu şeyle ilişkili olarak aynı türden bir bilfiillik durumu taşımalıdır. Mesela hareket, niteliksel hareket olursa cisim hareketi de buna bağlı olacak şekilde bilkuvve niteliksel bir ilke olmalıdır. Cisimdeki hareketin sonucu da hareketle mutabık olarak niteliksel olmalıdır.²²

Kuvve-fiil-hareket ilişkisi belli ölçüde cisim teorisini ele almayı gerektirmektedir. Çünkü kuvveden fiile çıkış belli bir cisimde gerçekleşmektedir. Cisimlerde meydana gelen bu çıkış hali bir değişimi ifade etmekte ve belli ilkelere dayanmaktadır. Hareket teorisi açısından cisimdeki kuvveden-fiile bu çıkış hareketin ilkelerinin ve türünün tespitini sağlamaktadır.

İbn Sînâ, cisimlerde hareket ve fiillerin bir sebebin neticesinde veya bir ilkeye bağlı olarak kuvveden fiile çıkış şeklinde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Cisimlerde kuvveden fiile çıkışı sağlayan ilkeler ile cismin tabiatı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Cisimlerden sadır olan fiil ve infiallerin ilkeleri ve bu ilkeler doğrultusunda yapılan hareket tasnifleri şunlardır:

Harekete tabi olan cisimler ya dışsal bir etkinin yarattığı baskı ve zorlama ile zorlamalı bir şekilde (*bi'l-kasr*) ya cismin tabii yapısına uygun olarak (*bi't-tab'*) ya da içsel bir ilke olan dinamik bir nefis aracılığı ile (*bi'n-nefs*) hareket etmektedir.²³ Bunların neticesi olarak cisimlerde kuvveden fiile çıkışın bir sonucu olarak gerçekleşen hareketlerin biri haricî/dışsal, ikisi dâhilî/içsel olmak üzere üç temel ilkesi vardır. Bu ilkeler doğrultusunda da üç hareket çeşidi vardır. İlkeler ve bunlara bağlı olarak belirlenen hareket çeşitleri şunlardır:

²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 122 (§145); Yakup Özkan, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Öz* (Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2021), 48-54.

²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 99-102 (§125-126-127).

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101 (§126); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 165 (§406); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik II)*, 114 (§345); Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 186.

²³ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 24; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 145; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 113; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 33 (§44); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik II)*, 165 (§404).

a) Hareketi haricî, dışsal bir sebebe bağlı olan cisimler. Cisme, cismin tabiatına aykırı olacak şekilde dışardan güç uygulanması sonucu cismin hareket ettirilmesidir. Bu dışsal/haricî ilke zorlayıcı (*kâsir*) olarak isimlendirilir. Bu ilkenin sebep olduğu hareket, zoraki (*kasrî*) hareket olarak adlandırılır.

b) Hareketinin ilkesi kendi zatından yani içsel olup dışardan olmayan cisimler. Bu tür cisimlerden sadır olan hareketlerin ilkesine tabiat (*eṭ-ṭabî'a*) denir. Kaynağı tabiat olan bu harekete tabii hareket (*el-ḥaraketu't-ṭabî'iyye*) denir. Burada kuvveden fiile çıkışı sağlayan ilke olan tabiat için herhangi bir iradeden söz edilemez.

c) Hareketinin kaynağı irade, nefis olan cisimler. Nefsin kaynaklık ettiği bu hareketler ihtiyar ve irade ile meydana gelmektedir. Bu hareket türü nefsanî hareket (*el-ḥaraketu'n-nefsâniyye*) ya da iradî hareket (*el-ḥaraketu'l-irâdiyye*) olarak isimlendirilir.²⁴ Bu kategorideki varlıkların fiillerine kudret eşlik etmektedir. Bir kuvve olarak kudret, iradî bir fiil için ilkedir. Yani kudret, kuvveden fiile çıkışın ilkesidir. Kudretin hilafına olan fiilin gerçekleştirilememesi durumu zayıflıktır. Canlı varlıklarda fiilin temel kaynağı olan kudret, iradeyle bağlantılı olacak şekilde istediğinde fiili yapma veya istemediğinde yapmama olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda kudret, iradeye bağlı olarak canlı varlıkların istemli ya da istemsiz eylemlerinin temel ilkesini oluşturmaktadır.²⁵

Fiil sahibi canlı için kudreti anlamlı kılan husus kudret-irâde-fiil ilişkisinde görülmektedir. Kudretin anlamı, canlı tarafından gerçekleştirilen eylemin dileyerek ve isteğe bağlı olarak yapılmasında ya da yapılmamasında aranmaktadır. Şayet bir fiil istenmeden yapılıyorsa bu durumda fiil sahibi canlı için bir kudretten söz edilmesi imkânsız hale gelir. Kudret-irâde-fiil ilişkisinde şu üç durum dikkate alınmalıdır. Şayet fiil;

a) Fiil bir irade ve ihtiyara bağlı olarak gerçekleştiriliyorsa.

b) Söz konusu irade ve ihtiyar süreklilik arz ediyorsa, rastgele var olmak suretiyle başkalaşmayıp bilinçli bir şekilde gerçekleşiyorsa.

c) Zatî olarak değişmesi imkânsız bir irâde var ise, fiil sahibi canlı, bu şartlar altında kudreti ile fiilini gerçekleştirmiş olur.²⁶

2. Kuvve Çeşitleri

İbn Sînâ cisimlerde meydana gelen fiil ve hareketlerin ilkeleri olan kuvveleri ikiye ayırmaktadır. Bunlar;

a) Etkin/fail ya da fiilî Kuvve.

b) Edilgen/munfa'ıl ya da infî'âlî Kuvve.²⁷

²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 33 (§44); İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 145; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 113; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik II)*, 165 (§404); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 160 (§395); Mehmet Dağ - Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017), 255; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 241-244.

²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 152 (§377)-153 (§379); İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 250-252; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 214-216.

²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 154 (§384).

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 250; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 214; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 208.

Cisimlerdeki fiil ve infialler fail kuvve ile munfa'îl kuvvenin bir araya gelmesi sonucunda gerçekleşmektedir. Bir etki ve etkilenmenin bilfiil gerçekleşebilmesi için fail kuvve ile munfa'îl kuvvenin tam ve tamam olması gerekir. Bu türden kuvveye sahip bir failden fiilin meydana gelmemesi mümkün değildir. Böyle bir failden fiilin meydana gelmemesi durumu fail olmanın tabiatına aykırıdır. Şayet kendisinden fiilin sadır olmadığı bir fail varsa bu durumun nedeni ya onun tabiatının, iradesinin tam olmamasından dolayıdır ya da faile ilişkin arızî bir durum sebebiyle failin tamam olmaması nedeniyledir.²⁸

2.1. Etkin/Fail veya Fiilî Kuvve

Fiilî ya da *fail kuvve*, failde bulunan bir haldir ve bulunduğu varlığı fiil yapmaya yani fail olmaya hazırlayan kuvvedir.²⁹ Fail kuvve kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. a) *İradî fail kuvve* ve b) *tabii/doğal fail kuvve*.³⁰ Bu iki kuvve hareketin ilkeleri olan tabiat ve nefse karşılık gelmektedir. Tabii/doğal fail irade, tahayyül ve düşünme olmaksızın hareket ettiren ilke olan tabiatı karşılamaktadır. İradî fail kuvve ise tahayyül, düşünme ve irade ile hareket ettiren nefsi ifade etmektedir.³¹

2.1.1. İradî Fail/Etkin Kuvve

İradî fail/etkin kuvve kavramı, İbn Sînâ'nın tabii durumlar için kabul ettiği dört zatî nedenden "fail" kavramına yüklediği anlamla aynı doğrultudadır. İbn Sînâ'ya göre fail, kendisinden başka bir varlıktaki değişimin, fiil ve hareketin ilkesidir. Fail, başkasını bir durumdan diğer bir duruma dönüştüren ve o şeyi kuvveden fiile hareket ettiren temel ilkedir.³²

İradî fail kuvve, nefis sahibi varlıklara özgü bir kuvve olup nefsin tahayyül ve düşünme güçleri ile öfke ve arzu güçlerinin bir neticesi olarak hareketin meydana gelmesini sağlamaktadır. Nefsin bu güçleri, nefis sahibi varlıkta bazı duygu ve yönelimlerin oluşmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle iradî fail kuvve, tam ve bilfiil bir ilke niteliği taşımaktadır.³³

İradî fail kuvve, ilişkili olduğu nefsin güçleri ile canlıda iradî bir hareketin oluşmasını sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre iradî hareket, düşünüp algılama sonucunda irade ve ihtiyara bağlı olarak belli bir amaca yönelik olacak şekilde bir fail tarafından gerçekleştirilen harekettir. Bu hareket de hareketin doğasına uygun olarak tadrîcî bir değişimi yani kuvveden fiile çıkışı kapsamaktadır. İradî olan her fiil, bir tahayyülün sonucu olarak doğan arzu ve isteğin sonucunda belli bir gayeye yönelik olarak sonradan meydana gelmektedir.³⁴

²⁸ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i 'Alā'î*, 212.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 102 (§126); Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), c. 1, s. 167.;

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 152 (§377)-153 (§380)-155 (§385); İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necâh*, 250-252; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 214-216; İbn Sînâ, *Dānişnâme-i 'Alā'î*, 208/210.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik I)*, 33-34 (§44-45); İbn Sînâ, *Dānişnâme-i 'Alā'î*, 210; İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necâh*, 250; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 214-215.

³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik I)*, 59-60 (§74); İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 155-156 (§386); İbn Sînâ, *Dānişnâme-i 'Alā'î*, 211; M. Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2021); İsmail Yağcıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 108-125.

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 155-156. (§386); İbn Sînâ, *Dānişnâme-i 'Alā'î*, 211.

³⁴ Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 1 s. 270; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 34-35 (§588).

İbn Sînâ'ya göre iradî bir hareket, kaynağı nefis olan ve birtakım ilkelere ve aşamalara bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu ilkelerin kaynağı hayvanî nefsin idrâk ve hareket güçleridir. İnsana özgü fiiller söz konusu olduğunda ise hayvanî nefsin müdrike (idrak güçleri) ve muharrike (hareket ettirici) güçlerinin yanı sıra insânî nefsin nazarî ve amelî akıl güçleri de etkili olmaktadır. Bu güçler, insanı diğer varlıklardan ayırmaktadır. Nazarî akıl gücü, insana ait eylemlerin zihnî yönünü, insânî nefsin teorik/nazarî boyutunu, amelî akıl gücü de insanın doğrudan eylemeye, yapmaya yönelik boyutunu yani insânî nefsin pratik/amelî yönünü temsil etmektedir. Nazarî/teorik akıl gücü *el-kuvvve el-mudrike el-âlime*, amelî/pratik akıl gücü ise *el-kuvvve el-muharrike el-âmile* olarak isimlendirilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefsanî bir hareket için üç temel ilke vardır. Bunlar a) en uzak ilke, b) uzak ilke ve c) en yakın ilke.³⁵ Bu ilkelere her biri iradî bir hareketin meydana gelmesini sağlayan, birbirlerinin tamamlayıcısı, iradî hareketin oluşmasında bir aşamayı ve nefsin bir gücünü karşılamaktadır. Söz konusu ilkelerin iradî bir hareketin oluşum sürecindeki işlevselliği şu şekildedir:

a) En uzak ilke: Kaynağı tahayyül ve düşüncedir. En uzak ilke, iradî bir hareketin meydana gelmesinde birinci aşamayı oluşturmaktadır. Bu aşamada hareketin gayesi de belirlenmiş olmaktadır. Hareketin gerçekleşmesinde zihnî bir sürece karşılık gelmektedir. Şöyle ki tahayyül ve tefekkür aracılığı ile zihinde bir imge oluşmaktadır. Bir sonraki aşamada ise zihinde meydana gelen o imgeye karşı bir yönelime veya ondan kaçınmaya sevk eden *arzu ve istek gücü* doğmaktadır. Tefekkür ve tahayyül güçleri sayesinde hareket, formel ve zihinsel bir karakter kazanmış olmaktadır.³⁶

b) Uzak ilke: İradî bir hareketin ikinci aşamasını oluşturan uzak ilke, arzu ya da şevk ilkesidir. Uzak ilkenin iradî bir harekete neden olması en uzak ilke olan tahayyül ve tefekkür ile mümkün olmaktadır. Çünkü en uzak ilke aracılığı ile nefste bir suret resmolmaktadır. Uzak ilke ise oluşan bu surete karşı mutlak bir arzu ya da isteğin meydana gelmesini sağlamaktadır. Uzak ilke sayesinde meydana gelen bu arzu ve istek aracılığı ile bir yönelim ya da kaçınma ortaya çıkmaktadır.³⁷ İbn Sînâ bir iradeye bağlı olarak eylemi yapmaya olan yönelim ile eylemden kaçınma durumunu yani dilediğinde fiili yapma veya yapmamayı kudret kavramı ile ifade etmektedir. Kudret, canlıdaki fiilin ilkesidir ve kudretin zıddı ise acizliktir.³⁸ İrade-arzu-şevk-kudret bir hareketin bilfiil meydana gelmesini sağlayan bileşenlerdir. Bu unsurların bir süreç içerisinde bir araya gelmelerinin sonucunda hareketi yapmaya veya yapmamaya dönük kesin karar verme süreci oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın eylemlerde kesin kararı ifade etmek için kullandığı kavram ise *icmâ'*dir.³⁹ *İcmâ'* ile mütereddid irade (*irâde mûmile*) kesin iradeye (*irâde câzime*) dönüşür. Bu kesin iradenin sonucunda hareketin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan ve organların hareket etmesini gerekli kılan *icmâ'*dir.⁴⁰

c) En yakın ilke: Bu ilke hareketin bilfiil görünür olmasını sağlayan üçüncü aşamadır ve *el-kuvvve el-fâ'ile* şeklinde isimlendirilmiştir. Organlardaki kasların hareket ettiricisi olan

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, 31 (§577).

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, 31 (§577); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 344 (§266).

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, 31 (§577); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 344 (§266).

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 152 (§377)-153 (§379)-154-155 (§384).

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, 31 (§577); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 344 (§266).

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 155-156. (§386); İbn Sînâ, *Dânişname-i 'Alâî*, 211.

güçtür. İlk iki aşama olan en uzak ve uzak ilkelerin etkisiyle zihinsel ve formel bir boyut kazanan yani bilkuvve olan hareket *el-kuvvve el-fâ'ile* ile bilfiil harekete dönüşmektedir.⁴¹

2.1.2. Doğal/Tabiî Fail Kuvve

Fail kuvvenin ikincisi doğal/tabî fail kuvvedir. Bu kuvve, iradî fail kuvveden farklı olarak tahayyül ve düşünme süreçlerinden bağımsız bir şekilde hareketin oluşmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle doğal fail kuvve, iradî fail kuvvenin aksine tabîi cisimde meydana gelen harekete iradesiz bir şekilde kaynaklık ederek iradesiz hareketin ilkesi olmaktadır.⁴²

Hem klasik kozmolojide hem de İbn Sînâ'nın tabiat düşüncesinde tabîi cisimdeki iradesiz hareketin ilkesi tabiattır (*et-tabîā*). Tabiat, tabîi cisimdeki zatî hareketin ilkesi olup nefsin aksine düşünmeksizin, seçmede bulunmaksızın, iradesiz bir şekilde fiile sebep olan içsel bir ilkedir.⁴³

Tabiat terimi (*phûsis, tabî'a, nature, doğa*), bir varlığın belirleyici niteliklerinin tamamını, doğuştan getirilen aslı yapıyı yani fitratı, tabîi varlığı harekete geçiren, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen temel etkeni karşılamaktadır. Tabiat terimi aynı zamanda bilimsel ya da metafizik bakış açısıyla incelenen fiziksel dünyayı, hareket ve onu sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.⁴⁴

İbn Sînâ, tabiat terimini şu şekilde tanımlamaktadır: “Tabiat, bulunduğu cisimde arızî olarak gerçekleşen hareket ve sükûnun değil, zatî olarak meydana gelen hareket ve durağanlığın ilk ilkesidir.” Tanımdan hareketle tabiat, herhangi bir cismin hareket ve durağanlığının ilkesi değildir. Sadece tabîi cismin ve bu cismin doğasına uygun olan zatî hareket ve durağanlığın bizzat ilkesi olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ Örneğin ağır bir cisim olan taşın yukarı fırlatıldığını düşünelim. Taşı yukarı fırlatmak için ona dışardan uygulanan arızî gücün yani *kasîrin* etkisi ortadan kalkınca taş aşağı doğru hareket eder. Çünkü taş, ağırdır. Ağır cisimler tabiatları gereği aşağı doğru hareket ederler. Taşın aşağı doğru olan hareketinin ilkesi, onda içkin olan tabiattır. Onun doğal hayyizine ulaşarak

⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, 31 (§577); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 344 (§266).

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 152 (§377)-153 (§380)-155 (§385); İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 250-252; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 214-216; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'î*, 208/210.

⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 33 (§44)-35 (§46-48); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 158 (§390)-160 (§395)-161 (§397).

⁴⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 298-299; Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 55-60; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/325; İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Felsefesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 13-14; Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Bağlamında Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 225-229; Cihâmî, *Mevsû'at Muştalahâti'l-Felsefe 'inde'l-'Arab*, 417-422; Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentaters: Physics* (London: Bristol Classical Press, 2012), 2/33-60; Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin: Walter De Gruyter, 2018), 213-307; Andreas Lammer, “Defining Nature: From Aristotle to Philoponus to Avicenna”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Josh Hayes - Ahmed Alwishah (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 121-142.

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 35 (§48); İbn Sînâ tabiat düşüncesinde tabiat kavramı için bk. Selime Çınar, *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023); Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 106-139.

durağanlığını sağlayan ilke yine tabiattır. Taşın hareketinin ve durağanlığın ilkesi kendi zatındandır.

Bir ilke olarak tabiatın neden olduğu hareket tabî harekettir. Hareketli cismin kendisinden kaynaklandığı (*min tilkâ'i'l-muteharrik*) için zatî hareket olarak kabul edilir. Bu hareket sapmadan, tek bir tarzda, tek yönde ve tek yolla gerçekleşmektedir. Burada herhangi bir irade söz konusu değildir. Hareketli olan tabî cisim, doğal mekânına yönelmesi ve ona ulaşması sonucunda gayesini gerçekleştirmiş olur.⁴⁶

İbn Sînâ'ya göre tabiat, cansız varlıkların yanı sıra canlı cisimlerde gerçekleşen fiillere de kaynaklık etmektedir.⁴⁷ Bunun örneği bitkisel (*nebâtî*) nefstir. Üreme, büyüme ve beslenmesi açısından tabî organik cisimdeki hareketlerin ilkesi olan bu nefis türü bitkinin köklerinden başlayıp dal budak salarak, enine ve boyuna gelişen iradesiz hareketlere neden olmaktadır. Bundan dolayı bitkisel nefis de tabiat olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Hareket ilkesi olmaları yönüyle bitkisel nefis ile tabiatın buluştuğu nokta her ikisinin de iradesiz bir şekilde harekete kaynaklık etmeleridir. İki ilke neden oldukları hareketin yapısı itibarıyla de ayrışmaktadır. Tabiatın sebep olduğu hareket, tek yönlü bir hareket iken bitkisel nefsin sebep olduğu hareket çok yönlü bir harekettir.⁴⁹

2.2. Edilgen/Munfa'îl veya infî'âlî Kuvve

İnfî'âlî ya da *munfa'îl* kuvve, bir şeyin yeni bir durumu kabul imkânı, kendisi dışındaki bir etkiye açık olarak o etkiyi kabul edebilmesi, o şeyin edilgenliği olarak tanımlanmaktadır. Bu kuvvenin bulunduğu varlık, yavaş veya hızlı bir şekilde imkân dahilindeki fiili kabule (*munfa'îl* olmaya) hazırdır.⁵⁰

Munfa'îl veya infî'âlî kuvvenin yeni bir şeyi kabul etme istidadı, ancak dışardan bir failin etkisine açık olması halinde bilfiil hale gelebilir. Munfa'îl kuvve, fail kuvve için failliğini bilfiil gerçekleştirebileceği bir imkândır. Fail-munfa'îl kuvve ilişkisi sayesinde yeni bir varlık meydana gelmektedir. Bu sayede bir fail aracılığıyla oluşan etkilenme sonucu munfa'îl kuvvenin kazandığı bu yeni durum o şeyin tabiatına uygun olacak şekilde kabul ettiği bir durumdur. Tabiatı itibarıyla mumun, sureti kabul etmeye yönelik bir yapıya sahip olması bu duruma örnek gösterilmektedir.⁵¹

İnfî'âlî kuvve fail ile olan etkileşimine göre a) tam, b) eksik, c) yakın, d) uzak infî'âlî durumlar olmak üzere dört farklı hüviyet kazanır.⁵²

İbn Sînâ, *munfa'îl* kuvvenin fail ile olan ilişkisine göre kazandığı yeni durumları verdiği sperm ve çocuk örnekleri ile izah etmektedir. Spermin tabiatında yetişkin bir insan olma ya da insan olmaklık kuvvesi bulunmaktadır. Bir çocukta ise yetişkin bir insan olabilme kuvvesi bulunmaktadır. Tabiatı icabı etkilenmeye ve bir fail aracılığıyla kendisinden yeni bir varlığın (insanın) zorunlu olarak meydana gelmesine imkân tanyan sperm tam

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), 33-34 (§44); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), 165 (§404).

⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik I), 158 (§390).

⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), 34-35 (§45-46); İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 137; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 105; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), 165 (§404).

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), 168 (§406).

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tembihler), 102 (§126); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. 1, s. 167; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, 208; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik I), 153 (§381).

⁵¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, 208; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik I), 153-154 (§381).

⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik I), 156-157 (§387).

munfa'ıl kuvvedir. Çünkü tam munfa'ıl kuvvede munfail kuvve ile fail kuvvenin karşılaşması sonucunda yeni bir durumun meydana gelmesi zorunludur. Spermdaki insan olma kuvvesinin bilfiil insan olması için bir aracı etkiye muhtaç olması sebebiyle sperm uzak bir kuvve olmaktadır. Bu açıdan munfa'ıl kuvve olan sperm *eksik* munfa'ıl kuvve olmaktadır. Çocuğun erişkin, olgun insan olması onun için *yakın kuvvedir*. Çünkü çocuk, bilfiil insan olmuş ve erişkin bir insan olması için herhangi aracı bir etkiye muhtaç değildir. Çocuk kendi tabii süreçlerine tabi bir şekilde büyümektedir. Bu açıdan bakıldığında çocukluk evresi, yetişkin bir insan olma yolunda tam munfa'ıl kuvve olmaktadır.⁵³

3. Hareket-Yetkinlik (*Kemāl*) İlişkisi

Yetkinlik (*kemāl*) kavramı Grekçe *entelékheia* kavramı ile ifade edilmiştir. Bu kavram tamamlanma ya da mükemmellik durumunu, fiiliyatı, gerçekliği, gayesine ulaşmış faaliyeti, tam gerçekliği ifade etmek gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.⁵⁴ Kuvve-fiil tartışmalarının tamamlayıcısı olması ve hareket teorisinin anlaşılması bakımından yetkinlik (*kemāl*) düşüncesi belirleyici bir değere sahiptir. İbn Sînâ kuvve-fiil-yetkinlik arasındaki ilişkiyi “kuvve eksiklik, fiil ise yetkinliktir” şeklinde formüle etmektedir.⁵⁵

Yukarıda geçtiği üzere hareket, İbn Sînâ tarafından “bilkuvve bir halden bilfiil bir hale tedricî, aşamalı çıkış” olarak tanımlanmıştır. Ancak söz konusu kuvveden fiile çıkış yani hareket rastgele bir çıkış olmayıp gayesi belli, neticesi öngörülebilir bir değişimdir. Hareketteki amaç ve elde edilmesi arzulan sonuç yetkinliktir (*kemāl*). İbn Sînâ yetkinlik kavramı ile harekete yüklediği anlamı biraz daha genişleterek hareketi “bilkuvve hareketli olan şey için tüm yönlerden bir yetkinlik olmayıp aksine bilkuvve olması yönünden bilkuvve olan şeyin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶

İbn Sînâ, hareketin tanımında yetkinlik anlamına gelebilecek farklı kavramlar içerisinden yetkinlik (*kemāl*) kavramını tercih etmiştir. Bunun sebebi İbn Sînâ'nın yetkinlikler arasında yapmış olduğu ayırımdır. İbn Sînâ'ya göre yetkinlik iki temel kategoriye göre sınıflandırılmaktadır. Bunlardan biri *ihsās* ve *idrāk* gibi sonuçta hareketle neticelenmeyen yetkinliktir. Filozof bu yetkinlik türü için *istikmāl* kavramını kullanmaktadır. İkinci tür yetkinlik ise ya hareket doğuran değişim ve dönüşümlerden kaynaklanan yetkinlik ya da hareketin sonucunda hareketli varlıkta ortaya çıkan değişimin kendisine işaret eden yetkinliktir. İbn Sînâ ikinci tür yetkinlik için *kemāl* kavramını tercih etmektedir.⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre yetkinleşmek, yetkinleşenin kendisinden/özünden bir şey ortadan kalkmaksızın ya da yetkinleşenin özünden bir şey kaybetmeksizin sonradan kazandığı yeni bir durumdur. İbn Sînâ konuya açıklık kazandırmak için iki örnek vermektedir.

⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 156-157 (§387).

⁵⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 104; Cihâmî, *Mevsû'at Muştalahâti'l-Felsefe 'inde'l-'Arab*, 700-701; Ahmad Hasnawi, “La définition du mouvement dans la Physique du Şifâ' d'Avicenne,” *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), 219-255; Muharrem Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014).

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 165 (§406).

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101-102 (§126-127).

⁵⁷ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 156-157; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 62-63 (§8).

Birinci örnek durağan bir cismin durumlarını ele almaktadır. Buna göre hareket etme kuvvesine sahip olan durağan bir cisim durağan kaldıkça, hareketten yoksun durumdur. Ancak bu yoksunluk mutlak bir yokluk değildir. Durağan cisim, kendi şartları içerisinde imkân ve kuvve durumlarıyla birlikte var olan bir hareketi barındırmaktadır. Durağan halde bulunan cisim, bilfiil hareket ederek, bilfiil hareketli bir cisim olduğu zaman cismin özünden hiçbir şey eksilmeyecektir. Sadece cismin önceki durumu olan durağanlık hali ortadan kalkarak cisim hareket durumuna geçtiği için cisim yeni bir durum, hal kazanmıştır. İbn Sînâ'nın verdiği ikinci örnek ise boş levha örneğidir. Kendisine yazı yazılmaya uygun olan boş bir levha, üzerine yazı yazıldıktan sonra levhahlığından bir şey kaybetmeksizin yeni bir duruma kazanmıştır. Levhanın bu fiili kabul etmesi, levhanın bu fiili kabule tam ve uygun olmasıyla ilgilidir. Çünkü yetkinlik ile yetkinliğin kendisinde bilfiil hale geldiği cisim arasında tam bir nispetin olması gerekmektedir. Yetkinlik ancak bu tam nispetin sonucunda gerçekleşebilir.⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme, bir süreçtir ve dört temel bileşeni vardır. Söz konusu bileşenler şunlardır:

- a) Ontolojik eksiklik: Yetkinleşen varlık, ontolojik yönden eksik olmalıdır.
- b) Yetkinleşen varlığın yetkinleşmeye istidatlı bir zâtı bulunmalıdır.
- c) Yeni bir durum kazanmak: Yetkinleşen varlıkta, sonradan kazanılan yeni bir hal bulunmalıdır.
- d) Yetkinleşen varlık, yetkinleşmesinden önce bir yokluğu ('*adem*') barındırmalıdır.⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre yetkinlik için gerekli olan yokluk ('*adem*'), mutlak bir yokluk olmayıp aksine şeyin başkalaşması ve yetkinleşmesi için zorunlu bir şart ve ilke olarak kabul edilmektedir. Eğer bu tür bir yokluk olmamış olsaydı, bir varlığın yetkinleşmesi ve başkalaşması mümkün olamazdı. Bu bağlamda bir varlığın başkalaşan ve yetkinleşen bir varlık olması, gerçeklik kazanabilmesi yetkinleşmesinden önce bir yokluk halinin bulunmasına bağlıdır.⁶⁰

İbn Sînâ'nın bir ilke olarak belirlediği yokluk, mutlak anlamda bir yokluğu ifade etmemektedir. Aksine belli düzeyde "varlığı olan bir yokluk" şeklinde karşılık bulmaktadır. Bu anlamdaki bir yokluk, belli bir maddede, yetkinleşme istidadındaki varlığın kendisinde yetkinleşmeye dönük bir hazırlık ve yeteneğin bulunduğu kuvvenin (potansiyelin) yokluğudur. Örneğin insan, tamamen "insan olmamak" durumundan meydana gelmez. Bilakis, "insan olma" kabul eden "insan olmamaklık" halinden oluşur.⁶¹ İnsan, hiçbir şekilde varlık kazanma imkânı bulunmayan mutlak bir yokluktan varlığa gelmiş değildir. Bilakis insan olma istidadına sahip olan ama henüz bilfiil insan olamayan bir cevherden, yani spermenden varlığa gelmiştir. İnsan için sperm, "bilkuvve insan olmak" anlamı taşıırken, insanın bizâtihi varlık kazanmış olması ise bu kuvvenin fiili

⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 17 (§26); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 62 (§7).

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 17 (§26)-44 (§56); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 165 (§406).

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 17 (§26)-44 (§56); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, 165 (§406).

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 19 (§29)-25 (§36); Konunun İbn Sînâ düşüncesindeki kötülük problemi bağlamında ele alındığı bir çalışma için bk. İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 26-29.

hale gelmiş olmasıdır. İbn Sînâ ontolojisinde "yokluk" kavramı mutlak bir yokluk değil, varlık kazanacak olan şeydeki potansiyelin henüz gerçekleşmemiş halidir.

İbn Sînâ, hareket düşüncesi açısından *kemâl* anlamındaki yetkinliği birinci yetkinlik (*kemâl evvel*) ve ikinci yetkinlik (*kemâl şânî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu yetkinlikler yetkinleşme istidadına sahip varlıklar için geçerli ve gerekli olup, yetkinleşen cismin farklı yönlerine işaret etmektedir. Buna göre birinci yetkinlik, yetkinleşen varlıklardaki fiillerin ve eserlerin ilkeleri (*mebâdi'*) olurken ikinci yetkinlik ise fiillerin ve eserlerin kendilerini ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın verdiği kılıç örneğine göre kılıcın şekli kılıç için birinci yetkinliktir. Bu şekil, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu yani fiillerini gerçekleştirebileceği birinci yetkinliktir. İkinci yetkinlik ise kılıcın kendi türüne ait bir yetkinlik olarak fiilen kesme eylemini gerçekleştirmesidir. Bu yetkinlikler yetkinleşen varlığın hem fiil ve infiallerini hem de bu fiillerin ilkelerini kapsamaktadır.⁶²

İbn Sînâ yaptığı bu yetkinlik tasnifini hareketi temellendirirken de kullanmaktadır. İfade ettiğimiz gibi birinci yetkinlik, eylemin ilkesi (*mebâdi'u'l-ef'âl*) ve bir varlığın fiilini gerçekleştirebilme kabiliyeti olarak kabul edilmektedir. Bu yetkinlik türü hareketli cismin içinde bulunduğu mevcut durumu karşılayan kuvvesidir (*alâ'l-emr*). Birinci yetkinlik, hareketli varlık için fiile çıkmaya imkân tanıyan bir bilkuvveligi, potansiyaliteyi kapsamaktadır. Bu sayede hareketli, hareketini gerçekleştirebilecek bir ilke (*mebâdi'*) ve yatkinlik sahibi olmaktadır. Örneğin tabiatında hareket edebilme potansiyeli taşıyan bir cismin sükûn hali, o cismin bilkuvve hareketli olduğu anlamına gelmektedir. Harekete bilkuvve hazır olma durumu cisim için birinci yetkinliktir. İkinci yetkinlik ise hareketlinin içinde bulunduğu mevcut durumun belirli bir hedefe ya da gayeye yönelimini (*et-tevcîh ileyhi*) ifade etmektedir. Bu yönelim hareketlinin ulaşmayı arzu ettiği gayedir ve hareketli için bilfiillik olmaktadır. İkinci yetkinlik, birinci yetkinliğin fiili duruma gelmesi, eylemlerin ortaya çıkması ve canlıdaki güçlerin bilfiil hale gelmesidir.⁶³ Örneğin sükûn durumundayken bilkuvve hareketli olan bir cisim birinci yetkinliğine sahip olurken, aynı cismin bilfiil hareketli duruma geçmesi ikinci yetkinliğine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla birinci yetkinlik bilkuvvelik, varlığın sahip olduğu yatkinlik veya kabiliyet olurken, ikinci yetkinlik "olma" yani bu potansiyelin, yatkinlik ve kabiliyetin tahakkuk ederek fiil ve eylemin bizzat gerçekleşmesidir. Bu iki yetkinlik sayesinde canlı bilfiil canlı, bitki bilfiil bitki olur. Yetkinliğin kendisinde tahakkuk ettiği şey varlıktır, cisimdir.⁶⁴

İbn Sînâ, yetkinlikleri cisimdeki etkilerine göre de ayrı bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre yetkinlikler ikiye ayrılır. a) Gerçekleşmesi neticesinde yetkinleşen cisimde geriye herhangi bir bilkuvvelik durumu bırakmaksızın meydana gelen yetkinlikler. Bu yetkinlik türünde cisimde yeni yetkinlikler için bilkuvvelik imkânı kalmamaktadır. b) Gerçekleştiğinde geriye bilkuvve bir yetkinlik imkânı bırakan

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 66-67 (§10).

⁶³ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 20; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 46; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 83-94; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101 (§126).

⁶⁴ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 160; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 66-68 (§10-11); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101-102 (§126-127)-44 (§56); Hüseyin Atay, "Nefs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 15-16.

yetkinlikler. Bu yetkinlik türü cisimde süreç içerisinde yeni yetkinlikler için bir kuvve imkânı sunmaktadır. Hareket ikinci tür yetkinlik kapsamında yer almaktadır.⁶⁵ Bu da hareketin dinamik yapısını göstermektedir.

İbn Sīnâ'ya göre birinci tür yetkinlikler gerçekleştiğinde, şey bilfiil bir duruma gelir ve bunun neticesinde de yetkinleşen şeyde, bu fiile ait olacak şekilde geriye bilkuvve hiçbir unsur kalmamaktadır. Bu yetkinlik ile cisim ne olması gerekiyorsa o olmuş, olması gereken sınıra ulaşarak orada durmuştur. Böylece yeni bir yetkinlik için kuvve olma özelliğini yitirmiştir. İbn Sīnâ konuyu verdiği bir örnekle vuzuha kavuşturmuştur. Örneğe göre siyah olan bir şey bilfiil siyah olduğunda, geriye kendisine ait olan siyahlık bütününden bilkuvve bir siyahlık kalmayacaktır. Bu süreçte siyahlaşma eylemi bilfiil tamamlanmıştır ve geriye yeni bir siyahlaşma imkânı, kuvvesi kalmamıştır.⁶⁶

İkinci tür yetkinlikte ise geriye bilfiil yeni bir durumu mümkün kılacak bilkuvve bir durum kalmaktadır. Bu ikinci yetkinlik türü harekettir. İbn Sīnâ'ya göre hareket, hareketli cisim için bir yetkinlik ya da yetkinleşmedir. Hareket, *kemāl* ve fiil açısından kendisinden geriye bilkuvve bir yetkinlik bırakmayan yetkinlik çeşitlerinden ayrılmaktadır. Bilkuvvelikten tamamen ayrılmayıp geriye yeni bilfiil durumlar için bilkuvvelik imkânı sağlaması hareketin kendine özgü yetkinliğidir. Bu yönüyle hareket diğer yetkinliklerden ayrılmaktadır.⁶⁷

İbn Sīnâ'nın yetkinlik ve kuvveler arasındaki ilişkilere dair yaklaşımları incelendiğinde hareketin bitip tamamlanmış olan bir yetkinlik türü olmadığı, ayrıca geriye hiçbir kuvve bırakmayacak şekilde ve tüm kuvve durumlarının ortadan kalkması sonucu gerçekleşmediği görülmektedir. Yani hareket için bilkuvvelik durumundan tamamıyla kurtulmak imkânsızdır. Hareket, kuvveden fiile bir çıkış olarak devamlılığı olan dinamik bir süreci ifade etmektedir. Çünkü hareketin bir başlangıç noktası ve bir de son bulduğu bir sınırı vardır. Hareketin tabiatı ise bu başlangıç ve son arasındaki zaman aralığında bir sürecin katedilmesi üzerine kurulu olup süreklilik arz etmektedir. Böylelikle, bilfiil vukua gelen her hareket, varılan her son kendisinden sonra gelecek hareket için bir bilkuvvelik durumu barındırmaktadır. Bu bağlamda hareketin bilkuvve olması yani gerçekleşebilecek bir durumda bulunması birinci yetkinliği, hareketin fiilen meydana gelmesi ve amacına ulaşması ikinci yetkinliği ifade etmektedir. Bu durumda ikinci yetkinlik, bir sonraki hareket için bilkuvve bir yetkinlik konumunda olmaktadır. Böylece hareket aracılığı ile elde edilen yetkinlik, geriye bilkuvve bir durum bırakan yetkinlik niteliğindedir. Yani her hareket ilk yetkinliğin sağladığı imkân sayesinde başlar. Bu durumda da hareket, bilkuvve olan bir şey için "her yönden bir yetkinlik" olmayıp, "ilk yetkinlik" olarak kabul edilmektedir. Kısacası hareket, "bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliğidir." Görüldüğü gibi hareketteki yetkinlikler arasındaki geçiş bir süreci ifade etmektedir. Hareketteki bu dinamik süreç, bir şeyin ortadan kalkması ve varlığı yeniden başlayan başka bir şeyin bulunması şeklinde ilerler. Bu sürecin sonucu

⁶⁵ İbn Sīnâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101 (§126); Macit, *İbn Sīnâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 190.

⁶⁶ İbn Sīnâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101 (§126); Macit, *İbn Sīnâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 190.

⁶⁷ İbn Sīnâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, 101 (§126).

olarak da hareket, her zaman bir şeyin bilkuvve durumdan çıkıp bilfiil hale gelmesini karşılamaktadır.⁶⁸

4. Hareket-Sükûn İlişkisi

İbn Sînâ'ya göre hareket iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk anlamıyla hareket dış dünyada (*a'yân*) varlığı kazanmamış ve bilfiil gerçekleşmemiştir. Bu anlam çerçevesiyle hareket, zihnidir.⁶⁹ İkinci anlamıyla hareket, dış dünyada varlık kazanmış, bilfiil gerçekleşmiştir. İbn Sînâ, hareketi ifade eden en uygun anlamın ikinci yaklaşım olduğunu düşünmektedir.⁷⁰ Kuvve-fiil-yetkinlik ekseninde temellendirilen hareket düşüncesi, dış dünyada varlığı kabul edilen harektir.

İbn Sînâ'ya göre bilfiil meydana gelerek dış dünyada varlık kazanan hareket, başlangıç ile bitiş arasındaki zaman aralığında gerçekleşen bir ara durumu ifade eder. İbn Sînâ'nın ortada olma durumu (*el-hâletu'l-mutevassîta*) olarak ifade ettiği bu ara durumda vuku bulan hareketin bir sınırı bulunmaktadır. Hareketin başlangıcı ve sonu arasındaki bu ara durum, ortada bulunma durumu hareketin suretini oluşturmaktadır. Hareketin sureti, hareketli varlık eliyle ortaya konan hareketin türünü ve mahiyetini belirlediğinden, hareketli için zorunlu ve gereklidir. Bu suret, hareketli cisim varlığını koruduğu sürece değişmeden kalan tek niteliktir.⁷¹

Hareketin bu sureti, hareket süresince hareketli cismi kat ettiği mesafe boyunca içerisinde yer alabileceği noktalara bağlamaktadır. Hareketin sureti olan “ortada olma hali”, hareketlinin öncesinde bulunmadığı ve sonrasında da bulunamayacağı orta sınırdaki yani bir “ân”da meydana gelmektedir. Ara durum veya ortada olma durumu içerisinde bulunan hareketli varlık, belli miktarda mesafeyi kat etmiş ve önünde halen kat edeceği mesafesi de bulunmaktadır. Hareketli varlığın kat ettiği mesafe ve buna bağlı olarak ulaştığı yeni pozisyon itibarıyla bakınca cismin harekettten önce bulunmadığı ve sonra da bulunamayacağı yeni bir konumda olduğu düşünülmektedir. Ortada olma durumu bir süreci ifade etmektedir. Hareketin devamı ve bilfiilliği açısından hareketli cisimde her zaman zorunlu olarak bulunması gereken ortada olma durumu, “ilk yetkinlik” olarak tanımlanmaktadır. Hareketlinin, kat etmeyi hedeflediği mesafenin sonuna ulaşmış olması yani süreci tamamlamış olması ise “ikinci yetkinlik” şeklinde tanımlanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre birinci ve ikinci yetkinlik arasında gerçekleşen bu hareketler, belli bir zamanda meydana gelmektedir.⁷²

Birinci ve ikinci yetkinlik arasında bilfiil hale her hareket için bir sınır bulunmaktadır. Bu sınır, ikinci yetkinlik sayesinde gayeye ulaşmış olan hareketin, son sınırdaki sükûnu yani durağanlığıdır. Bu durağanlık ya da sınır, sürece bağlı olarak “ortada olma hareketi” vasıtasıyla meydana gelmiş, amacına ulaşmış, son bulmuş olan hareket için ikinci

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), 101-102 (§126, §127); Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik*, 149-150; Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Bekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2008), 159; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşâî Gelenekteki Yeri*, 186; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, 142; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 110; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'i*, 354.

⁶⁹ Hâricî ve zihni varlık için bk. Zehra Oruk Akman, *Klasik Mantıkta Yargının Onto-Epistemolojisi Konusunun Varlığı Bakımından Önemler* (Ankara: Elis Yayınları, 2024), 36-52.

⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 103 (§128-129).

⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), 142 (§369); İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), 104 (§129).

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), 104 (§129).

yetkinlik olarak kabul edilirken, sonrasındaki yeni bir hareket için de bilkuvvelik, başlangıç noktası ve birinci yetkinlik olmaktadır. Hareketin bu sınırı, önceki hareketin sona erdiği nokta ile bir sonraki hareketin ilk sınırını belirlemektedir. İbn Sînâ'ya göre bu sınır, hareketli varlığın sükûn halidir. Bu sükûn hali, zamansal olarak bir "ân"da bulunmaktadır.⁷³

İbn Sînâ'ya göre hareket ve sükûn arasındaki ilişki şu şekildedir: Sükûn, bir cisimde hiçbir şekilde hareket ve değişimin olmaması değildir. Hareket ve sükûndan her biri diğeri için gerekli olan durumlardır. Sükûn, hareketten yoksunluk olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle sükûn, belli bir zamanda ve mekânda bulunan bir cismin, potansiyel olarak hareket edebilecek olmasına karşın, hareket etmemesidir. Bu durumda bir cisimde sükûnun varlığı hareketin mutlak anlamdaki yokluğu değil, sonradan fiile çıkacak olan bir hareketin o ân için yoksunluğuna bağlıdır.⁷⁴

Bir cisimde sükûnun var olabilmesi, sükûna konu olan cismin belli şartları taşımasına bağlıdır. Bu şartlar şunlardır:

a) Sükûna konu olan cisim, hareket edebilme özelliğine sahip olmalıdır.

b) Cismin, tabiatında taşıdığı bu hareket edebilme vasfına rağmen cisimde o ân için bir hareket bulunmamalıdır. İbn Sînâ, bu durum için '*adimen li'l-ḥarake*' kavramını kullanmaktadır. '*Adimen li'l-ḥarake*'; hareket edebilme niteliği taşıyan cismin, o ân için hareketten yoksun olmasıdır.

c) Hareket için gerekli ve geçerli olduğu gibi, sükûn da belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşmiş olmalıdır. Bu şartlara sahip olan her cisim, *sâkin* olarak adlandırılır.⁷⁵

Hareket ile sükûn arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı düşünülmeeyeceğini, aksine birbirlerinin gerekleri olduklarını ifade eden İbn Sînâ, bu düşüncesini hareket türlerinden yola çıkarak temellendirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre her hareket türünün, aynı zamanda o hareket türüne karşılık gelen bir sükûn hali bulunur.⁷⁶ Örneğin büyüme (*numuvv*) hareketi için, bu hareket türünün karşılığı olan ve büyüme hareketinin durma noktasına geldiği bir sükûn durumu mevcuttur. *İstihâle* yani dönüşüm hareketinin kendi hareket türüyle mutabık bir sükûnu bulunmaktadır. Buradaki sükûn, dönüşüme uğrayan cisimdeki dönüşümün durması olarak gerçekleşmektedir. Yer değiştirme (*nuḳle*) hareketi için ise sükûn, belli bir zaman ve mekânda hareketli olan cismin, bir zamanda mevcut olduğu bu mekânda hareketsiz duruma gelmesidir.⁷⁷ Verilen hareket türlerine bakıldığında İbn Sînâ, hareket-sükûn ilişkisinde sükûnun hareket eden bir cisimde meydana geleceğini, hareket ve sükûnün türdeş olan hareketlerde aynı türden bir sükûnu karşıladığını kabul etmektedir. Böylece hareket ve sükûn temelde türdeş olarak görülmektedir.

⁷³ İbn Sînâ'nın ân düşüncesi ve etkisi hakkında bk. Jon McGinnis, "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate", *British Society for the History of Science* 39/2 (2006), 189-205.

⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 135 (§159)-138 (§162); İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 119.

⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 135 (§159)-138 (§162); İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 119.

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik II)*, 148 (§378).

⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*, 138 (§162); İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 119.

Sonuç

Kuvve-fiil-yetkinlik kavramlarını ve özelde hareketi anlamaya ve tanımlamaya yönelik bir araştırma, varlık hakkında konuşmanın yani felsefe yapmanın imkân, anlam ve değerini ortaya koymaktadır. Çünkü felsefe, varlığın bilgisini elde etmek, varlığa ilişkin nazarı ve amelî yetkinlikleri kazanmaktır. Felsefenin hedefi olan varlığa dair bu bilinçlilik düzeyine ulaşmak ise varlığın tabiatını bilmekle mümkün olacaktır. Kısacası kuvve-fiil-yetkinlik ve nihayetinde oluşu temsil eden, bütün süreçlerin bilfiil hale gelmesini sağlayan hareket hakkında konuşmak, felsefe yapmanın anlam ve değerini ortaya koymaktadır. Bir imkân olarak felsefenin sağladığı bu varlık tasavvuruna muhtaç olduğumuzu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın sonucu “değişim nedir?”, “bir değişimi hareket kılan temel unsur nedir?” sorularına aradığımız cevaplarda saklıdır. İbn Sînâ felsefesinde hareket bir değişimdir. Aynı şekilde kevn ve fesad da bir değişimdir. İbn Sînâ'ya göre her hareket bir değişim olarak kabul edilirken, her değişim bir hareket olarak kabul edilmemektedir. Çünkü bir değişimi hareket kılan esas etken, cisimdeki kuvveden fiile çıkışın yani yaşanan değişiminin bir amaca matuf, aşamalı ve zamana yayılmış bir şekilde gerçekleşmesidir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde detaylı bir şekilde ele aldığı kuvve-fiil-yetkinlik, hareketin imkânını ve ontolojik boyutunu temellendirmektedir. Bu durum bir varlık öğretisinin temellendirilmesini sağlamaktadır. Var oluşu anlamak gerek bireysel düzeyde gerekse türsel anlamda muhatap olunan varlık âlemini tanımak ve ona karşı sorumlu davranmak için kuvve-fiil-yetkinlik ilişkisi bir imkândır. Varlığa karşı farkındalığı oluşturan bu ilişkiler, klasik dönem felsefenin varlık anlayışını kavramamızı sağlamaktadır.

İbn Sînâ, kuvveyi eksiklik, fiili yetkinlik, hareketi ise kuvveden fiile geçiş olarak kabul etmektedir. Bu durumda kuvve-fiil, cismin varlık kazanmasının kurucu öğeleri iken yetkinlik, hareket vesilesi ile cismin kazandığı yeni duruma işaret etmektedir. Çünkü yetkinlik, tabiî ve irâdî varlıkların, istidatlarına uygun olacak şekilde bünyelerinde taşıdıkları kuvvenin ya da potansiyelin aktif hale gelmesi sonucu cisimde meydana gelen yeni haldir. Cisimdeki bu yeni hal ya irâdî ya da tabiî bir fail ilkenin, irâdî veya tabiî kuvveye etkisi ile gerçekleşmektedir. Bu ilişkiler neticesinde hareket, bir cisimde bilfiil gerçekleşen aktif bir sürecin adı olmaktadır.

Cisimlerde hareketin ve bu hareket sonucunda yetkinliğin kazanılması, cismin bu durumlara hazır olmasına bağlıdır. Bu hazır olmaklık durumu, edilgen ya da münfa'îl kuvve olarak tanımlanmaktadır. Mümkün olanın aktif hale gelmesi için cisimde bulunan bir kuvveyi ifade eden munfa'illik ya da edilgenlik durumu sayesinde cisim hem harekete hem de yetkinleşmeye hazır olmaktadır.

Kuvve, fiil, yetkinlik ve hareket meseleleri varlığa karşı bilinçli ve farkında bir yaklaşımın kavramsal ve kuramsal çerçevesini sunmaktadır. Felsefî bir imkân olarak klasik dönemde gördüğümüz bu çerçeve ayrıca tabiî ve irâdî varlıkların tabiatını kavramamızı sağlamaktadır. Bu anlamda varlığa dair felsefî bir zihnin inşası bu ve buna bağlı kavram ve konuların anlaşılmasına bağlıdır.

Kaynakça | References

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Felsefesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Atay, Hüseyin. "Nefis". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 1-58.
- Beyaz, Erkızan, Hatice Nur. *Aristoteles Yazıları*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Cevzici, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'at Muştalahâtî'l-Felsefe 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebet Lubnân Nâşirûn, 1998.
- Collingwood, Robin George. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Çınar, Selime. *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023.
- Dağ, Mehmet - Aydın, Hasan. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 39/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Eren, Fatma. *Aristoteles'in Fizik Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Erken, Ayşenur. *Tehafu'l-felâsife'de Âlemin Kıdemi Tartışması*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Hasnawi, Ahmad. "La définition du mouvement dans la Physique du Şifâ' d'Avicenne,". *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), 219-255.
- İbn Sînâ. *Dānişnâme-i 'Alā'î*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ': en-Nefs*. çev. Tiryaki, Mehmet Zahit. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'i (Fizik I)*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- İbn Sînâ. *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî' (Fizik II)*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitābu'n-Necāh*. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1982.
- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kılıç, M. Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Kosman, Aryeh L. "Aristotle's Definition of Motion". *Phronesis* 14/1 (1969), 40-62.
- Lammer, Andreas. "Defining Nature: From Aristotle to Philoponus to Avicenna". *Aristotle and the Arabic Tradition*. ed. Josh Hayes - Ahmed Alwishah. 121-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Berlin: Walter De Gruyter, 2018.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- McGinnis, Jon. "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate". *British Society for the History of Science* 39/2 (2006), 189-205.
- Melikşāhî, Hasan. *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Oruk Akman, Zehra. *Klasik Mantıkta Yargının Onto-Epistemolojisi Konusunun Varlığı Bakımından Önergeler*. Ankara: Elis Yayınları, 2024.
- Öğüt, Bilal. *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Özkan, Yakup. *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Öz*. Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2021.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2008.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Sevindik, Abdürrezzak. *Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Sevindik, Abdürrezzak. *İbn Sînâ'da Kuvve- Fiil Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators: Physics*. London: Bristol Classical Press, 2012.
- Şahiner, Muharrem. *İbn Sînâ'da Yetkinlik*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Tiryaki, Kübra. *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşim Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023.
- Turhan, Kasım. "Kuvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 26/504-506. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uysal, Enver. *Hudud Risaleleri Bağlamında Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyru' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslam felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yıldız, İbrahim. *Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Kuve-Fiil Teorisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2024), 43-66. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1527477>

Müfessirlerin ‘Allah Her Gün Bir İştedir’ Âyetiyle İlgili Yorumlarının Deizm Bağlamında Analizi

Selami Yalçın

0000-0002-9657-9103

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Düzce, Türkiye

ror.org/04175wc52

selamiyalcin@duzce.edu.tr

Öz

Deizmin son dönemlerde ülkemizde bazen gündeme geldiği görülmektedir. Konuyla ilgili Kur’ân’da herhangi bir açıklamanın olup olmadığı merak konusu olmaktadır. Rahmân sûresindeki “Göklerde ve yerde bulunan herkes, O’ndan ister. O, her gün bir iştedir.” âyetinin deistlere cevap mahiyetinde olduğu bazı tefsirlerde ifade edilmektedir. Deizmin “Tanrı’nın evreni yarattığı, fakat daha sonra ona herhangi bir müdahalede bulunmadığı” tezini ileri sürdüğü; Yahudilerin de Tanrı’nın cumartesi günü dinlendiğine inandıkları bilinmektedir. Bu iddialardan, Allah’ın evreni yarattıktan sonra pek çok fiilini âtil duruma getirdiği sonucu çıkmaktadır. Bu nedenle ilgili âyet hakkında müfessirlerin söylediklerinin araştırılması ve bunların deizmin öne sürdüğü argümanlarla karşılaştırılması önem arz etmektedir. Yapılan çalışmada müfessirlerin âyette geçen شَأْن (şe’n) ve يوم (yevm) kelimeleri üzerinde durdukları görülmüştür. Bu sebeple bu iki kelimenin Cahiliye şiiirinde ve Kur’ân’daki kullanımları ile lügat alimlerinin kelimelere verdikleri manalar araştırılmıştır. Sonra da müfessirlerin açıklamaları ve delilleri ele alınmıştır. Allah’ın işi anlamındaki şe’n kelimesiyle ilgili sahabe ve tabiînden nakledilen rivâyetler sened ve metin açısından tahlil edilmiştir. Âyetin sebebi nüzulünün Yahudilerle ilişkilendirilmesi analiz edilmiştir. Nakledilen rivâyetlerin ilk dönem müfessirlerince dikkate alındığı fakat sonraki dönem müfessirlerinin âyetin anlamını daha genel manada tefsir ettikleri görülmüştür. Yapılan bu tefsirlerde Allah’ın âlemlerle ilişkisine değinilmiş, O’nun zaman içindeki etkinliği yevm ve şe’n kavramlarına verdikleri anlamlarla ortaya konulmuştur. Müfessirlerin Allah’ın zamanın herhangi bir anında eylemlerinden feragat etmeyeceği, fiillerini hiçbir zaman askıya almayacağına dair delilleri ortaya koydukları görülmüştür. Araştırma sonucunda şe’n kelimesinin Allah’ın bütün fiillerini kapsadığı, Allah’ın aynı anda pek çok eylemi gerçekleştirdiği bilgisine ulaşılmıştır. Yevm kelimesinin de zaman, gün ve an anlamına geldiği, Allah’ın zamanın her anına hükmettiği, dünya ve ahiretteki bütün gün ve anlarda yaratmayı sürdürdüğü ve eylemde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kelâm; Deizm; Allah; Rahmân sûresi; Şe’n; Yevm

Öne Çıkanlar

- Deistler “Tanrı evreni yarattı fakat daha sonra ona herhangi bir müdahalede bulunmadı” tezini ileri sürmektedir.
- MÜFESSİRLERLE GÖRE “ALLAH, HER GÜN BİR İŞTEDİR.” İFADESİ DEİSTLERİN BU TEZİNİ REDDETMEKTEDİR.
- Allah her an sayısız fiili gerçekleştirmektedir.
- Oluş ve bozuluşun olduğu kâinat harika ancak mükemmel değildir.
- Bir sanatkarın sanatını icra etmekten vazgeçmemesi gibi Allah da yaratmaktan vazgeçmez.

Atıf Bilgisi

Yalçın, Selami. “MÜFESSİRLERİN ‘ALLAH HER GÜN BİR İŞTEDİR’ ÂYETİYLE İLGİLİ YORUMLARININ DEİZM BAĞLAMINDA ANALİZİ”. *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 309-335.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565841>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

Analysis of Commentators' Interpretations of the Verse 'Allah is at Work Every Day' in the Context of Deism

Selami Yalçın

0000-0002-9657-9103

Düzce University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Düzce, Türkiye

ror.org/04175wc52

selamiyalcin@duzce.edu.tr

Abstract

Recent observations have indicated an apparent resurgence of deism in the country. This phenomenon prompts the question of whether the Qur'an offers any elaboration on the subject. Some tafsirs have interpreted verse 29 of Surah Rahman "All those in the heavens and the earth are dependent on Him. Day in and day out (moment of every) He has something to bring about." to be a response to deists. Deism posits the doctrine that "God created the universe, yet refrained from subsequent intervention." It is noteworthy that the Jewish tradition also holds the belief that God rests on Saturday. This lends credence to the proposition that Allah rendered many of his actions ineffective following the act of creation. Consequently, it is imperative to undertake a thorough investigation of the tafsirs provided by scholars on the pertinent verse, and to juxtapose these interpretations with the tenets of deism. The investigation revealed that commentators placed significant emphasis on the words شَأْن (sha'n) and يَوْم (yawm) mentioned in the verse. Consequently, the utilization of these two words in the poetry of the Period of Ignorance and the Quran along with the meanings attributed to them by lexicographers were examined. The subsequent discussion focused on the explanations and evidence provided by the commentators. The narrations related to the word "sha'n", meaning the work of Allah, from the companions and the tabiin were analyzed in terms of chain and text. The analysis suggested that the reason for the revelation of the verse might have been associated with the Jews. It has been observed that while the narrations were given due consideration by the early period commentators, subsequent commentators interpreted the verse in a more general sense, thereby limiting its meaning. In these interpretations, Allah's relationship with the universe is highlighted and His activity over time is revealed through the meanings given to the concepts of "yawm" and "sha'n". The commentators have posited evidence that Allah will not relinquish or suspend His actions at any moment in time. The research has revealed that the word sha'n encompasses all the actions of Allah and that Allah performs numerous actions concurrently. The term "yawm" has been identified as a comprehensive expression denoting time, day and moment. This suggests that Allah exercises sovereignty over This suggests that Allah exercises sovereignty over every moment in time, perpetually creates and remains active throughout all periods in this world and the hereafter.

Keywords

Tafsir; Kalam; Deism; Allah; Sha'n; Yawm

Highlights

- Deists posit the thesis that “God created the universe, yet did not subsequently intervene in it.”
- Commentators have posited that the verse “Day in and day out (moment of every) He has something to bring about.” refutes this deists thesis .
- is believed to undertake a multitude of actions at every moment.
- The universe, where creation and corruption, is a constant occurrence, considered awe-inspiring, albeit not flawless.
- Just as an artist does not abandon their artistic pursuit, Allah is believed to continue to create.

Citation

Yalçın, Selami. “Analysis of Commentators’ Interpretations of the Verse ‘Allah is at Work Every Day’ in the Context of Deism”. *Eskiyeni* 56 (March 20245), 309-335.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565841>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	17 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4 Qualified education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İnsanlık tarihi incelendiğinde bazı fikirlerin kimi zamanlarda revaç bulduğu, başka zamanlarda ise etkisini yitirdiği görülmektedir. Deizm, 17-18. Yüzyıllara kıyasla dünyadaki etkisi zayıflamasına rağmen ülkemizde bazen gündeme gelebilmektedir. Konu felsefi ve kelâmî bir boyut taşısaya da Kur'ân'ın deistlerin argümanlarına cevap olacak fikirler barındırdığı bilinmektedir. Bu hususta özellikle Rahmân sûresi 29. âyeti dikkat çekmektedir. İlgili âyete geçmeden önce deizm hakkında kısa bilgiler vermekte ve tarifi ile temel fikirlerine değinmekte fayda bulunmaktadır.

Deizm terimi, Latince deus (tanrı) kelimesine dayanmaktadır. İlk zamanlarda Tanrı'ya duyulan ihtiyacı ifade etmek üzere kullanılmış fakat özellikle 16. Yüzyıldan itibaren dinî çatışmalar, akılla imanı uzlaştırma çabalarında karşılaşılan güçlükler ile akla ve bilime duyulan güven sonucunda deizme, farklı bir anlam yüklenmiştir.¹ Deizm, çoğu zaman ateizmin elaltından bir biçimi, maddecilerin dini safdışı bırakmalarına uygun düşen bir yol olmuştur.² Kavram, Tanrı'ya inanmakla birlikte, belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen, Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren bir öğretiyi ifade etmek için kullanılmıştır.³ Bu anlayıştakilerin bir kısmı, Aydınlanma döneminde muharref Tervât ve İncil'in akılla ve ortaya konulan bilimsel gerçeklerle uyuşmayan kilise öğretisini eleştirerek akıl dinini savunmuş, zamanla işi daha da ileri götürerek vahyi reddetmiş, herhangi bir peygambere ve dine gerek olmadığını, mucizenin de imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴

Deizmin farklı tanımları yapılmıştır. Yayıgın olan tanıma göre deizm, Tanrı'nın evreni yarattığı, fakat bu yaratıştan sonra ona herhangi bir müdahalede bulunmadığı, herhangi bir beşere vahiy göndermediği, ahlâkî ve dinî açıdan doğru bir yaşamı sadece insan aklının sunabileceği inancına denir. Fakat tek bir çeşit deizm tanımı olmadığı gibi tek tip deist de bulunmamaktadır. Zira bu tanımın aksine deistlerin bir kısmı, Tanrı'nın vahiy gönderdiğine, dünya üzerindeki ilâhî kontrolünün bulunduğu, iyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılması için ahiretin var olduğuna inanmaktadır.⁵ Herbert of Chebury (öl. 1624), Charles Blount (öl. 1693), Locke (öl. 1704), Newton (öl. 1727), John Toland (öl. 1772), Voltaire (öl. 1778) ve Rousseau (öl. 1778) gibi bazı düşünürlerin ileri sürdüğü deist fikirlere göre peygamberlere ve dinlere gerek olmamakta, onun yerine "doğal din" düşüncesi savunulmaktadır.⁶ Deizmi savunanların bir kısmı şu temel tezleri ileri sürmüşlerdir:

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 184; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 140-141; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209; M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 1-2.

² İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 100.

³ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 184.

⁴ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 184; Aydın, *Din Felsefesi*, 141; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 209; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 2.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Kitap, 2018), 120; Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 184; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 100; Aydın, *Din Felsefesi*, 141-144; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 209; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 1-2; Furat Akdemir, *Vahyin Allah Tasavvuru* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 107-108; Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 85-87.

⁶ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 184; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 100; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 209; Ernal Okumuş, *Onsekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 14-17, 45; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 79-103.

a. Tanrı, ilk neden olarak evreni varlığa getirmiştir.

b. Tanrı, evreni yarattıktan sonra onu yöneten değişmez yasaları da yaratmıştır ve tıpkı bir saatçinin, saatini imal edip kurduktan sonra saatiyle bir ilişkisinin kalmaması gibi evrene karışmamaktadır.

c. Akıl, vahiyyle uyum içindedir ya da vahiy akla uygun olmalıdır.

d. Dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer verilmemelidir.⁷

Deistlerin ileri sürdüğü bu görüşler Allah'ın daimî bir şekilde faâl olduğunu, sürekli bir şekilde eylemlerde bulunduğunu, evren üzerindeki hakimiyetini her an sürdürdüğünü reddetmekte ve insanoğluna rehberlik edecek şekilde peygamber ve vahiy göndermesini ve onları mucizelerle desteklemesini inkâr etmektedir. Kur'ân'ın Mekkeli müşriklerin, Yahudi ve Hristiyanların yanlış inanç, düşünce ve eylemlerine yönelttiği eleştirilerin veya iddialarına verdiği cevapların benzerinin 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan deistlere yöneltmesi beklenmemekle beraber insanların düşünce dünyasını etkileyen bu akımla ilgili argümanlara sahip olup olmadığı merak konusu olmaktadır.

Ayrıca on dört asır boyunca Kur'ân'ın tefsiriyle meşgul olmuş alimlerin, Allah'ın evrenle ilişkisi konusunda günümüze ışık tutacak ne tür deliller ortaya koyduğunu araştırmak da önem arz etmektedir. İşte bu yüzden bu makalede bazı müfessirlerin deizme bir reddiye olduğunu ifade ettiği,⁸ “Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her gün bir iştedir.”⁹ âyetini derinlemesine tahlil etmek ve müfessirlerin yorumlarını ele alıp analiz etmek amaçlanmıştır.

Yapılan ön araştırmada müfessirlerin âyeti tefsir ederken özellikle شَان (şe'n) ve يوم (yevm) kelimeleri üzerinde durdukları görülmüştür. Bu nedenle makalede konu işlenirken özellikle bu kavramların anlamları araştırılmış ve onların Cahiliye şiirindeki ve Kur'ân'daki kullanımları incelenmiş, lügat alimlerinin onlara verdiği manalar aktarılmıştır. Sonra da tarih sırasına riayet edilerek müfessirlerin bu kavramlara verdiği anlamlar ile âyetle ilgili yorumları incelenmiş, akabinde de yorumların deizmle bağlantısı ele alınmıştır. Şe'n kavramının eylemi ifade etmesi sebebiyle Kur'ân'da bahsi geçen Allah'ın eylemleri ile müfessirlerin bu âyet hakkındaki yorumları arasındaki uyum irdelenmiştir.

Rahmân sûresi 29. âyetle ilgili nakledilen hadisler ile sahabe ve tabiîn sözleri sened ve içerik açısından tahlil edilmiş, rivâyetler Kur'ân bütünlüğü dikkate alınarak analiz edilmiş, onların müfessirlerin yorumları üzerindeki etkileri incelenmiştir. Yevm kelimesinin lügat anlamı araştırılmış, kelimenin Kur'ân'daki kullanımı ile müfessirlerin kelimeye verdikleri anlamlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ulaşılan bilgiler, deistlerin argümanlarıyla karşılaştırılmıştır.

⁷ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 184; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 209; Okumuş, *Onsekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire*, 11; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 8-10; Ergin Ögçem, *Ateizmden Deizme Antony Flew* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 109; Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 86; Emine Köylü, *Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle İki Kavram: Ateizm ve Deizm* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 19-21, 37-38.

⁸ Hayrettin Karaman vd, *Kur'an Yolu ve Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/207; İsmail Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kırık Meâli* (Ankara: Kar Yayınları, 2020), 7/508-509.

⁹ er-Rahmân 55/29.

Özellikle günümüz Türkiye'sinde deizm konusunda birçok akademik çalışma yapılmıştır. Konuyla ilgili kitaplar, kitap bölümleri ve makaleler yayınlanmış;¹⁰ *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* isimli doktora tezinde konunun felsefi arka planı işlenmiş ve deizmin tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem-insan ilişkisi ele alınmış ve İslâm düşüncesi açısından deizmin değerlendirilmesi yapılmıştır.¹¹ *Deizm-Bilim İlişkisi, Kelâm'ın Klasik Çağında Deizm Problemi, Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm, Ahiret Konusu Bağlamında Kelâm Açısından Deizme Bir Eleştiri, Teizm ve Deizm Bağlamında Kötülük Problemi, Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm, Kelâm Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi* isimli yüksek lisans tezleri yazılmıştır.¹²

Yapılan çalışmalar incelendiğinde bu makalede ele alınan Rahmân sûresi 29. âyetle ilgili müfessirlerin görüşlerini ele alan detaylı bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Ancak zaman olgusuyla ilgili Kur'ân'ın kullandığı kelime ve kavramlar hakkında kaynakçada zikredilen bazı çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir. Bu makalenin, ilgili âyetin tefsiri ile müfessirlerin, desitlerin argümanlarına cevap olabilecek bazı görüşlerini ihtiva etmesi açısından bir boşluğu doldurabileceği değerlendirilmiştir.

1. Âyetin Tefsiri Hakkında Nakledilen Rivâyetler ve Tahlilleri

Âyetteki “O, her gün bir iştedir.”¹³ ifadesinin tefsiriyle ilgili kaynaklarda bazı rivâyetler nakledilmektedir. Âyetin manasının doğru anlaşılabilmesi için bunların her birisinin ayrı ayrı ele alınıp tahlil edilmesinde fayda görülmektedir.

a) İbn Mâce (öl. 273/887) ile başka hadis kaynaklarının senediyle Ebü'd-Derdâ'dan (r.a.) naklettiği ve birçok müfessirin referansı olan şu hadis dikkat çekmektedir:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن: 29]، قَالَ: “مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذُنُوبًا، وَيَفْرَجَ كَرْبًا، وَيَرْفَعَ قَوْمًا، وَيُخْفِضَ آخَرِينَ.”

“Resûlullah ‘O, her gün bir iştedir.’ âyeti hakkında buyurdu ki: ‘Günahı bağışması, kederi gidermesi, bir kavmi yüceltmesi, başka birisini alçaltması Allah’ın şa’nındandır.’¹⁴ Buhârî (öl. 256/870) ise Rahmân sûresinin ta’likinde sened yazmadan “وقال أبو الدرداء” (Ebü'd-Derdâ dedi ki) diyerek aynı ifadeyi Ebü'd-Derdâ'nın (r.a.) sözü olarak

¹⁰ Bu çalışmaların bir kısmı kaynakçada mevcuttur.

¹¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 1-524.

¹² Muzaffer Ayvaz *Deizm-Bilim İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Zekiye Öz, *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*, (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Furkan Türkcân, *Kelâm'ın Klasik Çağında Deizm Problemi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Turan Dikel, *Kelâm Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Selma Çubukçu, *Ahiret Konusu Bağlamında Kelâm Açısından Deizme Bir Eleştiri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Nazile Biter, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Yaşar Armağan Er, *Teizm ve Deizm Bağlamında Kötülük Problemi* (İğdır: İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹³ er-Rahmân 55/29.

¹⁴ Muhammed b. Yezid b. Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009/1430), “Mukaddime”, 13; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Ferec ba'de's-şidde* (Mısır: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1988/1408), 25; Ebü Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr/ el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009/1988), 10/39, 73;

aktarmaktadır.¹⁵ Bu rivâyeti tahlil eden İbn Hacer (öl. 852/1449), ifadenin başka kaynaklardaki senedlerini nakletmekte ve senedlerde zayıf kimselerin bulunduğunu belirtmektedir.¹⁶

Rivayeti değerlendiren Şuayb el-Arnaût, İbn Mâce'nin senedinde bulunan râvi Vezîr b. Sabîh hakkında bazı hadisçilerin, "kendisinde bir beis yoktur", "hadisleri uygundur", "sıkadandır" ve "bazen hata yaptı" gibi değerlendirmelerini aktarmaktadır.¹⁷ İbn Hacer ise rivâyetle ilgili "İsnadda meçhul kimseler vardır."¹⁸ demektedir. Bu değerlendirmeler rivâyetin sıhhatine gölge düşürmektedir.

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ve Taberânî (öl. 360/971) de hadisi Ümmü'd-Derdâ tarikiyle Ebü'd-Derdâ'dan nakletmekte ve Taberânî, "Ümmü'd-Derdâ'dan Yunus'tan başkası rivayette bulunmamıştır." demektedir.¹⁹ Taberî (öl. 310/923) ve Taberânî'nin, Münîb'in babası Abdullah b. Münîb'den naklettiği senedle ilgili Taberânî, "teferreda bihi İbrâhim" notunu düşerek sadece bir tek İbrahim'in bu rivâyeti naklettiğini belirtmekte ve her iki rivâyetin senediyle ilgili çekincelerini ortaya koymaktadır.²⁰ Senetlerle ilgili aktarılan bütün bu veriler, bu rivâyetlere temkinle yaklaşmak gerektiğini ifade etmektedir.

b) Başka bir rivâyeti ise Bezzâr (öl. 292/905), İbn Ömer'den nakletmektedir. Buna göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "(Allah) günahı bağışlar, sıkıntıyı giderir, dua edene icabet eder."²¹ Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi bazı müfessirlerin de naklettiği bu rivâyetin²² senedinde bulunan İbn Beylemânî hakkında değerlendirme yapan Tirmizî (öl. 279/892), onun "münkerü'l-hadîs" olduğunu belirtmektedir.²³

c) Abdurrezzâk (öl. 211/826-27) ve başkaları İbn Abbâs'ın (r.a.) şöyle dediğini aktarırlar: "Allah, beyaz yakuttan bir Levh-i Mahfûz yaratmıştır. Onun iki kapağı kırmızı yakuttur. Kalemî nûr, kitabı nûrdur. Her gün üç yüz altmış defa ona bakar. Her bakışında yaratır, rızıklandırır, diriltir, öldürür, yüceltir, zelim kılar ve dilediğini yapar."²⁴ Ahmed b. Hanbel (öl.

¹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tefsîr", 354.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Taghîk'u't-ta'lik*, thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 4/332-333.

¹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, 1/139-140; Emîr Alâuddîn Ali b. Balbân, *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408), 2/464-465.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Muhtasarü Zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr alâ Kutubi's-sünne ve müsnedi Ahmed*, thk. Sabrî b. Abdulhâlik Ebü Zer (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1992/1412), 2/111.

¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3325; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk Ebü Mfuâz Tarık b. İvazullah vd. (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995/1415), 3/278.

²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 6/362; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'an* (Mekke: Dârü't-Terbiyete ve't-Türâs, ts.), 23/40.

²¹ Ebü Bekr Ahmed el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 12/314.

²² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğ'i'n-nihâye* (Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, Camiatü's-Şârîka, 2008/1429), 11/7224; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 17/166; Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhu ve beyânuhu* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 2009/1430), 9/409.

²³ Ebü İsâ Muhammed et-Tirmizî, *İlelüt-Tirmizî el-kebîr*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1409), 396.

²⁴ Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, 3/267; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 23/40; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2002), 25/328; el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dârü Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997/1417), 4/335,

241/855) ve başkalarına göre bu rivâyetin senedinde bulunan Ebû Hamza es-Semâli zayıf bir râvidir.²⁵ Görüldüğü gibi nakledilen bu rivayetlerin senedlerinde sıhhat sorunu vardır.

d) Allah'ın şe'ni (işi) hakkında Sa'îd b. Mansûr (öl. 227/842) tabîinden olan 'Ubeyd b. 'Umeyr el-Leysî'nin (öl. 73/692) "esiri serbest bırakması, hastaya şifa vermesi, yolcuya eşlik etmesi" manasını verdiğini; tebeû't-tâbiîinden olan Ebû Şihâb'ın (öl. 172/788), "hastayı iyileştirmesi", Ebû Muâviye'nin (öl. 194/810) "hastayı iyileştirmesi, dua edenin duasını kabul etmesi ve isteyene vermesi" anlamını verdiğini aktarmaktadır.²⁶ İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) de 'Ubeyd b. 'Umeyr'in "esiri serbest bırakması, dua edenin duasını kabul etmesi, hastayı iyileştirmesi ve isteyene vermesi" anlamını verdiğini nakletmektedir.²⁷

Yapılan bu açıklamaların Resûlullah'a veya sahabeye isnadının bulunmadığı görülmektedir. Bu yorumların dayanağının yukarıda nakledilen rivâyetler olması muhtemeldir.

Allah'ın fiillerinin sadece bir kısmını dile getiren rivâyetler ve açıklamalar içerik olarak bazı sorunlar barındırmaktadır. Zira yüce Allah'ın bu rivayetlerde belirtilenlerden başka da bir çok fiili bulunmaktadır. Mesela Kur'ân, Allah'ın yaratma,²⁸ öldürme,²⁹ diriltme,³⁰ rızıklandırma,³¹ tövbeleri kabul etme,³² günahları bağışlama,³³ peygamber gönderme,³⁴ vahyetme,³⁵ hidayete erdirmeye³⁶ ve kullarına yardım etme³⁷ gibi pek çok fiilinden bahsetmektedir. Bu nedenle âyette belirtilen Allah'ın işinin, yukarıdaki rivâyetlerde ifade edilen eylemlerle sınırlandırılmaması, Allah'ın diğer fiillerini de kapsayacak bir genişlikte izah edilmesi daha uygun görünmektedir.

2. "شأن" (Şe'n) Kelimesinin Anlamı

Kelimenin manasını ortaya çıkarabilmek için onun Cahiliye şiirinde ve Kur'ân'da kullanıldığı anlamları öncelikle izah etmekte fayda bulunmaktadır.

2.1. Kelimenin Câhiliye Şiiri ile Kur'ân'daki Kullanımı

شأن lafzı Cahiliye şiirinde ve Kur'ân'da nadir geçmektedir. Cahiliye dönemindeki şairlerden Amr b. Kamîe (öl. HÖ 85-180/448-540) ve Selâme b. Cendel (öl. HÖ 23/600) divanlarında kelimeyi, kafatasındaki kemik eklemlerinin çizgisi;³⁸ Hâris b. Hillize (öl. HÖ

7/446; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Keşir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 7/496.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-'İlal ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001/1422), 3/80; Sa'lebî, *el-Keşf*, 25/328.

²⁶ Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd (Riyad: Dârü'l-Alûke li'n-Neşr, 1433/2012), 7/507-509.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır (Riyad: Dârü Kunuzi İşbiyâ li'n-Neşr, 1436/2015), 19/477.

²⁸ Âl-i İmrân 3/47; el-İsrâ 17/99; en-Nûr 24/45.

²⁹ el-Bakara 2/28, 258; Âl-i İmrân 3/156.

³⁰ el-Bakara 2/73; el-Hac 22/6.

³¹ el-Bakara 2/212; Âl-i İmrân 3/37; Yûnus 10/31; el-Hac 22/58.

³² Âl-i İmrân 3/128; en-Nisâ 4/17.

³³ el-Bakara 2/284; Âl-i İmrân 3/31, 129, 135.

³⁴ el-Bakara 2/119, 151; en-Nisâ 4/64, 79, 80.

³⁵ en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/111; el-A'râf 7/117; eş-Şûrâ 46/3.

³⁶ el-Bakara 2/26,142, 213.

³⁷ et-Tevbe 9/14; el-Hac 22/40.

³⁸ Amr b. Kamîe, *Divân*, thk. Halil İbrahim el-'Atiyye (Beyrut: Dârü Sadır, 1994), 60; Selâme b. Cendel, *Divân*, thk. Fahrudin Kabâve (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 180-181.

50/570) ise durum anlamında kullanmıştır.³⁹ Hicretten sonra ise Cerîr (öl. 110/728) kelimeyi kafatasındaki eklem ile hâl, durum anlamında kullanmıştır.⁴⁰

Şe'n kelimesinin Kur'ân'daki kullanımı nadirdir. Rahmân sûresindeki bu âyet dışında iki yerde geçmektedir. Yûnus sûresindeki âyetin meâli şöyledir: "Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'ân'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, o işe daldığınız zaman biz mutlaka üstünüzde şahidizdir."⁴¹ Bu âyette de kelime iş, durum anlamında kullanılmıştır.⁴²

Diğer âyetin meâli ise şöyledir: "O gün, herkesin kendine yetip artacak bir işi vardır."⁴³ Bu âyetle ilgili Hz. Aişe'den şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: "Resulullah (s.a.v.), 'İnsanlar mahşer yerinde yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak toplanacaktır.' buyunca ben, 'Ya Resulallah! Erkekler ve kadınlar birbirlerine (avret yerlerine) bakarlar!' dedim. Resulullah, 'Durum, onların bunu düşüncelerinden çok şiddetli ve çetindir.' buyurdu.⁴⁴ Sonra da 'O gün herkesin kendine yetip artacak bir işi vardır.'⁴⁵ âyetini okudu."⁴⁶ Begavî (öl. 516/1122), İbn Atiyye (öl. 541/1147), Kurtubî ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi bazı müfessirler bu âyetteki kelimeye "iş, durum, kişiyi başka şeylerden meşgul eden iş, kişiyi başkasının durumuyla ilgilenmekten alıkoyan iş" anlamını vermişlerdir.⁴⁷

Lügat alimlerinden Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Cevherî (öl. 400/1009), İsfahânî (öl. 502/1108) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) شَأْنْ kelimesinin, hâl, durum, iş ve kafatasında bulunan dört kemik parçasının arasındaki eklem çizgisi, manasına geldiğini yazmışlardır.⁴⁸

Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi kelime kafa tasındaki eklem çizgisi anlamında somut bir şey ile hâl, durum manasındaki soyut durumları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Âyetler ile hadislerde ise kelime, kişi veya toplumun hâlini, eylemini ve durumunu ifade etmektedir.

Kur'ân'da, "şe'n" ile yakın anlama gelen ve çoğulu "umûr" olan "emr" (الأمر) kelimesi de "hâl, durum, iş ve olay" anlamında⁴⁹ müfred ve cemi sigaylarıyla sıkça geçmektedir.⁵⁰ Kelime, Allah'ın işi, Allah'ın bir şeyi ilk olarak yapması, örneksiz olarak yaratması gibi manalarda kullanılmaktadır. Bazı âyetlerde Allah'ın bir işi yapmasının pek kolay olduğu,

³⁹ Hâris b. Hillize, *Divan*, thk. Mervân el-'Atiyye (Dımaşk:Dârü'l-İmâm en-Nevevî, 1415/1994),153.

⁴⁰ Cerîr, *Divan*, thk. Numân Muhammed Emîn Tâhâ (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 1/113, 195, 218, 470; 2/765, 847.

⁴¹ Yûnus 10/61.

⁴² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15/114; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/57-58; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 4/139; Ebû Kâsım el-Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve 'acâbü't-te'vil* (Beirut: Dârü'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 2/1310.

⁴³ Abese 80/37.

⁴⁴ Buhârî, "Rikâk" 45; Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Cennet" 14.

⁴⁵ Abese 80/37.

⁴⁶ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975), "Tefsîr", 73.

⁴⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/340; Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr*, 2/1310; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 5/229; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/356; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414), 5/164.

⁴⁸ Halil b. Ahmed, *el-'Ayn*, "şe'n", thk. Mehdi el-Mahzûmî vd. (Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 6/287; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâci'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, "şe'n" (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/2142; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, "şe'n" (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 470; Cemaluddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "şe'n" (Beirut: Dârü Sadare, 1414), 13/230.

⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, "emr", 2/580-582; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "emr", 4/27; İsfahânî, *el-Müfredât*, "emr", 88-90.

⁵⁰ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehrez li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 76-79.

bir şeyi yaratmaya karar verdiğinde bir emir vermekle, istediği o şeyi hemen yaratma kudretine sahip olduğu haber verilmektedir.⁵¹ Bazı âyetlerde Allah'ın sürekli bir şekilde yaratmakta olduğu ve farklı eylemlerde bulunduğu şöyle haber verilmektedir:

“Sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra kan pıhtısından yaratan; sonra ergenlik çağına ulaşmanız, sonra da yaşlanmanız için sizi bebek olarak dünyaya çıkaran O'dur. Kiminiz daha önce öldürülür, kiminiz de belirtilmiş bir süreye ulaşırsınız. Belki artık düşünürsünüz. Dirilten, öldüren O'dur. Bir şeye karar verirse "ol" der, o da olur.”⁵²

Bu âyetler, insanın yaratılmasının, her bir ferdin anne rahminde oluşmaya başlamasından ölümüne kadar geçen sürede geçirdiği merhalelerin, hayatın ve ölümün Allah'ın eylemleri olduğunu bildirmektedir. Biyolojik yasalarla yürütülen bütün bu aşamaların, yasaları yaratan Allah'ın takdiri, yaratması ve süreçteki bütün merhaleleri yönetmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Başka âyetlerde aynı kelime ile Allah'ın, gökleri ve yeri yaratan, evrendeki bütün işleri düzenleyen, her biri belli bir süreye kadar yörüngelerinde hareket edecek olan Güneş'i ve Ay'ı buyruğu altına alan, gökten ve yerden rızık veren, canlılara kulak ve göz bahşeden, diriye ölüden ve ölüyü de diriden çıkaran olduğu haber verilmektedir.⁵³

2.2. Rahmân Sûresi 29. Âyetteki Şe'n Kelimesinin Anlamıyla İlgili Müfessirlerin Yorumları

Müfessirler kavramın geçtiği Rahmân sûresi 29. âyetle ilgili birbirine yakın bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Kronolojik bir sıralamayla bu görüşleri şöyle aktarmak mümkündür:

Mücâhid (öl. 103/721), “(Allah) duaya icabet eder, sıkıntıyı giderir, darda kalana icabet eder ve günahı affeder.” demektedir.⁵⁴ Mukâtil'e (öl. 150/767) göre şe'n ise Allah'ın azap etme, şiddete maruz bırakma, rahmet etme, cömertlikte bulunma, rızık verme, hayat bağışlama veya öldürme türünde mahlukatıyla yapmayı dilediği konuşmalarıdır. Kim ölürse Allah, onun adını Levh-i Mahfûz'dan silmektedir.⁵⁵ Ayrıca Mukâtil ve bazı müfessirler âyetin nüzüluyla ilgili, “Yahudilerin, ‘Allah cumartesi günü hüküm vermez.’ demeleri üzerine bu âyet nazil oldu.” demektedir.⁵⁶ Yahudilerin iddia ettiği husus Tevrât'ta şöyle ifade edilmektedir:

“Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsadı.”⁵⁷ “Çünkü ben Rab, gökleri ve yeri altı günde yarattım ve yedinci gün işe son verip dinlendim.”⁵⁸

⁵¹ el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Gâfir 40/68.

⁵² Gâfir 40/67-68.

⁵³ Yûnus 10/3, 31; er-Ra'd 13/2; er-Rûm 30/25; es-Secde 32/4-5.

⁵⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 638.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423), 4/198-199.

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîrü'l-Mukâtil*, 4/198; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/473; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-ulûm (Şâmîle)*, 3/382; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/446; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/210-211; Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 9/409.

⁵⁷ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yar. 2:1-3.

⁵⁸ Çık. 31:17.

Mukâtil ile bazı müfessirler âyetin sebab-i nüzulü için bunu söylerken, sahabe ve tâbiîn'in kavramı kullanmasına uygun olarak âyetin nüzul zamanını değil,⁵⁹ âyetin içerdiği hükmü ve hedef aldığı düşünceyi kast etmektedirler. Zira Mukâtil ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) ifade ettiği gibi Rahmân sûresi Mekki'dir.⁶⁰ Nitekim Tirmizî (öl. 279/892), Resulullah'ın cinlerle görüştüğünde Rahmân sûresini onlara okuduğunu nakletmekte, Elbânî de ilgili rivâyeti hasen olarak nitelemektedir.⁶¹ Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî, Resulullah'ın cinlerle bu görüşmesinin Mekke'de gerçekleştiğini aktarmaktadır.⁶² Bu durumda âyetin Yahudilerin bu anlayışına da reddiye anlamı taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca nüzul sebebi Yahudiler olsa bile sebab-i nüzul ile ilgili "sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar olunur."⁶³ temel kuralı dikkate alındığında âyetin bütün insanlara hitap ederek Allah'ın her an eylemde olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler değerlendirildiğinde nübüvvetin ilk yıllarında nâzil olan bu âyetin, müşriklerin yanlış düşüncelerini reddetmeyi ve müminlere bir akide inşa etmeyi amaçladığı, bununla birlikte Müslümanların henüz fiili bir temaslarının bulunmadığı Yahudileri de hedef aldığı görülmektedir.

Abdurrezâk ve Begavî kavramı, "Allah dua edene icabet eder, isteyene verir, dara düşenin darlığını giderir, bazı kavimlerin tevbesini kabul eder, bazılarını bağışlar, yaratır, rızıklandırır, öldürür, diriltir, yükseltir, alçaltır ve dilediğini yapar." şeklinde açıklamaktadır.⁶⁴ Taberî, Mücâhid'den, "dua edene icabet eder, isteyene verir, dara düşenin darlığını giderir, hastaya şifa verir, tevbe edenin tevbesini kabul eder, günahı bağışlar"; Katâde'den, "mahlûkatı yaratır, öleceği öldürür ve yeni şeyler yapar." görüşünü aktarmaktadır.⁶⁵ Bu açıklamalara bakıldığında bu müfessirlerin âyeti tefsir ederken Allah'ın işlerinden sadece bazılarını zikrettikleri görülmektedir.

Taberî, "Allah her gün kullarının rızık, ölüm ve hayat konusundaki isteklerini karşılama işindedir. O, sıkıntıda olanların sıkıntısını gidermek, kimilerini yükseltmek, kimilerini alçaltmak gibi kulların çeşitli işlerini yapmaktadır." demektedir.⁶⁶

Mâtürîdî (öl. 333/944) âyeti bir bütün olarak şöyle tefsir etmektedir:

"Allah Teâlâ, yer ve gök ehlinin, yaratılanlardan ümitlerini kestikleri zaman kendisine yalvarıp feryat ettiklerini haber vermektedir. Bütün yaratılanların, her türlü durumlarında yalvardıkları kapının kendi kapısı olduğunu, rızık ve kurtuluşu kendisinden istediklerini söylemektedir. Bu hususu bazı âyetlerde meâlen şöyle dile getirmektedir: 'De ki: Karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) sizi kim kurtarır ki?'⁶⁷ 'İnsanın

⁵⁹ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1394/1974), 1/116.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsîrü'l-Mukâtil*, 4/195; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/44.

⁶¹ Tirmizî, "Tefsîr" 56.

⁶² Müslim, "Salât" 33; Tirmizî, "Tefsîr" 47.

⁶³ Râzî, *Mefâtih*, 3/496, 503, 569, 576; 5/206; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/496; İbn Hacer el-Askalânî, *el-'İcâb fi beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (Yer: Dârü İbni'l-Cevzî, ts.), 1/174, 175; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/110-113.

⁶⁴ Abdurrezâk b. Hemmâm, *et-Tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 3/267; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/446;

⁶⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 23/39.

⁶⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 23/39.

⁶⁷ el-En'âm, 6/63.

başına bir sıkıntı gelince, Rabbine yönelerek O'na yalvarır.⁶⁸ ‘Denizde başımıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider.’⁶⁹ Cenâb-ı Hak şunu söylemektedir: O'nun yaratması ve işi bâkidir, daimîdir, ebedîdir, yaratılanların yok olup gitmeleri ile O'nun yaratmasında ve işinde ne noksanlık olur ve ne de hükümranlığında ve mülkünde zayıflık olur. Aksine O'nun, yaratılanların yok olup gitmeleri durumundaki yaratması ve işi, onların ayakta oldukları hâldeki ile aynıdır. Bu âyeti bazı müfessirlerin söyledikleri gibi tefsir etmek de mümkündür. Buna göre Yahudiler şöyle dediler: ‘Allah Teâlâ cumartesi günü istirahate çekildi. O gün hiçbir karar ve hüküm vermez, emretmez ve hiçbir iş yapmaz.’ İşte bunun üzerine, ‘O her an yaratma hâlinindedir’ meâlindeki âyet geldi. Yani Allah her an yaratmakta, yok etmekte, diriltmekte ve öldürmektedir. Bu meselenin aslı şudur: Allah Teâlâ herhangi bir nitelikle nitelendiğinde onunla ezeli olarak nitelenmesi gerekir. Buna göre ‘O, her an yaratma hâlinindedir’ meâlindeki âyette Allah, yaratmanın ezelde olduğu vehmine düşmemeleri için günü ve zamanı belirtmektedir.’⁷⁰

Bu açıklamalarında Mâtürîdî'nin kavramın anlamını geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Özellikle, “O'nun yaratması ve işi bâkidir, daimîdir, ebedîdir, yaratılanların yok olup gitmeleri ile O'nun yaratmasında ve işinde ne noksanlık olur ve ne de hükümranlığında ve mülkünde zayıflık olur.” ifadeleri Allah'ın her an işinin olduğunu ve sürekli yaratma hâlinde bulunduğunu, kâinat yok olsa bile Allah'ın işinin devam edeceğini belirtmektedir. Bu izahın Kur'an'da haber verilen Allah'ın geniş çerçevedeki işlerini ve fiillerini kapsadığı ve umum ifade ettiği görülmektedir. Müfessirin, “Allah Teâlâ herhangi bir nitelikle nitelendiğinde onunla ezeli olarak nitelenmesi gerekir. Buna göre ‘O, her an yaratma hâlinindedir’ meâlindeki âyette Allah, yaratmanın ezelde olduğu vehmine düşmemeleri için günü ve zamanı belirtmektedir.” sözleri, Allah'ın işinin, bütün zamanları kapsadığını ve herhangi bir zamanla sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir.

Müfessirin bu yorumları, deistlerin bazı iddialarını çürütmektedir. Zira ezelde konuşma niteliğine sahip olan Tanrı, nasıl daha sonra lâl, görme sıfatına sahip olan Tanrı nasıl daha sonra kör, alim olan Tanrı nasıl daha sonra cahil olamayacaksa, yaratan Tanrı da yaratma vasfını yitirmez, bu fiilinden soyutlanmaz, tatile veya inzivaya çekilmez. Aynı şekilde irade sıfatını da terk edemez. Çünkü ezeldeki bir zamanda dileyip evreni yarattıktan sonra iradesini kullanmaması, iradesiz ve arzusuz öylece âtil beklemesi akla uygun düşmemektedir. Ayrıca zamanın birinde yaratan Tanrı'nın, yaratma eylemini sürdürmemesi için onu icbar eden bir sebep veya kimse de olamayacağına göre neden iş yapma ve yaratma eylemini terk etsin? Eğer “Tanrı mükemmel bir evren yarattı, ona müdahaleye gerek kalmadı.” denilecekse insanlık tarihine bakıldığında tarihi sürecin mükemmellik taşımadığı, insanların pek çok doğal felakete maruz kaldığı görülmektedir. Bunların da insanlığa mutluluk değil acı ve ızdırap tattırdığı ortadayken hangi mükemmellikten söz edilebilir?

Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) ise kavramla ilgili, “Allah her günde yükseltir, alçaltır, diriltir, öldürür, verir ve engeller.” demektedir. Yahudilerin “cumartesi dinlendi”

⁶⁸ ez-Zümer, 39/8.

⁶⁹ el-İsrâ, 17/67.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 14/295-296.

iddiasını reddederek her gün hüküm vereceğini belirtmektedir.⁷¹ İbn Ebî Zemenîn (öl. 399/1008) kavramla ilgili, “Allah her gün, öldürür, doğacak olanı canlandırır, dua edene icabet eder, isteyene verir, hastaya şifa bahşeder, darda kalanın darlığını giderir. Allah’ın işleri sayılamayacak kadar çoktur. O, her günde o gün olacağını takdir ettiklerini gerçekleştirir.”⁷² açıklamasını yapmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib kavramı, “O, mahlûkatının işlerindedir, onların yararına olan şeyleri yapar ve işlerini düzenler; hiçbir iş O’nu başka bir işten alıkoymaz.” şeklinde açıklamaktadır.⁷³ Bu iki müfessir, mahlukatın ihtiyaçları oranında Allah’ın işleri olduğunu belirterek Kur’ân’ın bütünlüğüne uygun bir izah yapmıştır. Allah’ın her an işi olduğunu, her an bir şeyler yaptığını ve bir fiili yaparken de bu fiilin O’nu başka fiilleri yapmaktan alıkoymadığını, bir eylemin O’nu meşgul ederek başka şeyler yapmasına mâni olmadığını belirtmişlerdir.

Görüşleri aktarılan bütün bu müfessirler, yazdıkları açıklamalarıyla kendi zamanlarındaki mu’tezileye mensup bazı alimler ile kimi filozofların, Allah’ın fiilleri ve nübüvet hakkında ileri sürdüğü bir takım iddialara cevap vermişlerdir.⁷⁴ Ayrıca da henüz bir akım olmayan deist fikirlere set çekmişlerdir.

İşârî müfessirlerden olan Kuşeyrî (öl. 465/1072) de şöyle demektedir:

“Allah’ın işi, hayat verme, öldürme, bir kavme nimetlerini kısıma, başkasına yayma gibi mahlûkatıyla ilgili eylemleri ve mahlûkatın niteliklerindeki değişmeler üzerindeki icraatlarıdır. Âyet, Yahudilerin Allah cumartesi günü dinleniyor ve hiçbir şey yapmıyor, iddialarını reddetmekte ve Allah’ın her gün bir işte olduğunu haber vermektedir. Eğer âlem bir an Allah’ın korumasının dışına çıksa âlemin varlığı sona erer ve yok olur. Allah’ın işi, günahları bağışlamak, ayıpları örtmek, sıkıntılarını gidermek, kalpleri güzelleştirmek, bir kulu uzaklaştırmak, başka bir kulu yakınlaştırmak gibi fiillerle ilgilidir. O’nun her saat kullarına yaptığı yeni iyilikleri, kendisinden uzak olanlardan gizledikleri vardır. Allah her gün örtülü olanları açığa çıkartma, açıkta olanları gizleme, uzakta olanı getirme, huzurda olanı uzaklaştırma işindedir.”⁷⁵

Müfessirin kelimenin anlamını, bütün fiillerini kapsayacak şekilde Allah’ın işleri, anlamında açıkladığı görülmektedir. Ayrıca Allah’ın işinin zamanla sona ermeyeceğini veya kesintiye uğramayacağını, O’nun her gün ve her an bir eylemde olduğunu belirtmektedir.

Mâverdî (öl. 450/1058) bazı alimlerden, “Allah’ın işi mahlûkatın durumlarında oluşturduğu değişmeler ve onların işlerindeki farklılaşmalardır. Allah’ın işi, dua edene icabet etmek, isteyene vermek, darda olanın darlığını gidermek, bir kavmin tevbesini kabul etmek ve başka bir kavmi bağışlamak, köle azat etmek, arzuyla isteyene vermek, zorbalık yapmayı mahrum etmektir.”⁷⁶ gibi görüşler nakletmektedir. Begavî, “Allah’ın işi her gün ve gece üç ordu çıkarmasıdır. Bir ordu babaların sulbundan annelerin rahmine, bir ordu annelerin rahminden dünyaya, bir ordu da dünyadan kabre hareket eder. Sonra

⁷¹ Semerkandî, *Bahri’l-‘ulûm*, 3/382.

⁷² İbn Ebû Zemenîn, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azîz* (Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2002), 4/330.

⁷³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 11/7224.

⁷⁴ bk. Türkcan, *Kelâm’ın Klasik Çağında Deizm Problemi*, 25-73; Dikel, *Kelâm Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*, 48-134.

⁷⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-‘Ämmeti li’l-Kitâb, ts.), 3/508-509.

⁷⁶ Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beirut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 5/433.

bunların hepsi Allah'a döner... Her gün Allah'tan kuluna yeni bir iyilik vardır... Bir iş, Allah'ı başka bir işten alıkoymaz.”;⁷⁷ Nesefî (öl. 537/1142), “Allah her gün yaratır, öldürür ve yeniden diriltir; açıcı doyurur, köleyi özgürleştirir, dua edene icabet eder, doğacak olanı doğurtur ve var olanı yok eder... O günde mahlukatı hakkındaki takdirini icra eder, fakiri zenginleştirir, zengini fakirleştirir, bir dertle müptela olana afiyet verir, afiyette olanı musibetle imtihan eder ve mahlukatı hakkında dilediğini yapar.”⁷⁸ demektedirler. Bütün bu ifadelerden onların kavramla, Allah'ın her an pek çok önemli işler yaptığını; fiillerinin, kulların ihtiyaçları doğrultusunda çok geniş alanı kapsadığını dile getirdikleri anlaşılmaktadır.

Zemahşerî (öl. 538/1144), “Göklerde ve yerde olanların hepsi ona muhtaçtır. Göktekiler dinleriyle, yerdekiler ise dinleri ve dünyalarıyla ilgili hususları Allah'a sorar... O, her an ve vakit işlerle ilgili bir şeyler konuşur, hâlleri yeniler.” dedikten sonra İbn Mâce'nin rivâyetini nakletmektedir.⁷⁹ Zemahşerî Allah'ın işinin ise geceyi gündüze, gündüzü geceye katması, ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarması, hastayı iyileştirmesi, iyiyi hasta etmesi, belaya uğrayanı afiyete çıkarması, afiyettekine bela vermesi, zelili üstün kılması, üstün olanı zelil kılması, zengini fakir ve fakiri zengin etmesi olduğunu belirtmektedir.⁸⁰ İbn Cevzî (öl. 597/1201), “Allah, öldürme-diriltme, yüceltme-alçaltma, hastaya şifa verme, isteyene verme gibi fiilleriyle her gün bir iş yapmaktadır.” demektedir.⁸¹ Bu iki müfessir de Allah'ın işinin hayatın her alanını kapsadığını, O'nun her an eylemler icra ettiğini dile getirmişlerdir.

Râzî (öl. 606/1210), “Kader kalemi, her gün ve her an olacak şeyleri yazıp bitirdi. Dolayısıyla her şeyin vakti gelince, Hak Teâlâ'nın iradesi, o fiile o vakitte taalluk ediyor. Böylece de o fiil o vakitte, meydana geliyor... Allah Teâlâ, aynı anda pek çok nesnelere yaratır ve o nesnelere, bu yaratma zamanının dışında, çeşitli sıfatlar da yaratabilir... “Her zaman”, diğer zamanlardan başkadır.”⁸² diyerek Allah'ın iradesinin her an karar verdiğini ve bu kararların vakti geldiğinde de Allah tarafından fiilin meydana gelmesi için eyleme döküldüğünü, Allah'ın aynı anda pek çok eylemde bulunduğunu belirtmekte ve her zamanın ayrı bir zaman dilimi olduğunu ve ona göre de içinde şeylerin yaratıldığını dile getirmektedir.

İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), Allah'ın işinin de mahlukatında meydana getirdiği her türlü değişim olabileceğini, Lokmân sûresi 28. âyeti şahit göstererek bir şeyle uğraşmasının O'nu başka bir şeyden alıkoymayacağını söylemektedir.⁸³ Kurtubî, Allah'ın işinin, diriyi öldürmek, ölüyü diriltmek, düşük konumdakini yüceltmek, üstün olanı alçaltmak, rızık vermek ve rızıkı engellemek şeklinde tecelli ettiğini belirtmektedir.⁸⁴

⁷⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/446-447.

⁷⁸ Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019/1440), 14/196-197.

⁷⁹ Sa'lebi, *el-Keşf*, 25/330-331; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'Arabî, 1987), 4/447; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/446.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/447-448. Benzer ifadeler için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 29/358; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/167.

⁸¹ İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 4/210-211; Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 9/409.

⁸² Râzî, *Mefâtih*, 29/358-359.

⁸³ İzz b. Abdisselâm, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/266.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/166-167.

Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Neseî (öl. 710/1310), Allah'ın her vakit bazı şahısları yarattığını ve kaderde planladığı durumları meydana getirdiğini söylemektedir.⁸⁵ Şevkânî ise Allah'ın işini, yerdeki ve göklerdeki kullarının isteklerini, ihtiyaçlarının ve amaçlarının farklılığını gözeterek vermesi olarak izah etmektedir.⁸⁶ İbn Âşûr (öl. 1973) şe'nin, önemli işi ve önemli durumu ifade ettiğini, yerde ve göklerde yaratılan ve yapılan önemli her şeyi kapsadığını, Allah'ın kudretinin her an meydana getirdiği işlere etki ettiğini, tekvinî emrinin ise her an meydana getirmeye ve yok etmeye ferman buyurduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Bu müfessirlerin Allah'ın, varlıkların ihtiyaçlarını gözeterek kendi iradesine uygun bir şekilde her an yaratmakta olduğunu ve pek çok eylemi gerçekleştirdiğini ifade ettikleri görülmektedir. Her birisinin Allah'ın fillerinden bazılarını zikrederek Allah'ın her an sayısız fillerde bulunmakta olduğunu dile getirdiği, âyetin anlamını ezelde takdir edilen şeylerin, zamanlarına sevk edilmesi ve zamanı gelince de yaratılması şeklinde açıkladığı anlaşılmaktadır.⁸⁸ Onların yaptıkları yorumlarla evrendeki ve dünyadaki varlıkların sürekli ihtiyaç hâlinde olduklarını, Yüce Allah'ın da hem kendi iradesi ve kararları gereği hem varlıkların ihtiyaçlarını karşılamak üzere kesintisiz olarak her an pek çok eylemi icra ettiğini dile getirdikleri görülmektedir.

Müfessirlerin bu yorumlarından evrendekilerin aciz ve muhtaç varlıklar olduğunu düşündükleri, dolayısıyla da acizyetlerin yaşandığı bu evrenin deistlerin iddia ettiği gibi kusursuz olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hakikatte de Allah harika bir evren yaratmıştır, ancak Allah, kemâl sıfatına sahip olsa da mükemmel bir evren yaratmamıştır. Mükemmellik belki cennette olabilecektir. Zira oluş ve bozulmuş hâlinde olan bir evrende, insanların her an doğup öldüğü, sevinip üzüldüğü ve bunlarla imtihana tabi tutulduğu bu dünyada kemâl hâli ve kusursuzluk olamaz. Nitekim göklerde karadelikler galaksileri yutmakta, dünyada doğa kanunları sebebiyle büyük acılar tattıran felaketler yaşanabilmekte veya bazen insan eliyle, ozon tabakasının delinmesi gibi tahribatlar meydana gelebilmektedir. Bu yüzden evrendeki düzenin sürebilmesi ve gerektiğinde onarması veya müdahale edebilmesi için Tanrı'nın bizzat kendisinin koymuş olduğu nizamı denetlemesi ve bu nizama yerleştirdiği kanunları gözetlemesi gerekmektedir.⁸⁹

Diğer bir husus da şudur: Ölümün var olduğu bir dünya nasıl mükemmel olabilir ki? Bugün sadece dünyada canlıların ölmediği, zerreten küreye kadar her şeyin sonlu olduğu, galaksilerin ömrünün sona erdiği, atomun parçalanarak yok olduğu bilinmektedir. Bu oluş ve bozulmaların, doğum, diriliş ve ölümlerin olduğu bu evrenin mükemmel ve kusursuz olduğunu savunmak vakiya uygun düşmemektedir. Özellikle akıl, irade ve güç sahibi olarak yaratılmış olan insanın hırsına kapılarak cinayetler işleyebilmesi, kötülükler yapabilmesi ve bunlardan insanların büyük acılar çekmesi dünya hayatının kusursuz bir mükemmellikte olmadığını ortaya koymaktadır.

⁸⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 5/172; Neseî, *Medârik*, 3/413.

⁸⁶ Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 5/164.

⁸⁷ Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 11/212, 27/255-256.

⁸⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, 25/161, 329; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 7/447; İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, 5/229; Râzî, *Mefâtiḥ*, 29/357.

⁸⁹ Dikel, *Kelâm Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*, 31.

Ayrıca dünyadaki kozmik yapı ve sosyal düzen insanların eylemleriyle bozulabiliyorsa Tanrı'nın, insanlara onu düzgün kullanmaları ve tahrip olmasına yol açabilecek davranışlardan sakınmaları için bilgilendirmede ve uyarıda bulunması da zaruret arz etmektedir. Bu da O'nun evreni yarattıktan sonra insanoğlula bir şekilde iletişime geçmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu zaruretin gereği olarak Hz. Âdem ile Havvâ'yı cennetten çıkarırken yüce Allah'ın onlara seslendiği şöyle haber verilmektedir: "Dedik ki: Hepiniz inin oradan. Tarafımdan size bir yol gösteren gelecektir. Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir."⁹⁰ Âyet, yeryüzüne inen insanoğlula ihtiyaç duyacağı rehberliğin Allah tarafından yapılacağını bildirmektedir. Nitekim, bu sözünün bir gereği olarak da Allah'ın hidayet ve rehberlik kaynağı olarak Tevrât'ı, İncil'i ve Kur'ân'ı insanoğlula gönderdiğini Kur'ân'da haber vermektedir.⁹¹ Tevrât, İncil ve Kur'ân incelendiğinde bu bilgilendirme sürecinin ilk insan olan Hz. Âdem'den başladığı ve Hz. Muhammed'e kadar sürdüğü görülmektedir.

Sonuç olarak ihtiyaçlı bir şekilde yaratılmış olan canlıların sayısız isteklerini karşılamak, kusurlu olarak yaratılan evrendeki tahribatları onarmak, hırslarına yenilerek yoldan çıkan toplumlara yol gösterip yanlışlarını önlemek, dara düşmüşlerin imdadına yetişmek için Allah, her an pek çok eylemde bulunmaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğunun da ifade ettiği gibi âyette belirtilen Allah'ın işi, hayatın her alanını kapsamakta, canlı ve cansız bütün varlıkların her türlü eylemini kuşatmaktadır. Ve Allah, bütün bunlardan bağımsız olarak da dilediğinde dilediği eylemi yapmaktadır.

3. Yevm Kelimesinin Anlamı ve Kur'ân'daki Kullanımı

Lügat alimleri yevm kelimesini, güneşin doğuşundan batışına kadar olan müddet olarak tarif etmektedir. Çoğulu eyyâm'dır.⁹² Kelimenin zamanın herhangi bir dilimi için de kullanılabilirdiği belirtilmektedir.⁹³ Kur'ân'da yevm kelimesi müfred ve cemi siygalarıyla zaman,⁹⁴ dünyadaki herhangi bir gün,⁹⁵ cuma günü,⁹⁶ cumartesi günü,⁹⁷ kıyamet günü, sûra üflendiği gün,⁹⁸ hesap günü,⁹⁹ ahiretteki herhangi bir gün¹⁰⁰ anlamlarında kullanılmaktadır. Kıyamet ve ahiret gününü ifade eden âyetler aynı zamanda bir süreci de ifade etmektedir. Ayrıca kıyamet gününden ve kıyametin kopmasından bahseden âyetlerde السَّاعَة (es-sâ'a) kelimesi kullanılmakta ve onun ansızın geldiği,¹⁰¹ göz açıp kapayacak kadar kısa sürdüğü¹⁰² belirtilmektedir. Bu da onun herhangi

⁹⁰ el-Bakara 2/38.

⁹¹ bk. el-Bakara 2/2, 5, 185; Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/44, 46.

⁹² Halil b. Ahmed, *el-Âyn*, "yvm", 8/433; Cevherî, *es-Sihâh*, "yvm", 5/2065; İsfahânî, *el-Müfredât*, "yvm", 894; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "yvm", 12/649-651.

⁹³ İsfahânî, *el-Müfredât*, "yvm", 894.

⁹⁴ bk. el-En'âm 6/141,158; es-Secde 32/5.

⁹⁵ bk. el-Bakara 2/184, 185, 196, 203, 259; Âl-i İmrân 3/41, 155, 166; el-Mâide 5/89; el-Enfâl 41; et-Tevbe 9/3, 108; Hûd 11/8; en-Nahl 16/80; el-Kehf 18/19; Meryem 19/15, 33; Tâhâ 20/59; el-Mü'minûn 23/113.

⁹⁶ el-Cum'a 62/9.

⁹⁷ bk. el-A'râf 7/163; en-Nahl 16/124.

⁹⁸ el-Bakara 2/113, 174, 212; Âl-i İmrân 3/55, 77, 161, 180, 185, 194; en-Nisâ 4/87; İbrâhîm 14/48.

⁹⁹ bk. el-Fâtîha 1/4; Hûd 11/103; İbrâhîm 14/41; el-İsrâ 17/71;

¹⁰⁰ bk. el-Bakara 2/254; Âl-i İmrân 3/30, 106; et-Tevbe 9/30; Meryem 19/85; Gâfir 40/49.

¹⁰¹ el-En'âm 6/31; el-A'râf 7/187; Yûsuf 12/107; el-Hac 22/55.

¹⁰² en-Nahl 16/77.

bir günde olan ve çok kısa süren bir olay olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu bilgilerden kıyamet ve âhiretle ilgili zikredilen yevm kavramının, bildiğimiz evrenin yok olmasından sonraki bir süreçten bahsettiği için bugün dünyada bildiğimiz günden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Yevm, evrenin yaratılmaya başlandığı bir zaman dilimini ifade etmek için de kullanılmaktadır.¹⁰³ Yine Allah katındaki bir günün insanların kullandığı zaman birimindeki hesaba göre bin yıl kadar olduğu,¹⁰⁴ melekler ve Cebrâil'in miktarı elli bin yıl olan bir günde yükseldikleri dile getirilmektedir.¹⁰⁵ Bu âyetlerde geçen kelimenin dünyadaki gündüz ve geceden oluşan zaman biriminden farklı olduğu görülmektedir. Kur'ân'da evrenin altı günde,¹⁰⁶ yer kürenin de altı günde¹⁰⁷ yaratılmasından söz edilmektedir. Bir âyette de, "And olsun ki, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattık ve Biz bir yorgunluk da duymadık."¹⁰⁸ denilmektedir. Buradan evren altı günde yaratılırken aynı zaman içinde, yani eş zamanlı olarak dünyanın da yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bu âyetin sonundaki "Biz bir yorgunluk da duymadık." ifadesi, Yahudilerin "Allah, cumartesi dinlendi." iddiasını reddetmektedir. Bununla "Allah, yorulmadı ki dinlenmeye gerek duysun" mesajı verilmektedir.

Bu âyetlerde zikredilen günün, dünyada bugün bildiğimiz gündüz ile gece olmadığı anlaşılmaktadır. Zira henüz gökler, güneş ve yer küre yaratılmadığı için dünyanın güneşin etrafında dönmesiyle meydana gelen gün söz konusu değildir. Bu da yevm kelimesinin sadece sözlük anlamıyla sınırlandırılmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Yevm kelimesi nekre olarak kullanıldığında mutlak zaman birimi olan gün veya an manasına gelirken ل (elif-lâm) takısı alarak marife olarak kullanıldığında "bugün" manasına gelmektedir. Kur'ân'da da bu manada sıkça,¹⁰⁹ bir yerde de "âhiret günü" sıfat tamlamasıyla geçmektedir.¹¹⁰ Kur'ân'da "mutlak zaman" anlamında ise "dehr" kelimesi kullanılmaktadır.¹¹¹ Ayrıca farklı zaman birimleri için de bazı kavramlar zikredilmektedir.¹¹²

3.1. Rahmân 29. Âyette Geçen Yevm Kelimesiyle İlgili Müfessirlerin Yorumları

Bazı müfessirler bu âyette geçen yevm kelimesi üzerinde durmuşlardır. Mâtürîdî, Allah bu âyette, yaratmanın ezelde olduğu vehmine düşülmemesi için günü ve zamanı belirtmektedir, açıklamasını yapmaktadır.¹¹³ Mâverdî, Kurtubî ve 'İzz b. Abdisselâm

¹⁰³ et-Tevbe 9/36.

¹⁰⁴ el-Hac 22/47; es-Secde 32/5.

¹⁰⁵ el-Me'âric 70/4.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4.

¹⁰⁷ el-Fussilet 41/9-10.

¹⁰⁸ Kâf 50/38.

¹⁰⁹ bk. el-Bakara 2/249; el-Mâide 5/3; el-En'am 6/93; el-Enfâl 8/48.

¹¹⁰ el-Ankebût 29/36.

¹¹¹ el-Câsiye 45/24; el-İnsân 76/1.

¹¹² Kur'ân'da zaman kavramıyla ilişkili olan kelimeler ve anlamları için bk. Ayşe Ünal Çil, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), 335-364; Bilal Deliser, "Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar", *Toplum Bilimleri*, 8/15 (2014), 303-320; Ertuğrul Döner, "Kur'an'ı Kerim'de Zaman Kavramı", *Adana 2015 Uluslararası İslâm & Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi* (Adana: 2016): 605-612; Esmâ Paşlı, *Kur'an'da Zaman Kavramı ve "An"* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3-63.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/473.

kelimenin anlamıyla ilgili iki görüş bulunduğunu ve zamanın Allah katında, biri dünyanın ömür müddeti, diğeri kıyamet günü olan iki günden ibaret olduğunu belirtmektedir. Allah'ın dünya günündeki işinin, emriyle ve nehiyle sınamak ve denemek, hayat vermek, öldürmek, nimet vermek ve nimeti alkoymak; kıyamet günündeki işinin ise karşılık vermek, hesaba çekmek, sevap ve ceza vermek olduğunu söylemektedir. İkinci görüşe göre ise yevm, Allah'ın dünya günlerinden her bir günüdür. Dünya günleriyle ilgili de iki görüş vardır. Birincisi peygamberlerin gönderildiği zamandır. Allah'ın bu gündeki işi şeriat koymaktır. İkincisi ise vakitten ibaret olan gündür. Allah'ın işi ise mahlûkatın durumlarında oluşturduğu değişmeler ve onların işlerindeki farklılaşmalardır.”¹¹⁴

Benzer bir görüşü Sa'lebî (öl. 427/1035), Zemahşerî ve başkaları İbn Üveyne'den (öl. 198/814) şöyle aktarmaktadır: “Allah katındaki zaman iki gündür. Bir günü, dünyanın ömür müddetidir. Allah'ın ondaki işi, emretmek, yasaklamak, öldürmek, hayat vermek, nimet vermek ve nimeti alkoymaktır. Diğer gün ise kıyamet günüdür. Allah'ın ondaki işi ise hesaba çekmek ve yapılanların karşılığını vermektir.”¹¹⁵

Râzî ise şöyle demektedir:

“Zaman, hep yenilenmektedir. Yok oluştan sonra başka hayat kalmaz. Ama her hareketten sonra, başka bir hareket ve her zamandan sonra bir zaman söz konusudur... O, yarattıktan sonra her zaman ve sırasıyla yaratır. Binâenaleyh, bizim yaşantımızdan sonra ölüm vardır, ölümümüzden sonra hayat vardır. Hayatımızdan sonra hesap vardır, hesabımızdan sonra da ya devamlı mükâfat ya da bitmeyen bir ceza vardır. O hâlde bu demektir ki Allah, fiilde bulunmayı, iş yapmayı asla bırakmaz.”¹¹⁶

Şevkânî, yevm kelimesini zaman olarak açıklamakta;¹¹⁷ İbn Âşûr, mutlak anlamdaki zamanı ifade ettiğini söylemekte, Arapların yevmi bu anlamda çokça kullandığını belirterek, Arapların, “Zaman iki gündür, biri nimet, diğeri sıkıntı günüdür.” ifadesini şahit göstermektedir.¹¹⁸ Elmalı'lı, yevmin mutlak zaman anlamında her saat, her an veya biri dünya diğeri ahiret günü olan iki gün, manasında yorumlandığını belirtmekte ve bu son yorumu Rahmân sûresi 31. âyetindeki *سنفرغ لكم* “Sizin için boşaltacağız.” ifadesinin desteklediğine işaret ederek bağlantıyı şöyle kurmaktadır:

“Bu tabirdeki ‘ferâğ’, lügatte boşalmak demek olduğundan önce bir meşguliyet işi, bir şey için boşalmak da sonradan bir meşguliyeti gerektirmektedir. Halbuki yüce Allah'ı hiçbir iş diğeri işten alkoymayacağı için burada münhasıran ahiret işleri olan hesap ve cezayı ifade için bu suretle bir istiare veya kinaye yapılmıştır. Buna göre bugünkü dünya işleri geçecek, bu dünya hayatı ve nimetleri yok olacak, bu mühletler, hoşgörüler tükenecek, yarın Allah'a dönüşle mücerred sorumluluk, hesap ve ceza için huzura geleceksiniz de sırf sizin işinize bakılacak, sizin sorumluluğunuzun gereği yapılacaktır.”¹¹⁹

Mâtürîdî de şu açıklamayı yapmaktadır: “Bize göre ferâğ kelimesi, meşguliyeti sona ermek değil, işini bitirmek ve tamamlamak manasına gelir. Bir insan evinin inşaatını

¹¹⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/432-433; 'İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/265-266; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/166-167.

¹¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf*, 25/330-331; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/447; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 7/446.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtih*, 28/203.

¹¹⁷ Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 5/164.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 27/255.

¹¹⁹ Elmalı'lı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Eser Neşriyat, 1979), 7/4680.

bitirip işini tamamladığında 'fulânun ferağa min şuğlihî' yani 'falan meşguliyetini bitirdi' denilir. Görmez misin ki o, her ne kadar evinin inşaatını bitirdiyse de başka bir işle meşgul olacaktır."¹²⁰

Müfessirlerin yorumlarına bakıldığında onların yevm kelimesini, mutlak zaman anlamında açıkladıkları, detaylandırma yaptıklarında ise zamanı sadece dünyayla sınırlı tutmadıkları, onun her anı, her günü ifade ettiğini belirttikleri ve ahireti de kapsadığını dile getirdikleri görülmektedir. Mâtürîdî ve Elmalî'li'nin da dikkat çektiği gibi Rahmân sûresi 31. âyeti de Allah'ın bu dünya hayatında her an kainattaki işlerle ilgilendiğini, kıyametten sonra da dünya işleri sona erdiği için sadece ahiret işleriyle ilgileneceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aslında yukarıda da işaret edildiği gibi Allah'ın Kur'ân'daki sıfatları ve fiilleri incelendiğinde Allah'ın bizatihi kendisiyle ilgili olan zâtî sıfatları zaman dışılığı ifade ederken, fiili sıfatları O'nun zaman içerisinde varlık gösteren yönünü dile getirmektedir. Söz gelimi fiili bir sıfat olarak râzık, Allah'ın zatına ait bir özelliktir ve ezeldir. Fakat bu sıfatının tecellisi ya da sonucu olarak Allah'ın insana ve âleme bahşettiği rızık, fiili bir eylemdir, hâdistir ve zamanın içindedir.¹²¹ Bu da zamanın da yaratıcısı olan Allah'ın zâtının zamanın dışında olduğunu ancak sıfatlarıyla ve fiilleriyle zamanın her ânında birden çok eylemde bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca da dünyadaki muhtaç olan bütün canlılar için de O'nun her an sayısız eylemde bulunmasına ihtiyaç vardır.

Bu açıklamalar, bazı müfessirlerin farklı âyetlerde geçen yevm kelimesini "mutlak anlamda gün, an ve miktarı Allah tarafından bilinen bir süreç" manasında anladıklarını ortaya koymaktadır. Kelimenin Kur'ân'daki kullanımına bakıldığında bu anlamın uygun olduğu görülmektedir. Ancak Rahmân sûresi 29. âyetteki kelime, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde güneşin doğması ve batmasıyla ölçülebilen en kısa zaman birimini ifade etmektedir. İş olarak da Allah'ın, diğer günlerden farklı olarak o gün içinde çeşitli eylemleri olacağını ancak aynı zamanda mutad olan pek çok işi yapmayı da sürdüreceğini belirtmektedir. Mesela bir bahçıvan, "Bugün bahçemi sulayacağım." dediğinde onun o günkü esas eyleminin bu olduğunu belirtmiş olmaktadır. Nitekim o, başka bir gün ağaçlarını budayabilir, diğer bir gün ise meyvelerini pazara götürüp satabilir. Bu kişinin her gün temel bir işi vardır fakat bununla beraber başka şeyler de yapabilmektedir. Mesela yiyip içmekte, konuşabilmekte, gezebilmektedir. Bu kişinin günü, aynı zamanda içinde fiillerin işlendiği anlara bölünmüş olmaktadır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi Allah'ın da her gün esas olan bir veya bir kaç işi, bir de her an yapmakta olduğu pek çok fiili bulunmaktadır. Mesela kıyametin kopacağı günün esas işi, sûra üfürülme ve kainatın yok edilmesidir. Ama Allah aynı zamanda o gün, diğer günlerde olduğu gibi bakmakta, izlemekte, duymakta, can almakta, evreni şekilden şekile sokmakta ve imha etmektedir. Nitekim pek çok âyette kıyamet günü yaşanacak hadiseler, bu eylem çeşitliliğini dile getirmektedir.¹²² Yine insanlık tarihi açısından bakıldığında Allah'ın bir gün Hz. Âdem'i yarattığı, bir gün Hz. Nûh'a gemi yapmayı emrettiği, bir gün Hz. Mûsâ'ya peygamberlik verdiği görülmektedir. Allah, o gün yaptığı bu esas işin dışında da diğer sıfatlarının gereği

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/474.

¹²¹ Meryem Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği* (18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmî Açından Analizi) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 231.

¹²² el-Enbiyâ 21/104; el-Furkân 25/25; ed-Duhân 44/10-12; et-Tûr 52/7-10; er-Rahmân 55/37; el-Hâkka 69/13-17; el-Meâric 70/8-10.

olarak pek çok fiili icra etmiştir. Bu nedenle bu âyette geçen yevm kelimesine mutlak anlamdaki gün ve an manasının verilmesi en doğru olan gibi görünmektedir.

4. Âyetteki “Göklerde ve Yerde Bulunan Herkes, O’ndan İster”¹²³ İfadesiyle İlgili Yorumlar

Konumuz olan âyetin baş tarafı, Allah’ın her an bir eylemde olmasının sebebini açıklamaktadır. Bazı müfessirler âyetin bu kısmıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Şevkânî, yerde ve göklerde olanlar lisani hâl ile ve dilleriyle dua ederek Allah’tan dünya ve ahiretin iyiliğini isterler, ifadesini yazmıştır.¹²⁴ Elmalı’lı, “Göklerde ve yerde olan herkes gerek sonradan meydana gelmeleri ve gerekse aynı hâl üzere varlıklarını sürdürmeleri ve diğer hâlleri açısından ihtiyaç duydukları her şeyi gerek davranışları ve gerek sözleriyle Allah’tan ister dururlar.”¹²⁵ diye açıklamıştır. İbn Âşûr, ihtiyaç, yerdekilerin ve göktekilerin genel ve en temel özelliğidir. Yüce Allah, onların bu ihtiyaçlı durumlarını haber vererek onların sürekli talepte bulduklarını ve kendisinin de bunu karşılamak üzere her an bir şeyler yaptığını; bunun dışında da mevcudatın varlığını sürdürmesi için sürekli yeni ve farklı şeyler yaptığını, belirtmektedir.¹²⁶

İhtiyaçlar sadece fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlardan ibaret değildir. İnsanın ve hayvanların psikolojik ve duygusal yönleri olduğu düşünüldüğünde Allah’ın bu alandaki ihtiyaçları da karşılaması beklenmektedir. Mesela insanın önemli özelliklerinden biri de hata yaptıktan sonra hatasını fark ettiğinde pişmanlık duyması ve yanlısını telafi etme arayışına girmesidir.¹²⁷ Suçun cezasını çekmek veya bağışlanmak insanın vicdanını rahatlatan bir durumdur. Özellikle telafisi mümkün olmayan hatalardan veya suçlardan ötürü temizlenme ve bağışlanma arzusu bazen kişinin duygusal dünyasını tamamen esir alabilmektedir.¹²⁸ Böyle bir durumda insanların taleplerine ve ihtiyaçlarına bu dünyada veya ahirette cevap vermeyen bir Tanrı’nın varlığı bir değer ifade etmemektedir. Bu durum, ahlaki anlamda bir boşluk oluşturmaktadır.

Ayrıca deistlerin iddia ettiği evrenle hiçbir iletişimi olmayan bir Tanrı’ya niçin dua edilsin ki? İnanan kişinin iç dünyasında dayanmak, bağlanmak, teslim olmak, dua ve tövbe etmek merkezi bir yer işgal etmektedir. Deistlerin iddiasına göre âdeta emekliye ayrılmış olan ve insanların bu beklentilerine ve eylemlerine karşılık vermeyen bir Tanrı’ya inanmak bir işe yaramamaktadır.¹²⁹ Bu nedenle dara düşene dua etme duygusu verilmişse karşılığı olan icabet etmek de olmalıdır. Ayrıca göklerde ve yerde olan ve ihtiyaç hâlinde bulunan bütün varlıkların yönelip yardım istediği, dua ettiği, içini döktüğü veya tövbe edip bağışlanma istediği bir ortamda yüce Allah’ın, duyduğu, gördüğü ve bildiği hâlde hiçbir şey yapmadan öylece seyretmesi O’nun rahmân ve rahîm sıfatlarıyla da

¹²³ er-Rahmân 55/29.

¹²⁴ Şevkânî, *Fethü’l-kadîr*, 5/163.

¹²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4679.

¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 27/254-255.

¹²⁷ Ömer Faruk Erdem, *Bir Müslüman Deizm ve Ateizm’e Nasıl Bakmalı?* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 69.

¹²⁸ Hz. Âdem’in yasak meyveyi yedikten (el-Bakara 2/37), Hz. Yûnus’un izinsiz şehri terk ettikten sonraki bağışlanma talepleri (el-Enbiyâ 21/87) bu psikolojik durumu yansıtmaktadır. Bir hadiste önceki milletlerden doksan dokuz insan öldürmüş olan ve pişmanlık duyup bağışlanma arayışına giren bir adamın hikayesi uzun uzadıya anlatılmaktadır. bk. Ahmed, *Müsned*, 17/244-245; 18/219-220; Buhârî, “Enbiyâ” 52; Müslim, “Tevbe” 8; İbn Mâce, “Diyât” 2.

¹²⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 143.

örtüşmemektedir. Sonuç olarak bir sanatçı, ölünceye kadar sanatını icra etmekten nasıl geri durmuyorsa el-Musavvir¹³⁰ olan Allah da tasarlamaktan, yaratmaktan ve yaratılmışların taleplerine icabet etmekten hiçbir zaman geri durmamaktadır.

Yapılan bazı çalışmalarda deistlerin, “evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı” yerine “insan davranışlarına müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışını” daha çok benimsedikleri ifade edilmektedir. Zira onların reddettiği asıl konu, vahiy ve onu tebliğ eden ve insanın hayatına hükmetmesi istenen peygamberlerin öğrettikleridir.¹³¹

Deistler, evreni yaratan mükemmel bir Tanrı ve kâinatın O'nun tarafından yaratılmış eşsiz bir eser olduğunu belirtirler. Ancak mükemmel olan bir varlığın, yarattığı insana hiçbir şey öğretmemesi, onu duyguları ve aklı ile baş başa bırakması, kendi hâline terk etmesi bir eksikliklerdir. Zira bir nesneyi icat eden bir tasarımcının onun kullanım kılavuzunu oluşturmaması veya öğrenmeleri için bir bildirimde bulunmaması hikmete ve bilgeliğe aykırı bir durumdur. Yine deistler, Tanrı'nın evren gibi bir şaheseri yaratmaya, onun işleyişi ile ilgili yasaları koymaya gücü yetecek kadar güçlü ve bilgili olduğunu kabul ederken, O'nun yarattıklarına müdahale etmeyen, evrende olup bitenlerden habersiz, kullarının dualarını bile işitmekten aciz, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarını kolaylaştıracak ve toplumsal düzeni sağlayacak kuralları koymayan bir Tanrı profili çizmeleri bir çelişkidir.¹³² Buradan yaratılmış olduğunu kabul ettikleri akla, olağanüstü bir güç ve yetki tanıdıkları hâlde onu yaratan Tanrı'nın evrene müdahale yetkisini ortadan kaldırmaya yönelik fikirlerinde de bir tutarsızlık olduğu açığa çıkmaktadır. Zira böyle bir durumda şu üç ihtimal gündeme gelmektedir. (1) Evrene müdahil olmayan Tanrı acizdir. (2) Tanrı kendisi karışmamayı irade etmiştir. (3) Yarattıklarına koyduğu hükümleri bildirmiş ve bunların hesabını ahirette soracaktır. İnşaatın elektriğini yapan bir ustanın inşaatı bitirdikten sonra karanlık bir zamanda binanın ışığına basıp lambayı yakmaması veya yakmayı bilmemesi gibi bir durum düşünülemez. İkinci durumda ise Tanrı'nın yarattığı nesnelere karışmamayı irade etmesi aklen imkansızdır. Deistler tarafından evreni yaratan Tanrı'nın peygamberleri göndermesi ve evrene müdahale etmesinin abes görülmesi ile toplumlarda düzeni sağlamak için devletlerin hukuk kurallarını koymasının abes olduğunu ifade etmek aynı şeydir. Hâlbuki iki insanın var olduğu yerde hukuk vardır. Elinde gücü olan otoritenin böyle bir hukuku bulundurmaması mevcut düzenin bozulmasına, bireylerin sınırlarının kalmamasına ve gücün kötüye kullanılmasına sebep olacaktır.¹³³ Oysa saf bir akılla herkesin bileceği gibi yeryüzünde tamahına yenik düşmüş, intikam ve şehvet hırsına kapılmış milyonlarca insan vardır. Herkesin kendi akıyla hareket etmesi demek bu insanların da yaşadığı dünyada kaosun ve keşmekeş bir hayatın hüküm sürmesi demektir ki yaratıcının en güzel bir şekilde yarattığı insanın böylesine karmaşık bir hayata maruz bırakılması hikmete ve bilgeliğe uygun düşmemektedir.¹³⁴

¹³⁰ el-Musavvir: Şekil ve özellik veren, demektir. Allah'ın tasarlama ve biçimlendirme sıfatını ifade etmektedir.

¹³¹ Köylü, Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle İki Kavram: Ateizm ve Deizm, 59.

¹³² Köylü, Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle İki Kavram: Ateizm ve Deizm, 59-62.

¹³³ İbrahim Halil Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 794.

¹³⁴ Köylü, Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle İki Kavram: Ateizm ve Deizm, 86.

Sonuç

Rahmân sûresi 29. âyetin anlamı ve tefsiriyle ilgili yapılan bu çalışmada deizm ile ilgili yapılan tariflerde ortak yönler olduğu gibi ayrışan yönlerin de bulunduğu görülmüştür. Günümüzdeki bazı müfessirlerin Rahmân sûresi 29. âyetin, deistlerin temel görüşlerinden olan “Tanrı evreni yarattı, fakat bu yaratmadan sonra ona herhangi bir müdahalede bulunmadı” iddiasının reddi mahiyetinde olduğunu söyledikleri tespit edilmiştir. İlgili âyetin yorumu konusunda tefsirlere bakıldığında müfessirlerin daha çok âyette geçen yevm ve şe'n kelimeleri üzerinde durdukları görülmüştür. Âyetin, müfessirlerin çoğunun da belirttiği gibi Yahudilerin, “Allah kâinatı altı günde yarattı, cumartesi dinlendi.” iddiasının reddini de kapsayacak şekilde geniş bir mana taşıdığı kanaatine varılmıştır. Taberî ve Mâtürîdî ile sonraki dönem müfessirlerin, âyetin anlamını Allah'ın bütün fiillerini ifade edecek şekilde geniş tuttukları, şe'n ve yevm kelimelerine verdikleri mananın Kur'ân'daki kullanımlarıyla örtüştüğü anlaşılmıştır. Müfessirlerin, deistlerin “Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra ona herhangi bir müdahalede bulunmadığı” iddiasını kesin bir şekilde reddi anlamına gelen açıklamalar yaptıkları görülmüştür. Allah'ın, her an sayısız eylemde bulunmakta olduğu, O'nun eylemlerine mâni olan bir kimse veya durumun bulunmadığı, kâinattaki her canlının her an Allah'tan bir şeyler istediği ve O'nun bunlara icabet ettiği, bunu yapmak için de sıfatlarını tatile çıkarmayacağı ve iradesini etkisizleştirmeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Müfessirlerin, kıyamet koştuktan sonra da zamanın işlemeye devam edeceği, Allah'ın o zaman da ahiret hayatının işleriyle ilgileceği görüşünü savundukları tespit edilmiştir.

İnsanların fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarının yanında psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarının da olduğu, Allah'ın bu alandaki ihtiyaçları karşılamaasının da beklendiği, bunun yaratma hikmetine ve bilgelige uygun olduğu kanaatine varılmıştır. Deistlerin, Tanrı'nın evren gibi bir şaheseri yaratmaya, onunla ilgili yasaları koymaya gücü yetecek kadar güçlü, bilgili ve mükemmel olduğunu kabul ederken, O'nun yarattıklarına müdahale etmeyen, evrende olup bitenlerden habersiz, kullarının dualarını bile işitmekten aciz bir Tanrı profili çizmelerinin bir çelişki olduğu değerlendirilmiştir. Onların, yaratılmış olduğunu kabul ettikleri akla, olağanüstü bir güç ve yetki tanıdıkları hâlde bunu Tanrı'dan esirgemelerinde ve Tanrı'nın evrene müdahale yetkisini ortadan kaldırmaya yönelik fikirlerinde de bir tutarsızlık olduğu görülmüştür. Sonuç olarak müfessirlerin, zaman hiçbir biriminde Allah'ın pasif bir duruma geçmediği ve ahiret te dahil olmak üzere sonsuz kadar da asla pasif duruma geçmeyeceği kanaatini farklı ifadelerle dile getirdikleri anlaşılmıştır.

Kaynakça | References

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *et-Tefsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlal ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001/1422.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akdemir, Furat. *Vahyin Allah Tasavvuru*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Amr b. Kamîe. *Divân*. thk. Halil İbrahim el-'Atiyye. Beyrut: Dârü Sadır, 1994.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Ayvaz, Muzaffer. *Deizim-Bilim İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *Müsnedü'l-Bezzâr/el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Biter, Nazile. *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Kitap, 12. Baskı, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerîr. *Divan*. thk. Numân Muhammed Emîn Tâhâ. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Baskı, ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve shâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'î, 1987.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çil, Ayşe Ünal. "Kur'an'da Zaman Kavramı". *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 335-364.
- Çubukçu, Selma. *Ahret Konusu Bağlamında Kelam Açısından Deizme Bir Eleştiri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Deliser, Bilal. "Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar". *Toplum Bilimleri* 8/15 (2014), 303-320.
- Dikel, Turan. *Kelâm Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Döner, Ertuğrul. "Kur'an'ı Kerim'de Zaman Kavramı". *Adana 2015 Uluslararası İslâm & Tıp (Tibb-ı Nebevî) Kongresi*. 605-612. Adana: y.y., 2016.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Dürre, Muhammed Ali Tâhâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhu ve beyânuhu*. 10 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 2009/1430.
- Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

- Er, Yaşar Armağan. *Teizm ve Deizm Bağlamında Kötülük Problemi*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 789-804.
<http://dx.doi.org/10.17719/jjsr.2018.2490>
- Erdem, Ömer Faruk. *Bir Müslüman Deizm ve Ateizm'e Nasıl Bakmalı?* İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Halil b. Ahmed. *el-Âyn*. "şe'n". thk. Mehdî el-Mahzûmî vd. 8 Cilt. Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hâris b. Hillize. *Divan*. thk. Mervân el-'Atiyye. Dımaşk: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, 1415/1994.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Balbân, Emîr Alâuddîn Ali. *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988/1408.
- İbn Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-efsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbn Ebi'd-Dünyâ. *el-Ferec ba'de-ş-şidde*. Mısır: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1988/1408.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musanef*. thk. Sa'd b. Nâsır. 25 Cilt. Riyad: Dârü Kunuzi İşbiyâ li'n-Neşr, 1436/2015.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İcâb fî beyâni'l-esbâb*. thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs. 2 Cilt. Dârü İbni'l-Cevzî, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Muhtasarü Zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr 'alâ Kutubi's-sünne ve müsnedi Ahme.*, thk. Sabrî b. Abdulhâlik Ebû Zer. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1992/1412.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Taglîku't-ta'lik*. thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009/1430.
- İbn Manzûr, Cemaluddin. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadare, 3. Baskı, 1414.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İzz b. Abdisselâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996.
- Karagöz, İsmail. *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kırık Meâli*. 8 Cilt. Ankara: Kar Yayınları, 2020.

- Kardaş, Meryem Özdemir. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği (18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açından Analizi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- Kirmânî, Ebû Kâsım. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâbü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- Köylü, Emine. *Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle İki Kavram: Ateizm ve Deizm*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. 2. Baskı. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeti li'l-kitâb, ts.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009. Erişim 08 Temmuz 2024. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *el-Mâtürîdî Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*. 13 Cilt. Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, Camiatü's-Şârîka, 2008/1429.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'ân*. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1423.
- Mücâhid, İbn Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs. *et-Teysir fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019/1440.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Okumuş, Ernil. *Onsekizinci Yüzyılda Deizm ve Voltaire*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ögçem, Ergin. *Ateizmden Deizme Antony Flew*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Öz, Zekiye. *Yeni İlm-i Kelâm Süreci ve Deizm*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Paslı, Esmâ. *Kur'an'da Zaman Kavramı ve "An"*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015/1436.

- Saîd b. Mansûr. *Sünen*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Alûke li'n-Neşr, 1433/2012.
- Selâme b. Cendel. *Divân*. thk. Fahrudin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1407/1987.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys. *Bahrû'l-ulûm*. 3 Cilt. Şâmile.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Ebû Muâz Tarık b. Ivazullah vd. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995/1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdulkakî. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *İlelü't-Tirmizî el-kebîr*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1409.
- Türkcan, Furkan. *Kelâm'ın Klasik Çağında Deizm Problemi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-^çArabî, 1987.

Ziraâ Ürünlerin Emanete Bırakılması Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Meşruiyeti

Ahmet Ekşi

0000-0003-3218-7837

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ror.org/0411seq30

ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr

Öz

Tarihin her döneminde insanlar, ürettikleri gıda ürünlerinden, o an ihtiyacı olanı ayırdıktan sonra arta kalanı; depo, ambar, antrepo, ardiye ve umumi mağaza gibi korunaklı alanlarda saklama yoluna gitmişlerdir. Özellikle uzun süre bozulmadan dayanabilen ve bu sebeple stoklanması mümkün olan arpa, buğday, mısır, pamuk, fındık, çay ve ceviz gibi ürünler, güvenli ortamlarda korunmak ve zamanı geldiğinde piyasaya sürülerek satışını sağlamak amacıyla bu depolara teslim edilmiştir. “Emanete bırakma” olarak isimlendirilen bu uygulamada çiftçi; mahsulü günümüzde söz konusu amaca yönelik benzer uygulamalar yürüten lisanslı depolara, Toprak Mahsulleri Ofisine veya tüccara bırakır. İlgili kurum veya kişi bunun karşılığında ürünün cins, miktar ve vasıflarının yazılı olduğu makbuz veya ürün senedi düzenleyerek müstahsile teslim eder. Müstahsil bu senetle istediği zaman depoya müracaat ederek ürünün bedelini günün rayici üzerinden talep eder. Bu çalışmada öncelikle böyle bir işlemi yapmaya sevk eden durumlar, ardından yapılan işlemin mevcut uygulama örnekleri ortaya konulmuştur. Daha sonra mevcut uygulamalar da dikkate alınarak “emanete bırakma” işleminin İslam hukuku bakımından hukuki niteliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle vedâ, karz ve bey’ akdiyle benzer ve farklı yönleri ortaya konularak söz konusu uygulama tip akitler bakımından değerlendirilmiştir. İsimlendirmenin delaletiyle yapılan işlem, bir vedâ akdi gibi gözükse de tarafların amacı ve ürünün tüccara tesliminden itibaren işleyen süreç bütün halinde göz önünde bulundurulduğunda, bu işlemi vedâ olarak değerlendirmek isabetli bulunmamıştır. Aynı şekilde özellikleri ve işleyişi göz önünde bulundurulduğunda karz akdi ile emanete bırakma arasında özellikle maksat açısından bir benzerlik bulunmadığı tespit edilmiştir. Satım sözleşmesi kapsamında ele alınması kanaatimizce de uygun olan *ziraâ mahsulü emanete bırakma* işleminin, aslında satım sözleşmesinin daha özel bir uygulaması olan *bey’u’l-isticrâr* ile aynı mahiyette olması hasebiyle caiz olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca emanete bırakma gibi teamül haline gelen işlemlerin; maslahat, kolaylaştırma, ihtiyaç, zaruret ve örfe riayet gibi ilkeler kapsamında da caiz görülebileceği kanaati hasıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Ziraâ Ürün; Emanete Bırakma; Lisanslı Depoculuk; Vedâ; Karz; Satım Akdi; İsticrâr

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma ziraat ürünleri emanet bırakma uygulamasının hukukî niteliğini incelemektedir.
- İsimlendirmenin delaletiyle yapılan işlem, bir vedâ akdi gibi gözüke de tarafların amacı göz önünde bulundurulduğunda, bu işlemi vedâ olarak değerlendirmek isabetli değildir.
- Özellikleri ve işleyişi göz önünde bulundurulduğunda karz akdi ile emanete bırakma arasında özellikle maksat açısından bir benzerlik bulunmamaktadır.
- Ziraat ürünü emanet bırakma satım sözleşmesi kapsamında ele alınması gerekir.
- Emanete bırakma gibi teamül haline gelen işlemlerin; maslahat, kolaylaştırma, ihtiyaç, zaruret ve örfe riayet gibi ilkeler kapsamında caiz görülebilir.

Atıf Bilgisi

Ekşi, Ahmet. “Ziraat Ürünlerin Emanete Bırakılması Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Meşruiyeti”. *Eskiye* 56 (Mart 2025), 337-358.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1565776>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	21 Şubat 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenedergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	12 Sorumlu Üretim ve Tüketim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Legitimacy of the Practice of Depositing Agricultural Products in Trust in terms of Islamic Law

Ahmet Ekşi

0000-0003-3218-7837

University of Kocaeli Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Kocaeli, Türkiye

ror.org/0411seq30

ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr

Abstract

Throughout history, people have stored the surplus of the food products they produced after setting aside what they needed in protected spaces such as warehouses, granaries, storage facilities, and public storehouses. In particular, the delivery of products such as barley, wheat, corn, cotton, hazelnuts, tea, and walnuts to these warehouses was for the purpose of preservation in safe environment and subsequent sale when required. This practice, known as 'depositing in trust', involves the farmer entrusting their crop to the licensed warehouses, the Turkish Grain Board, or the trader, who currently implement similar practices for the aforementioned purpose. In return, the relevant institution or individual issues a receipt or product certificate detailing the product's type, quantity, and qualities and delivers it to the producer. With this certificate, the producer can apply to the warehouse anytime to request the product's value at the current market price. This study first examines the situations that prompt such an action, followed by an analysis of current examples of this practice. Subsequently, considering these current practices, the legal nature of the 'depositing in trust' process is assessed from the perspective of Islamic law. The practice is evaluated, particularly in terms of its similarities and differences with the contracts of *wadi'a* (deposit), *qarz* (loan), and *bay'* (sale). Despite the fact that the transaction in question appears to be a *wadi'a* contract based on its designation, it has been determined that evaluating it as such is inappropriate when taking into consideration the intentions of the parties involved and the entire process from the delivery of the product to the merchant. Moreover, an analysis of the characteristics and functionality of the practice reveals, that there is a notable absence of significant similarity, particularly in terms of purpose, between a *qarz* contract and the depositing in trust. Consequently, it has been determined that the practice of depositing agricultural products in trust, which is more appropriately considered under the scope of a sales contract, is essentially exact as *bay al-istijrar*, a more specific application of a sales contract and is therefore permissible. Additionally, the study concludes that practices that have become customary, like depositing in trust, can be deemed permissible within the principles of *maslaha* (public interest), facilitation, necessity, and adherence to custom.

Keywords

Islamic Law; Agricultural Products; Depositing in Trust; Licensed Warehousing; Wadia; Qarz; Sales Contract; Istijrar

Highlights

- This study examines the legal nature of the practice of entrusting agricultural products.
- Although the transaction, as indicated by the nomenclature, appears to be a *wadi'a* contract, it is not correct to consider this transaction as a *wadi'a*, given the intentions of the parties involved.
- Considering their characteristics and functionality, there is no similarity between the contract of *qarz* and entrustment, especially in terms of purpose.
- The entrustment of agricultural produce should be considered within the scope of the contract of sale.
- Customary transactions such as entrustment may be permissible within the scope of principles such as *maslaha*, facilitation, need, necessity and observance of custom.

Citation

Ekşi, Ahmet. "The Legitimacy of the Practice of Depositing Agricultural Products in Trust in terms of Islamic Law". *Eskiyeni* 56 (March 2024), 337-358.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565776>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	21 February 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenedergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	12 Responsible Production and Consumption
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Ticari hayattaki yeni gelişmeler ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı ihtiyaçlar bazı değişimleri de beraberinde getirir. Mevcut uygulamaların, söz konusu yeni duruma ayak uydurmada yetersiz kaldığı veya yeni ihtiyaçları karşılamakta zorlandığı bu gibi durumlarda, hukuk sistemleri yeni sözleşme türleri veya uygulamaları geliştirme gereği duyar. Böylece söz konusu değişimlere yanıt vererek bireylerin ve işletmelerin yeni koşullara uyum sağlamasına yardımcı olur. Aynı zamanda toplumun ve ekonominin dinamik yapısının bir yansıması olan bu durum, ekonomik ve sosyal yaşamın sürdürülebilirliği açısından da büyük önem taşır.

Mevcut sözleşmelerden biriyle tam bir meşruiyet temeli bulunamayan uygulamalardan biri de öteden beri ülkemizin de çeşitli bölgelerinde çiftçiler tarafından uygulanagelen “ziraî ürünlerin emanete bırakılması” işlemidir. Bu uygulamayla çiftçiler öncelikle ürettikleri arpa, buğday, mısır, pamuk, fındık ve çay gibi ziraî ürünlerin uygun ortamlarda saklanarak korunmasını sağlamış olurlar. İlk etapta bir eşyanın emanete bırakılması gibi görünen bu uygulamada çiftçi, kalitesine ve derecesine göre sınıflandırmasını yaptırdığı ürününü, ihtiyaç anında piyasa fiyatına göre peyderpey veya tamamını emanet olarak bıraktığı depo sahibine satar. Bu durumda “emanete bırakma” olarak isimlendirilen söz konusu uygulama, başlangıcı itibarıyla bir emanet sözleşmesi intibai uyandırmakla birlikte aslında yapılan işlemin bir satış sözleşmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak “emanete bırakma”nın klasik fıkıh literatüründeki söz konusu işlemlere dair bütün şartları taşımaması, uygulamanın hukuki niteliğinde bir belirsizliğe yol açmakta ve meşruiyetini tartışmalı hale getirmektedir. Öyleyse “emanete bırakma” bir vedâ akdi midir yoksa bey’ akdi midir? Her ikisi de değilse bu işleme hukuken geçerlilik kazandıracak meşruiyet sebebi ne olabilir? Bu çalışmanın, cevabını bulmak istediği asıl soru da budur.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak öncelikle problem bütün yönleriyle ortaya konulacaktır. İlgili literatür taranarak elde edilen veriler yardımıyla konuyla alakalı kavramlar açıklanacak ve mevcut uygulamalar serdedilecektir. Ardından “emanete bırakma” olarak isimlendirilen söz konusu işlemlerin İslam hukukunun hükümleriyle çelişen yönünün bulunup bulunmadığı, hükümleri belli olan akit türlerinden biri kapsamında ve İslam hukukunun temel ilkeleri açısından değerlendirilecektir.

Halk arasında öteden beri uygulanan gelen “emanete bırakma” işlemi, ülkemizde 2005 yılında yürürlüğe giren 5300 sayılı Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu (TÜLDK)¹ ile yasal bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Söz konusu mevzuata bağlı olarak birçok çalışma yapılmıştır.²

Klasik fıkıh literatüründe emanet, karz, bey’, teati ve isticrar akitlerinde konumuza ışık tutacak bilgiler yer almakla birlikte son dönemde Bedri Aslan’ın hazırladığı doktora tezinde konu; emanet, karz ve isticrâr akitleri bağlamında değerlendirilmiş olup emanete

¹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, “Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu” (Erişim 18 Ağustos 2024).

² bk. Emre Yolcu, *5300 Sayılı Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu Kapsamında Lisanslı Depoculuk Şirketleri ve Ürün Senetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

bırakma uygulamasına karz ve isticrâr akitleri kapsamında meşruiyet kazandırılabilceği ifade edilmiştir.³ Ancak söz konusu akitlerin emanete bırakma işlemiyle benzer ve farklı yönleri yeterince tartışılmamıştır. “*Bazı Tarım Ürünlerinin ‘Emanet’ Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi*” başlığıyla konunun ele alındığı bir diğer çalışmada ise söz konusu uygulama “emanet” ve “karz” akitleri bağlamında değerlendirilmiş ve daha çok yapılan işlemin isticrâr akdiyle temellendirilebileceğine dikkat çekilmiştir.⁴ Sosyal medyada bir köşe yazısında uygulamanın bir kısmını ele alarak meseleyi fikhî açıdan inceleyen Halit Çalış’ın değerlendirmesi, konunun sınırlarını çizmesi ve benzer uygulamalara fikhî bir bakış açısı getirmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.⁵

Bu çalışmada ise öncelikle böyle bir işlemi yapmaya sevk eden durumlar ardından yapılan işlemin Türkiye’deki mevcut uygulama örnekleri ortaya konulacaktır. Zira uygulamanın göz ardı edilmesi durumunda söz konusu işlemin “emanete bırakma” şeklinde isimlendirilmesi, meselenin hukuki niteliğinin tespitini zorlaştıracaktır. Bu nedenle çalışmamızın ikinci aşamasında mevcut uygulamaları da dikkate alarak “emanete bırakma işlemi”, aralarındaki benzerlikten yola çıkarak emanet, karz, be’y ve bey’u’l-isticrâr akitleri bakımından değerlendirilecektir. Ayrıca daha önceki çalışmalardan farklı olarak konu, hukuki işlemlerin genel ilke ve maksatları bakımından ele alınarak “emanete bırakma işleminin” İslam hukuku bakımından hukuki niteliği tespit edilecektir. Böylece ihtiyaçların zorunlu kıldığı ve öteden beri uygulanmakta olan bu işleme, günümüz şartlarında fikhî bir meşruiyet zemini oluşturma yoluna gidilecektir.

1. Emanete Bırakma Uygulamasının Keyfiyeti

Fıkıh istilâhında “emanet, hem belli tür akit ve hukukî işlemlerin ve buna bağlı olarak tarafların zilyedliğinin hukukî niteliğini, hem de meşrû bir sebebe dayalı olarak kullanma, işleme ve koruma sorumluluğuyla bir kimsenin yanında bulunan başkasına ait malın hukukî konumunu ifade eden bir terimdir.”⁶ Emanet kavramının, çalışmamızın konusunu oluşturan zirai ürünlerin pazarlamasında kullanılan “emanete bırakma” ifadesinde ise hem lügat hem de istilâhî anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak kelimenin istilâh manası ile bire bir uyuşmayan farklı uygulamalar söz konusu olduğu için öncelikle “emanete bırakma” işleminin nasıl uygulandığının tespit edilmesi gerekmektedir.

Ülkemizin bazı bölgelerinde bilhassa uzun süre bozulmadan dayanabilen ve bu sebeple stoklanması mümkün olan arpa, buğday, mısır, pamuk, fındık, çay ve ceviz gibi ürünlerin piyasaya sürülmesi ile alakalı uygulamalardan biri de “emanete bırakma” olarak isimlendirilmektedir. İşlem ana hatlarıyla şu şekilde uygulanmaktadır: Tüccar, kendisine emanet edilen ürünü genellikle satma amacıyla alır. Ancak nadiren de olsa üreticinin talep etmesi durumunda ürünü depolamak amacıyla da alabilmektedir. Zira üreticiler öncelikle mahsulünü, saklamak amacıyla tüccara emanet adıyla teslim ederler. Bu sistem, özellikle fiyatların artmasını bekleyen ancak ürünlerini koruyacak yerleri olmayan üreticiler tarafından tercih edilmektedir. Asıl amaç ürünü satmak olduğu için

³ Aslan, *İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akitlere Etkisi*, 175.

⁴ Mehmet Akkuş - Ünal Yerlikaya, “Bazı Tarım Ürünlerinin ‘Emanet’ Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi”, *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 149-178.

⁵ Halit Çalış, “Mahsulü Tüccara Emanete Bırakmak Caiz midir?”, *Mekteb-i Furu* (Erişim 18 Ağustos 2024).

⁶ Hamza Aktan, “Emanet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/83.

üretici, teslim ettiği ürünün parasını talep ettiğinde, o günkü piyasa değeri üzerinden ödeme yapılır.⁷

Emanete bırakma uygulaması bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. Zira üretim yapan insanlar, tarihin en eski dönemlerinden itibaren, genellikle o an ihtiyaç duyduklarından fazlasını saklama yoluna gitmişlerdir. Bu saklama, ihtiyaç duyduklarında tekrar kullanmak veya menfaat sağlamak amacıyla satışa sunmak için yapılır. Bireysel olarak gerçekleştirilen bu saklama işlemlerinin yanı sıra, ticaretin gelişimi de depolamayı zorunlu kılmıştır. Ticari ürünler, ancak uygun koşullarda saklandıklarında değerlerini koruyarak ticaretin sürekliliğini sağlayabilirler. Bu amaçla insanlar ürünlerini; depo, ambar⁸, antrepo⁹, ardiye¹⁰ ve umumi mağazalara¹¹ emanete bırakmışlar veya bu kurumlar aracılığıyla satmışlardır.¹² Günümüzde söz konusu amaca yönelik benzer faaliyetler yürüten üç tür uygulamadan bahsedilebilir. Bunlar; lisanslı depoculuk, Toprak Mahsulleri Ofisi tarafından uygulanan emanete kabul ve tüccar-çiftçi arasında uygulanan emanete bırakma uygulamalarıdır.

Lisanslı depoculuk; “depolamaya uygun nitelikte ve standardize edilebilmesi mümkün olan tarım ürünlerinin sınıf ve kalitelerinin yetkili sınıflandırıcı olarak isimlendirilen laboratuvarlarca belirlenmesini, modern altyapıya sahip sağlıklı ortamlarda depolanmasını, bu ürünlerin ticaretinin ürünün mülkiyetini temsil eden ürün senetleri vasıtasıyla uluslararası alanda da faaliyet gösterebilecek nitelikteki ürün ihtisas borsasında yapılmasını öngören bir sistemdir.”¹³ Ülkemizde, 10.2.2005 tarihinde çıkarılan 5300 sayılı Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu (TÜLDK) kapsamında yürütülen Lisanslı depoculuk uygulaması, tarım ürünlerinin güvenli bir şekilde saklanması ve ticaretinin kolaylaştırılması amacıyla oluşturulmuş bir sistemdir. Bu sistemde üreticiler veya ticaretle uğraşanlar, ürünlerini belirli standartlara uygun olarak depolayan lisanslı depolara teslim ederler. Depoya teslim edilen ürün karşılığında bir ürün senedi düzenlenir. TÜLDK m. 15/3'te “ürün senetlerinin, basılı ürün senedi ve basılı ürün senedi hükmünde olmak üzere Elektronik Ürün Senedi (ELÜS) şeklinde düzenlenebileceği” de belirtilmiştir. Söz konusu senetler, depo tarafından verilen ve ürünün miktarını, kalitesini, cinsini ve diğer özelliklerini belirten bir belge niteliğindedir. Ürün senedi aynı zamanda “ürünün aynı miktar, cins, sınıf ve kalitede mudîye geri verilmesini garanti eder.”¹⁴ Bu yönüyle yapılan işlem bir satış değil vedâ sözleşmesi niteliği taşır. Tarafların talepleri doğrultusunda şekillenen bu uygulamanın hukuki niteliği aşağıda ayrıca tartışılacaktır.

⁷ Akkuş - Yerlikaya, “Bazı Tarım Ürünlerinin ‘Emanet’ Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi”, 162-163.

⁸ Tahıl ürünlerinin saklandığı yer. bk. Güncel Türkçe Sözlük, “Ambar”, (Erişim 18 Mayıs 2024).

⁹ Gümrüklere gelen ticari eşyanın vergi vb. ödeme işleri yapılabildiği kadar konulduğu, korunduğu ve gerektiğinde tamamlayıcı işlemlerin yapıldığı depo. bk. Güncel Türkçe Sözlük, “Antrepo”, (Erişim 18 Mayıs 2024).

¹⁰ Genellikle ticaret eşyasının saklandığı yer, depo. bk. Güncel Türkçe Sözlük, “Ardiye”, (Erişim 18 Mayıs 2024).

¹¹ “Makbuz ve rehin senedi verme karşılığında serbest, gümrüklenmemiş veya tekel altında bulunan malları Vedâ olarak kabul etmek ve mudîlerine de bu senetlerle tevdi olunan malları satılabilmek veya terhin edebilmek imkanını vermek üzere faaliyette bulunan umumi mağazaların kurulma, çalışma ve denetleme usul ve esaslarını düzenlemektir.” *Umumi Mağazalar Kanunu*, (Erişim 26 Ağustos 2024), md. 1.

¹² bk. Yolcu, *Lisanslı Depoculuk Şirketleri ve Ürün Senetleri*, 78-80.

¹³ Ticaret Bakanlığı, “Lisanslı Depoculuk ve Ürün İhtisas Borsası” (Erişim 18 Ağustos 2024).

¹⁴ *Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu*, md. 15.

Tarım ürünlerinin ticaretini kolaylaştırmayı ve emniyetini sağlamayı amaçlayan lisanslı depoculuk sistemi aynı zamanda tür ve derecelerine göre sınıflandırdığı ürünlerin kalitesinin korunmasına da yardımcı olur.¹⁵ Kişiler arasında ayırım yapmaksızın ürünü alan lisanslı depo; bunun karşılığında üreticiye sunduğu ürün senediyle ürünlerin güvenli ve standartlara uygun depolanması, ticaretin kolaylaşması ve finansman olanaklarının artması gibi birçok avantaj sunar.¹⁶

Toprak Mahsulleri Ofisi (TMO) tarafından yürütülen emanete alım faaliyeti ise şu şekilde işlemektedir: Kurumca çeşitli şartlar ile emanete kabul edileceği ilan edilen mahsuller çiftçilerce, belirlenen yerlere teslim edilir. Emanete alım sonrası kendilerine makbuz senedi teslim edilen çiftçiler, belirlenen tarihe kadar mahsullerini geri alırlarsa depoya kira ücreti öderler. Eğer geri almazlarsa ürünlerini, daha önce belirlenmiş olan peşin alım fiyatları üzerinden TMO'ya satmış kabul edilecektir.¹⁷ Uygulamanın genel esasları arasında pek değişiklik olmasa da her sene tekrar ilan edilen uygulama esasları kapsamında yürütmede birtakım farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Örneğin 2024 yılı için ilan edilen şartlarda emanet alımları yapılmayacağı yer almaktadır.¹⁸ Bu durumda TMO'nun uygulamalarını ilgili yılda ileri sürülen şartlara göre ya ved'ia (emanet) ya da satım akdi olarak değerlendirmek mümkün olacaktır.

Tüccar-çiftçi arasında tatbik edilen emanete bırakma ise genel manada bu iki uygulamadan farklılık içermektedir. Buna göre emanet, "müstahsilin malının hemen mevsim başında tüccara emanet bırakması ve fiyatların tatmin edici bir seviyeye gelmesini müteakip yine müstahsilin talebi üzerine hesap kesilmesi hali"¹⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Uygulama ana hatlarıyla şu şekildedir: Ürün tüccar veya üretici tarafından depoya nakledilir. Ürünün kalitesi (makarnalık buğday: 1. grup, 2. grup, 3. grup; ekmeklik buğday: 1. grup, 2. grup, 3. Grup ve düşük vasıflı gibi) belirlendikten sonra²⁰ tartılır ve tüccarın deposuna istiflenir veya boşaltılır. Ürün sahibi adına, kalite ve miktarın belirtildiği bir kayıt tutulur. Tüccar teslim aldığı ürünü deposunda olduğu gibi muhafaza etmez; sermaye olarak işletebilir. Örneğin emanetteki malları teminat olarak gösterip finansal kredi alabilir. Mal sahibi ise ihtiyaç durumuna göre istediği zaman malın tamamının veya ihtiyacını karşılayacak miktarın bedelini, günün rayicinden alır. Malın tamamının bedeli ödendiğinde hesap kapanmış olur. Emanete bırakılan mahsulün, tüccardan geri teslim alınması veya istenilmesi söz konusu değildir.

Ziraat ürünlerinin emanete bırakılması, her üç çeşit uygulama için de kullanılabilir. Lisanslı depoculuk ve TMO tarafından uygulanan emanet işlemleri birbiri ile benzerlik göstermektedir. Her ikisinde de mevcut şartlar altında mahsulünü satmak istemeyen çiftçinin malları muhafaza edilmekte, buna karşılık belli bir meblağ ücret ödenmektedir. Tüccar ile çiftçi arasında ise malın muhafazası için bir bedel ödenmediği gibi malın geri alımı da söz konusu olmamaktadır. Birinci ve ikinci tip uygulamada malın gerçek manada emanete bırakılmasıyla beraber sonradan tarafların

¹⁵ Yolcu, *Lisanslı Depoculuk Şirketleri ve Ürün Senetleri*, 8-22.

¹⁶ Yolcu, *Lisanslı Depoculuk Şirketleri ve Ürün Senetleri*, 347, 357.

¹⁷ Toprak Mahsulleri Ofisi, "Emanet Alım Esasları" (Erişim 11 Ağustos 2024).

¹⁸ Toprak Mahsulleri Ofisi, "2024 Dönemi Hububat Alım Fiyat ve Politikaları" (Erişim 19 Ağustos 2024).

¹⁹ Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, "Kararlar" (Erişim 19 Haziran 2024).

²⁰ Toprak Mahsulleri Ofisi, "2024 Dönemi Hububat Alım Fiyat ve Politikaları".

rızasına binaen ürünün satışı da söz konusu iken üçüncü tip uygulamada sadece ürünün satışından söz edilebilir. Bu durumda öncelikle uygulamanın İslam hukuku bakımından hukuki niteliği, emanet (vedîa) ve satım (bey) akdi üzerinden ele alınacaktır. Ardından uygulamadaki benzerlikler nedeniyle emanete bırakma işleminin karz ve isticâr akitleriyle ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Emanete Bırakma Uygulamasının Hukukî Niteliği

Yukarıda uygulama biçimi anlatılan işlem, malın muhafazasını konu edinen emanet (vedîa), karz (tüketim ödücü) ve satım (bey) akitleri kapsamında değerlendirilebileceği gibi tarafların amacı ve ürünün tüccara tesliminden itibaren işleyen süreç bir bütün halinde göz önünde bulundurularak yeni bir sözleşme üzerinden de değerlendirilebilir. Ancak yeni uygulamaların tip sözleşmelerle irtibatının kurulması, fıkıh doktrininin gelişimi açısından yerinde bir tavır olacaktır. Bu nedenle emanete bırakma uygulamasını öncelikle, klasik fıkıh literatüründe hükümleri tespit edilmiş tip sözleşmeler üzerinden değerlendirmek uygun olacaktır.

2.1. Vedîa (Emanet) Akdi

Vedîa, fıkıh ıstılahında “bir veya birden çok kimseye korunması için bir malın bırakılmasıdır. Emanet bırakılmış olan mala da vedîa denir.”²¹ Ayrıca vedîa, fıkıh terminolojisinde hem malı koruma konusunda yapılan akdi hem de bu akdin konusu olan nesneyi de ifade eder.²²

Hukukî meşruiyetini; emanetlerin muhafazasını ve ahde bağlılığı öven naslar²³ ile müslüman toplumun süregelen uygulamasından alan vedîa, kişinin herhangi bir bedel talep etmeksizin başkasına ait bir malı muhafaza etmesidir. Bedelsiz oluşu yönüyle vedîa kiradan ayrılır. Diğer yandan vedîa, karşılıksız menfaat sunumu açısından âriyetle paralellik göstermekle birlikte âriyette yararlanılmak üzere sunulan şey mal iken, vedîada kişinin gücünden/imkânından faydalanılmaktadır.

Vedîa, gayr-i lâzim akitler arasında yer alır ve taraflar diledikleri zaman bu akitten geri dönebilirler. Aynı zamanda vedîa, emanet sözleşmeleri grubuna dahil olduğundan, emanet alan kişi (mûda’), malı korumada ihmal etmediği (taksir) veya hukuka aykırı bir davranışta bulunmadığı (teaddî) sürece, “emanet tazmin edilmez”²⁴ ilkesi gereğince malı tazmin etmekle yükümlü değildir.²⁵ Ayrıca, vedîa sözleşmesi gereği, emanet bırakılan mal mülkiyet açısından sahibinden çıkmaz, bu sebeple malda meydana gelen her türlü artış ve elde edilen gelirler malın sahibine aittir. Emanet alan kişinin (mustevdâ’) ölümü ise vedîa sözleşmesini sona erdirmez; mal, varisleri veya yasal temsilcileri tarafından korunmaya devam eder.

Vedîa akdinde, karşılıklı güven ve yardımlaşma söz konusudur. Malı teslim eden, onu koruması hususunda karşı tarafa güven duymakta iken emaneti alan da herhangi bir bedel ya da karşılık talep etmeksizin korumaya gayret etmektedir.

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstalahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/153.

²² Ali Himmet Berki (haz.), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), m. 773; “Vedîa”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmîyye, 2005/1425), 43/9.

²³ bk. Âl-i İmrân 3/76; Mü'minün 23/8.

²⁴ Berki, *Mecelle*, m. 768.

²⁵ bk. Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mevsûat* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 11/109.

Zirai ürünler hususunda emanete bırakma denildiğinde isimlendirmeden hareketle ilk akla gelen akit vedâ akdidir. Ancak emanet akdinin hükümleri gereği malın emanet edildiği kişi yani tüccar, mal üzerinde herhangi bir hukuki tasarrufta bulunamaz, olduğu gibi muhafaza etmekle sorumludur; ayrıca gayr-i lazım bir akit olduğu için mal sahibi istediği zaman malını alabilir. Hâlbuki günümüzdeki mevcut uygulamada tüccarın mahsulü karşılıksız olarak koruyacağına dair bir güvence vermesi söz konusu değildir. Zira tüccar aldığı ürünü sermaye olarak kullanmakta; çiftçi ise peşin veya daha sonra rayiç bedel üzerinden satmak amacıyla TMO'ya ya da tüccara vermektedir. Ayrıca lisanslı depoculuk uygulaması hariç çiftçinin TMO veya tüccara teslim ettiği mahsulü dilediğinde geri alabilmesi de söz konusu değildir.²⁶ Lisanslı depoculuk sisteminde ise çiftçinin önceden haber vermek şartıyla istediğinde ürününü geri alması, ilgili kanunda şu şekilde ifade edilmiştir: “Lisanslı depo işleticisi, mudînin talebi üzerine, hukuken geçerli bir mazereti olmadıkça gecikmeksizin ürünü teslim eder. Ürünün tesliminde bu ürüne ait ürün senedini geri alır ve iptal eder...”²⁷ Ayrıca ürününü geri alan çiftçiden depolama ücreti keser. Öte yandan emanet, sahibinin izni olmadan üzerinde tasarrufta bulunulmaması gereken bir maldır. Dolayısıyla sahibinin izni dışındaki kullanımlar emanete hıyanet olarak addedilmiştir.²⁸ Ancak, malın tasarrufu konusunda izin verildiğinde, emanet ilişkisinin sınırları aşılar ve karz söz konusu olur. “Usulsüz vedâ”²⁹ olarak isimlendirilen bu durum, İslam hukukunda geçerliliği tartışmalı olan bir emanet uygulamasına dönüşebilir.³⁰

Netice itibariyle vedâ akdinin bütün bu özellikleri, saklama maksadı bulunmayan yukarıda bahsi geçen her üç uygulamanın da vedâ akdi olarak değerlendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Ayrıca ürünün önceden belirlenen veya örfen bilinen bir ücret karşılığında depoda bir süre muhafaza edilmesi, söz konusu uygulamaların vedâ olarak isimlendirilmesini gerekli kılmaz. Ancak bütün bunlar, söz konusu uygulamalar için, emanet akdinin kurallarına riayet edilerek yeni bir uygulama geliştirmeye de mani değildir.

2.2. Karz

Klasik fıkıh literatüründe müstakil bir akit olarak yer alan karz, Hanefilere göre bir kimsenin nakit veya ölçülen cinsten bir malını daha sonra benzerini (mislini) almak üzere bir şahsa vermesine denir.³¹ Bir diğer ifadeyle “tüketim amaçlı olarak para veya misli eşya

²⁶ TMO bazı dönemlerde yayınladığı şartlarda çiftçinin malını emanet olarak bırakabileceğini ve istediğinde geri alabileceğini belirtmiştir. bk. Toprak Mahsulleri Ofisi, “2013 Dönemi Hububat Alım Şartları, Baremleri ve Depolama İşleri” (Erişim 3 Haziran 2024).

²⁷ *Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu*, md. 21.

²⁸ bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, 11/109.

²⁹ Usulsüz Vedâ, “mudi (saklanan) tarafından verilen bir miktar para, eşya veya kıymetli evrakin, üzerinde tasarrufa mezun olan müstevdi (saklayıcı) tarafından, güvenli bir yerde muhafaza edilmesi ve belirli bir süre sonra veya istendiğinde ayn olarak değil de mislen geri verilmesi borcunu doğuran bir sözleşmedir.” Necip Bilge, *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1962), 306; Usulsüz Vedâ hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Fatih Turan, “İslâm Hukuku Açısından Usulsüz Vedâ Akdi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010), 401-430.

³⁰ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhül-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 4/727.

³¹ Bilmen, *İstalahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/13, 94. Burada özellikle Hanefilerin tanımına yer vermemizin nedeni, tanımdaki “misli mal” kaydının emanete verilen malların vasfıyla birebir örtüşmesidir. Konumuza pratik

türündeki bir malı bir başkasına borç vermeye karz, bu şekilde gerçekleşen akde ise karz akdi denir.³² Karz ve âriyet, amaç ve işlev açısından benzerlikler gösterse de aralarındaki en belirgin fark, karzda yararlanıldığında tüketilen bir misli malın söz konusu olmasıdır. Buna karşılık, âriyette mal kullanılmakta ancak tüketilmemektedir.

Başlangıcı itibarıyla teberru işlemlerinden olan karz, bağlayıcı olmayan akitlerdendir; dolayısıyla borç veren kişi verdiği borcu istediği zaman talep edebilir. Başlangıçta süre tayin edilmesi de, karzın gayr-i lâzım oluşunu etkilemez.³³ Bununla birlikte borç alanın sıkıntıya girmesine ve mağduriyet yaşamasına mahal vermemek için bilhassa süre belirlenen karz işlemlerinde vadeye bağlı kalınması dinî-ahlakî bir gerekliliktir. Hatta Mâlikîler ile bazı Hanbelî fakîhlere göre, karz akdinde süre muteber ve bağlayıcıdır.³⁴

Karz, tıpkı âriyet, hibe, vedâ ve rehin sözleşmelerinde olduğu gibi, tamamlanması için teslimin gerekli olduğu bir sözleşmedir. Ancak, âriyet ve vedâdan farklı olarak karz, emanet sözleşmeleri arasında yer almaz; aksine tazmin sorumluluğu doğuran sözleşmeler grubuna girer. Dolayısıyla karz; aynî, tazmin sorumluluğu doğuran, bedelsiz ve gayr-i lâzım bir akittir.

Bir mahal üzerinde karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanlarıyla kurulan karz akdinin konusunu oluşturan mal, karz verene bir menfaat sağlamamalıdır. Zira karz, sevap beklenen bir iyilik mahiyetindedir.³⁵ Dolayısıyla söz konusu sözleşmeyle şart koşularak elde edilen her türlü yarar, faiz yasağı kapsamında değerlendirilir. Şartın, sözleşmenin kuruluşu sırasında iradeye dayalı olarak koşulması veya yerleşik örften kaynaklanması şartla sağlanan menfaati faiz olmaktan çıkarmaz. Öte yandan borç alan, karz olarak aldığı malı, karz verene misliyle ve zamanında ödemesiyle karz akdi son bulur.

Emanete bırakma kapsamında kullanılan ziraî ürünler, misli mallar kapsamındadır. Çiftçi ile tüccar arasında gerçekleşen mahsullerin teslimi esnasında mebi'in ve semenin zikredildiği bir alım-satımın konuşulmaması, yapılan işlemin genellikle emanete bırakma şeklinde isimlendirilmesi ve ürünün misli mal olması, söz konusu işlemin karz akdi olabileceğini akla getirmektedir. Diğer taraftan tazmin sorumluluğu bakımından emanet akdinden farklı şekilde uygulanan usulsüz vedâ, karz akdi olarak da nitelendirilebilir. Bu yönüyle ürünü emanete bırakmada olduğu gibi başlangıçta emanet olarak başlayan bir işlem daha sonra karz akdine dönüşmüş olacaktır.³⁶

Müstahsil, tüccara, nitelikleri belli muayyen miktarda misli malı borç (karz) olarak vermektedir. Borç, alacaklının talebi doğrultusunda günün rayiç karşılığı üzerinden defaten veya peyderpey para olarak ödenmektedir. Çoğunluğun aksine Hanefî fakihlerinden İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798), Mâlikî âlimlerinden Ruhûnî'ye (ö. 1230 h.)

açından bir katkısı olmayacağı düşüncesiyle kıyemi malları karz akdinin muvzuuna dahil eden diğer mezheplerin tanımlarına yer verilmemiştir.

³² Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 7/394-395; H.Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

³³ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 7/396.

³⁴ Şehâbeddin el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/295; Muvaftakkuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1997), 6/430.

³⁵ Karzın iyilik yönünü ifade eden birçok hadis vardır bunlardan birinde Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Sadaka on misliyle, karz on sekiz misliyle mükafatlandırılır." İbn Mâce, "Sadakat" 19.

³⁶ Akkuş - Yerlikaya, "Bazı Tarım Ürünlerinin 'Emanet' Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi", 164.

ve Hanbelî mezhebinde aktarılan bir görüşe göre borcun (deyn), günün rayici üzerinden başka bir para birimiyle veya misli mal olarak ödenmesi caiz olduğundan³⁷, bu işlemde herhangi bir sakınca yoktur. Bu yönüyle ürünün tüccara emanet bırakılma uygulamasının; vedîa akdi açısından caiz olmadığı, karz işlemi itibariyle ise caiz olduğu sonucuna varılabilir.³⁸ Ayrıca ürünün emanete bırakılması işleminde müstahsilin alacağını istediği zaman talep edebilmesi, işlemin karz akdiyle benzerliğini kuvvetlendirmektedir. Ancak ürün sahibine böyle bir imkân sunulurken ürünü alan tüccara bu imkânın verilmemesi uygulamanın klasik bir karz ilişkisi olarak nitelendirilmesini zorlaştıracaktır. Çünkü böyle bir durumda üretici, fiyatların yüksek olduğu bir dönemde alacağını talep edecek, tüccar ise fiyatların en düşük olduğu bir dönemde borcunu ödemek isteyecektir.³⁹ Karşılıklı yararın bulunmadığı böyle bir işlemin toplum nazarında kabul görüp istikrar kazanması ise mümkün değildir.

Ancak tarafların amacı ve ürünün tüccara tesliminden itibaren işleyen süreç bir bütün halinde göz önünde bulundurulduğunda bu işlemi vedîa olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi karz olarak değerlendirmek de isabetli gözükmemektedir. Zira her şeyden önce tarafların bu yönde bir amacı bulunmamaktadır. Nitekim karz akdinde alacaklı açısından yardımlaşma ve buna bağlı olarak sevap alma, borçlu açısından ihtiyaç karşılama amacı vardır. Emanete bırakma işleminde ise çiftçi için sevap amacı bulunmamaktadır. Aksine onun amacı, malını satacağı zamana kadar muhafaza etmek ve ihtiyaç duyduğu zamanda ise rayiç bedelle satmaktır. Tüccarın amacı ise aldığı ürünü sermayeye dönüştürerek onunla ticaret yapmaktır. Gerektiğinde söz konusu ürünü bir başkasına borç verebilmektedir. Halbuki başkasının malı borç verilemez. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda karz akdi ile emanete bırakma arasında özellikle maksat açısından bir benzerlik bulunmadığı görülecektir.

2.3. Bey'

Mütekavvim bir malı yine mütekavvim bir mal ile mübadele etmek anlamına gelen bey' akdinde akde konu olan mala mebi', malın karşılığında ödenen bedele ise semen denilmektedir. Bey' akdinde mebi' veya semenin peşin veya vadeli olması mümkündür. Ayrıca satılan malın mütekavvim, mevcut, malum ve teslimi mümkün olması gerekmektedir. Buna göre şarap gibi şer'an mal değeri bulunmayan, doğacak yavru gibi akit anında mevcut olmayan, sürü içerisinde vasıfları belirlenmemiş bir hayvan gibi tartışmaya sebebiyet verecek şekilde belirsizlik taşıyan ya da denizdeki balık gibi teslim edilme imkanı olmayan ürünlerin satılması caiz değildir. Aynı şekilde kişi, henüz mülkiyeti altında bulundurmadığı malları da akde konu yapamaz.⁴⁰

³⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik Şerh-u Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 6/219; Ebû Abdullah Mehemmed er-Ruhûnî, *Hâşiyetü el-İmâm er-Ruhûnî alâ Şerhi'z-Zerkânî li Muhtasari Halil* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye Bûlâk,1306 h.), 5/121; Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, tsh ve thk. Muhammed Hamid Fıkî (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1986), 5/127.

³⁸ Aslan, *İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akitlere Etkisi*, 175; Çalış, "Mahsulü Tüccara Emanete Bırakmak Caiz midir?".

³⁹ Akkuş - Yerlikaya, "Bazı Tarım Ürünlerinin 'Emanet' Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi", 165.

⁴⁰ bk. Bilmen, *Istalahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/5, 28-31.

Bey' akdinin sıhhati için mebi' ve semenin malum olması gereklidir. Ayrıca semenin miktarının ve vadeli ise süresinin tartışmaya sebebiyet vermeyecek şekilde bilinmesi gerekir. Vade yahut semenin anlaşmazlık olabilecek şekilde bilinmemesi durumunda akit; Hanefilere göre ise fasit, cumhura göre batıl hükmünü alır. Bu durumda Hanefilere göre bilinmezliğin giderilmesiyle birlikte akit sahih hükmünü alır, cumhura göre ise bu bilinmezlik giderilse bile akit sahihe dönüşmez.⁴¹

Bu değerlendirmeye göre, her ne kadar toplum örfünde ürünün depoya bırakılması, emanete bırakma olarak ifade ediliyorsa da, gerçekte müstahsil ile tüccar arasında satım sözleşmesi gerçekleştirilmektedir. Tüccar ürünün mülkiyetini elde etmekte ve mal üzerinde mülkiyet tasarruflarında bulunabilmektedir. Ancak satış bedelinin ve ödeme zamanının belli olmaması (cehalet) sebebiyle bu işlem, cumhura göre batıl, Hanefilere göre ise fasittir. Hanefi mezhebi açısından bu sözleşme ya feshedilmesi gerekir ya da bedelin, ödeme gününün rayici üzerinden olacağı karara bağlanarak satış bedeli ve ayrıca ödeme zamanıyla ilgili bilinmezlik (cehalet) giderilerek işlemin sıhhat kazanması sağlanmalıdır.

Emanete bırakma şeklinde isimlendirilen uygulamada da çiftçiler, ihtiyaçlarını karşılama ve geçimini sağlama maksadıyla ürettikleri ürünü tüccara teslim etmekte ve daha sonra talep ettiği zaman, o günkü piyasa şartları ile mahsullerin bedelini almaktadır. Bu yönü ile incelendiğinde ürünü emanete bırakma uygulamasının vadeli alışveriş işlemi ile benzerlik içerisinde olduğu görülmektedir. Zira mahsul, teslimle birlikte tüccarın mülkiyetine geçmektedir. Nitekim tüccar tarafından malın başkasına satılmasına, borç verilmesine veya fabrikada işlenilmesine itiraz edilmemekte; yukarıda işaret edilen istisnalar dışında misli ile geri iadesi talep edilmemektedir. Bütün bunlar yapılan işlemin asıl amacının, rayiç bedel üzerinden baştan itibaren vadeli bir satış işlemi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle ihtiyaç ve maslahat gibi uygulamanın temel belirleyenleri ve örf, bu işlemin satım sözleşmesi kapsamında ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira semen ve ödeme zamanı belirlenmemiş olsa da mahsul müşteriye teslim edilmiş, bedelin ödeme gününün rayici üzerinden olacağı karara bağlanmıştır. Yapılan işleme lafzî ve şeklî bir yaklaşımla bakıldığında bu haliyle uygulamanın bâtil veya fasit olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu işlemin vadesinde sadece ürünün teslim edildiği yıl ile sınırlı olmak kaydıyla ciddi bir anlaşmazlığa yol açacak bir bilinmezlik yoktur. Hatta çoğu zaman örf bu süreyi tayin ederek bilinmezliği ortadan kaldırmaktadır.⁴² Ürünün miktar, cins ve vasıf gibi özelliklerinin belirlenerek depoya alınması ve semen olarak başka bir mal değil de ürünün bizzat bu özelliklerini belirten bir senet⁴³ düzenlenerek müstahsile verilmesi

⁴¹ Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'fîli'l-Muhtâr*, ta'lik Mahmud Ebü Dakika (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/5-6; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/43; Karâfi, *ez-Zahîre*, 4/354; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/75-76.

⁴² Kaldı ki, burada fesâd gerekçesi, akdin sulbünde değildir. Bundan dolayı da fesâdın izale edilmesi akit meclisinin zamanı ile sınırlı değildir. Nitekim akdin zamanıyla ilgili belirsizlik akit meclis dağıldıktan sonra da fesâd gerekçesinin kaldırılmasıyla akdin sahihe dönüşebilmesi mümkündür. bk. Ali Haydar Bölükbaş – Ali Kumaş, “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsîd Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve “Sulbü'l-Akit” Kavramı”, *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 71.

⁴³ “Ürün senedi: Ürünlerin mülkiyetini temsil ve rehmini temin eden, lisanslı depo işleticisince nama veya emre düzenlenmiş, teminat olarak verilebilen, ciro edilebilen veya edilemeyen ve bu Kanunda öngörülme-

kanaatimizce semendeki belirsizliği de ortadan kaldırmaktadır. Çünkü müstahsil, istediği zaman tüccara başvurarak ilgili senette miktarı ve vasıfları belirtilen malın (faizden kaçınmak için) mislini değil de rayiç bedelini talep ettiğinde herhangi bir itirazla karşılaşmadan ürününün bedelini tahsil edebilmektedir. Rayiç bedeldeki farklılıklar ise nizaya yol açacak büyüklükte olmadığından söz konusu bedel üzerinden yapılacak bir akit daha baştan sahih olur dolayısıyla fesada uğramaz.⁴⁴

Basılı ürün senetleriyle aynı hükümlere tabi olan Elektronik Ürün Senetleri (ELÜS)⁴⁵ hakkında sorulan bir soruya Din İşleri Yüksek Kurulu aşağıdaki şekliyle verdiği cevapla dolaylı olarak ürünün emanete bırakılmasının aslında bir satım sözleşmesi olduğuna ve bu sözleşmenin de caiz olduğuna karar vermiştir:

“Elektronik Ürün Senedi (ELÜS); lisanslı depolara teslim edilen saklanabilir tarım ürünleri karşılığında düzenlenen ve ürünün cins, sınıf ve kalitesi gibi detaylarını gösteren mülkiyet belgeleridir. İlgili kurum nezdinde elektronik olarak kaydı tutulan ELÜS, ticaret borsalarında alım-satıma konu olabilmektedir. Buna göre ELÜS; dinen meşru, fiziken mevcut ve aynı vasıfta teslim edilebilir bir ürünü temsil etmesi hâlinde bu senetlerin alım satımını yapmak caizdir. Ancak bu senetlerin organize teverruk işlemlerine konu edilmesi caiz değildir. Ayrıca iki ürünü temsil eden senetlerin birbiriyle mübadele edilmesi durumunda; aynı cins mallarda peşinlik ve eşitlik, farklı cins mallarda peşinlik şartına riâyet edilmelidir. İşlemin vadeli olması hâlinde ise bedellerden en az birinin peşin olması gerekir. ELÜS’ün, faizli işlemler dışında rehin vb. şekillerde teminat gösterilmesinde ve temsil ettiği ürünün sigortalanmasında da fıkhen bir sakınca bulunmamaktadır.”⁴⁶

Satım sözleşmesi kapsamında ele alınması uygun olan ziraî mahsulü emanete bırakma işlemi, aslında satım sözleşmesinin daha özel bir uygulaması olan bey’u’l-isticrâr ile ilişkilendirilebilir. İsticrâr akdi, “kişinin ihtiyacı olan şeyleri satıcıdan peyderpey alıp tükettikten sonra tükettiklerinin parasını hesap edip ödemesidir.”⁴⁷ Bu uygulamada müşteri, ihtiyaç duydukça belirli bir malı aynı kişiden düzenli olarak satın alır. Ödemeyi ise dört farklı şekilde yapabilir. Şöyle ki, taraflar aralarındaki anlaşmaya göre ya malın fiyatını sabitler ya da her alışverişte piyasa fiyatına göre belirler. Ayrıca uzun bir yolculuğa çıkacak kişinin, seyahate çıkmadan önce bakkal, fırın gibi yerlere belirli bir miktar para bırakarak evin ihtiyaçlarının bu paradan peyderpey karşılanmasını talep etmesinde⁴⁸ olduğu gibi müşteri de önceden belli bir miktar para vererek ihtiyacı olan ürünü peyderpey alabilir. En yaygın ödeme şekli ise şu şekildedir: Peşin ödeme imkânı olmayan insanlar gıda ihtiyaçlarını bir bakkaldan karşılar ve bakkal da veresiye defterine satılan ürünün bedelini değil, ismini ve miktarını yazar.⁴⁹ Tarafların anlaşmasına veya

durumlarda Türk Ticaret Kanunu’nda düzenlenen makbuz senedi hükümlerine tâbi olan kıymetli evrak.”, *Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu*, md. 3/İ.

⁴⁴ bk. Ünal Yerlikaya, “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Bâtil veya Fâsid Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Mahiyeti”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1111.

⁴⁵ bk. *Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu*, md. 15.

⁴⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din İşleri Yüksel Kurulu” (Erişim 18 Haziran 2024).

⁴⁷ Alâüddîn el-Haskefi, *ed-Dürü’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebşâr*, thk. Abdülmün’im Halil (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 395.

⁴⁸ Hüseyin Okur, “İslâm Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülâhazaları”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1258.

⁴⁹ Temel Kacır, “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 277.

bölgenin örfüne göre ay sonu, Ramazan Bayramı, okulların açılması veya hasat zamanı gibi ödeme için belirlenen zaman geldiğinde müşteri borcunu o günün rayici üzerinden öder.⁵⁰ Bu son iki uygulamada malın fiyatı, mal tüketildikten sonra belirlenmektedir. Bu uygulamaların tamamında bir taraftan müşterinin ihtiyaç duydukça mal edinmesinin kolaylaştırılması hedeflenirken diğer taraftan da üreticinin elindeki stokların eritilmesi, ihtiyacı olduğu zamanın rayici ile malını satabilmesi sağlanmaktadır. Adalet, dürüstlük ve her iki tarafın da zarar görmemesini esas alan isticrâr, bu yönüyle hem üreticinin hem de satıcının ihtiyaçlarının giderilebilmesini sağlayan bir sözleşme olarak ortaya çıkmıştır.

Klasik fıkıh literatüründe isticrâra benzer uygulamalar daha çok teati akdi çerçevesinde ele alınmıştır. İsticrâr kavramının ilk kullanımına müteahhirun dönem Hanefî ve Şafî fukahasında rastlanır.⁵¹ Hanefiler, nizaya yol açacak ve aldanmaya sebebiyet verecek kadar bilinmezlik içermemesi sebebiyle isticrâr akdini caiz görmüşlerdir. *Mecelle şârihi* Ali Haydar Efendi (1853-1935), Hanefilerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:

“Bey’-i madum batıldır ilkesinden istisna olan meselelerden biri de bey’-i bi’l-isticrardır. Bey’-i bi’l-isticrarda mebi’ madum iken bu bey’, istihsanen tecviz edilmiştir. Bey’-i bi’l-isticrar pazarlık edilmeksizin ve semen beyan olunmaksızın bakkal gibi esnaftan yağ, pirinc, nohut ve tuz gibi erzak alıp da bade’l-istihlak muhasebe ederek semeni te’diye etmektir. Bey’-i mezkur sahih olup, müşteri aldığı eşyanın vakt-i ahzdaki kıymetini bayi’a vermesi lazım gelir, o eşya gerek misliyattan ve gerek kıyemiyattan olsun. Eğer bey’ sahih olmayıp, batıldır denilse o eşya misliyattan ise misli ve kıyemiyattan ise vakt-i istihlakteki kıymeti verilmek lazım gelecektir.”⁵²

Genel olarak fiyatın ve ödeme zamanının bilinmediği akitleri batıl sayan Malîkîler, örfen ödeme tarihleri bilinen ve fiyattaki belirsizliğin haksız kazanca yol açmayacak nitelikte olan sözleşmeleri caiz görmüşlerdir.⁵³ Şâfiîlerden Remlî (1004/1596), “İsticrâr şeklinde yapılan akit batıldır. Ancak Gazzâlî (505/1111), teâtfinin caiz olmasına binaen buna cevaz vermiştir.” diyerek söz konusu uygulama özelinde bu akde cevaz verildiğini söyler.⁵⁴ Hanbelî mezhebinde genel kanaatin aksine, Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), tarafların vadeyi tayini veya örfen bilinen bir süre ile vadedeki belirsizlik; fiyatın kesinleştiği andan itibaren de fiyattaki belirsizlik ortadan kalktığı için söz konusu akit türünü caiz görmüştür.⁵⁵

Bey’u’l-isticrâr türü akitlerde, emanete bırakmada olduğu gibi bedel ve vadedeki belirsizlik dikkat çekmektedir. Bir diğer dikkat çeken husus ise bu türden sözleşmelerin konusunun, daha çok insanlar arasında alım satımı yaygın olan ve ücreti bilinen gıda

⁵⁰ Çalış, “Mahsulü Tüccara Emanete Bırakmak Caiz midir?”.

⁵¹ Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 395; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ila şerhi’l-Minhâc*, (Beirut: Daru’l-Fikr, 1984), 3/374.

⁵² Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2017), 1/ 300.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Muhammed İliş, *Minehu’l-celil ‘alâ Muhtasari’ş-Şeyh Halil* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1989), 5/358.

⁵⁴ er-Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 3/375.

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/44; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkiin an rabbi’l-âlemîn*, thk. Taha Abdurrauf, (Beirut: Dâru’l-Cil, 1973), 4/6.

maddelerinden oluşmasıdır. Bu durum, bilinmezlikleri bertaraf etme ve anlaşmazlıkları giderme bakımından ayrı bir önemi haizdir. Diğer taraftan yukarıda nakledilen görüşlerden hareketle fukaha, tarafların veya örfün tayini ile bu türden sözleşmelerdeki vadeye dair belirsizlik sorununun aşılacağına dikkat çekmiştir. Ancak ürünü emanete bırakma işleminde bu sorunun, ödeme gününün sadece alacaklının isteğine bırakılmaması, tüccarın da dilediğinde borcunu ödeyebilmesine imkan tanınmasıyla aşılabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Bedeldeki belirsizlik ise, borcun para olarak değil de ürün senetlerinde olduğu gibi miktar, nitelik ve cinsi belirlenen ürün olarak tespitiyle giderilmeye çalışılmıştır.⁵⁶

Bu iki sorunun çözüme kavuşturulması şartıyla istihsan, maslahat, örf gibi fikhın uygulamaya ilişkin delil ve yöntemlerinden hareketle caiz görülen isticrâr akdiyle aynı mahiyette olan emanete bırakma uygulaması da istihsan, maslahat ve örf gibi delillere binaen caiz olmalıdır.

İstisnai durumlar hariç ürünün satılmasını hedefleyen mahsulün emanete bırakılma uygulamasının, tip akitler bakımından en fazla, bir satım akdi türü olan isticrâr akdiyle benzerlik gösterdiği aşıkardır. Fakat söz konusu uygulama, borçluya istediği zamanda borcunu ödeme imkânı vermemesi bakımından isticrârdan ayrılmaktadır. Bu nedenle konuyu bir de, hukuki işlemlerin genel ilkeleri ve bu işlemlerin geçerliliğiyle ilgili hükümlerde gözetilen amaçlar açısından ele almak gerekir.

2.4. Hukukî İşlemlerin Genel İlke ve Maksatları Bakımından Mahsulün Emanete Bırakılması

İslam hukukunda sözleşmeler, genel olarak belirli kurallar çerçevesinde ele alınır. Ancak İslam hukukunun esnek yapısı, belli başlı sözleşme türlerinin dışında kalan ve taraflar arasında ihtiyaçlara göre oluşturulan sözleşmeleri de kabul etmeye imkan tanır. Belirli türlere ayrılmamış ya da klasik fıkıh kitaplarında isimlendirilmemiş sözleşmelere, “isimsiz akitler” denir. İsimsiz akitler, tarafların rızası doğrultusunda, halk arasında uygulanagelen, konusu ve amacı meşru olan, aldanma ve aldatmaya yol açacak belirsizliklerden uzak, dinin geçerli kabul ettiği şartlar çerçevesinde meşru kabul edilir. Örf, âdet, ihtiyaçlar ve meşru menfaatler doğrultusunda şekillenen bu tür sözleşmeler, hukuki geçerliliğini ve bağlayıcılığını ise, İslam hukukunun esnek yapısı ve tarafların özgür iradeleri doğrultusunda kazanır. Bu tür sözleşmeler, kişilere ekonomik faaliyetlerinde serbestçe hareket edebilme imkanı tanıma bakımından ayrı bir önemi haizdir. Zira bu imkan sayesinde emanete bırakma uygulamasında olduğu gibi tip sözleşmelere uygun olmayan işlemlere tarafların amaç ve ihtiyaçları doğrultusunda çözüm üretebilmektedir. İslam hukuku bu konuda bireylere geniş yetkiler tanır. Ancak bu yetkiler, rıza, ehliyet, sözleşme konusunun meşruiyeti, zarar vermeme, faiz yasağı, aldatma ve belirsizlikten uzak olma gibi belirli ilkeler ve kurallar çerçevesinde sınırlandırılmıştır.⁵⁷

İslam hukuku öncelikle sözleşmelerde hata, hile ve ikrahtan uzak bir şekilde tarafların özgür iradelerini ortaya koymalarını şart koşar. Bu nedenle taraflar, akde ilişkin

⁵⁶ Kacı, “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”, 282-283.

⁵⁷ Hayrettin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/252-253.

iradelerini sözlü, yazılı, işaret veya teati gibi hukuken beyan kabul edilen yollardan biriyle şahsen veya kanunî temsilci yoluyla açıkça ifade etmelidir. Diğer taraftan yapılan sözleşmenin konusu ve amacı İslam hukukuna aykırı olmamalıdır. Taraflar, İslâm dinine uygun olmayan haram iş ve işlemleri akit konusu yapamazlar. Ayrıca akitlerde belirsizlik (cehalet) ve aldatma (tağrir) olmamalıdır. Akit konusu ve şartları açık ve net olmalı, taraflar akit hakkında tam bilgi sahibi olmalıdır. Bu durum taraflar arasındaki güven ilişkisini de pekiştirir. Bir diğer önemli ilke ise yapılan sözleşmelerde zarar vermeme ve karşılıklı yarar ilkesinin gözetilmesidir. Bu nedenle faiz gibi taraflardan birine haksız kazanç sağlayan şartları barındıran sözleşmeler fasit kabul edilmiştir.⁵⁸

Yukarıda belirtildiği üzere emanet ve karz akitleriyle amaç bakımından uyuşmayan, vade ve bedelin belirsizliği ile borçlunun ödeme zamanını tayin yetkisinin kısıtlılığı bakımından bey' ve bey' bi'l-isticrâr akitleriyle az da olsa farklılık gösteren emanete bırakma uygulamasına, söz konusu ilkeler çerçevesinde meşruiyet zemini oluşturulabilir. Yeni inşa edilecek sözleşmede mahsülün TMO'ya tesliminde olduğu gibi bedelin ödeme takvimini belirlemek, ürün senetleriyle bedelin miktarındaki belirsizliği gidermek ve tarafların yararı gözetilerek borçluya ödeme yapmak istediği zaman açısından imkân tanımak suretiyle mevcut uygulamalardaki eksiklikler giderilebilir. Bu konuda İslam hukukunun hüküm kaynaklarından biri olan örfe müracaat edilir. Zira "Nâsın istimâli bir hüccettir ki anınla amel vâcib olur."⁵⁹ kaidesi mucebince insanların teamül haline getirdiği uygulamalar delil kabul edilir. Veleve ki, söz konusu belirsizlikler açıklığa kavuşturulmamış olsa bile eksiklerin giderilmesinde "Âdet muhakkemdir"⁶⁰ ve "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir."⁶¹ ilkeleri gereğince örfe müracaat edilir ve "Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir."⁶² kaidesine insanların öteden beri uygulayageldikleri işlemler örfe göre belirlenmiş ise bunu ayrıca konuşmaya gerek duyulmaz.

İslâm ahkâmının temel maksatları olarak tanımlanan "Makasidü'ş-Şeria", İslam hukukunun getirdiği hükümlerin arka planındaki temel amaçları ve hedefleri ortaya koyar. İslam hukukunun temel maksatları, insan hayatını koruma ve iyileştirme ekseninde şekillenir ve beş ana başlık altında toplanır. Bunlardan biri de malın korunmasıdır. İslam hukuku, bireylerin mülkiyet hakkını ve mallarının güvenliğini koruma altına almak amacıyla, helal yoldan kazanç elde etmeyi teşvik etmiş, meşru ticari işlemleri serbest bırakmıştır. İnsan emeğini sömürmeye yönelik olan faizi, kolay kazanç elde etmeyi amaçlayan kumarı ve insanları aldatma yoluyla edinilen malların mülkiyete geçirilmesini kesin olarak yasaklanmıştır. Ayrıca hırsızlık ve haksız yere başkalarının mallarını gasp etmeyi menetmiş, bu tür suçlara ağır cezalar öngörmüştür. Böylece insanların maslahatını yani menfaatine olanı temin etmeyi ve zararına olanı da defetmeyi amaçlamıştır.

Malın emanete bırakılması, sahibinin malını güvenli bir şekilde muhafaza etme ve istediği bir zamanda rayiç bedelle satma arzusunun bir yansımasıdır. Şeriat, malın korunmasını amaçladığı için emaneti doğru bir şekilde teslim almak ve korumak, malın

⁵⁸ bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/3-5, 23, 30.

⁵⁹ Berki, *Mecelle*, md. 37.

⁶⁰ Berki, *Mecelle*, md. 36.

⁶¹ Berki, *Mecelle*, md. 45.

⁶² Berki, *Mecelle*, md. 43.

güvenliği açısından temel bir sorumluluktur. Malın çalınmaması, zarar görmemesi, gerektiğinde sahibine eksiksiz bir şekilde iade edilmesi ya da müstahsilin ihtiyaç duyduğu bir anda satılması ile de bu maksat gerçekleşmiş olur. Öte yandan emanete bırakma işleminde vadenin ve fiyatın belirsizliğinden kaynaklanabilecek zarar ise “Zarar izâle olunur.”⁶³ ve “Zarar bi kaderi'l-inkân def olunur.”⁶⁴ ilkeleri doğrultusunda giderilerek emanete bırakma uygulamasından beklenen maslahat hasıl olmuş olur. Ancak emanete bırakma işlemi, söz konusu ürünün piyasa değerini düşürerek üreticiyi zarara sokacak ve sadece tüccara kazanç sağlayacak bir duruma yol açmaması için kamu otoritesinin gerekli tedbirleri alması gerekir.

Bunun gerekçesi de emaneti fındık bırakıldığı zaman fındığın piyasadaki fiyatı düşmekte haliyle kamu zararı oluşmakta ve tüccar da bundan kazanmaktadır. Buradaki kamu zararına nasıl bakılmalıdır

Zirai ürünlerin emanete bırakılması, tarım sektöründe ürünlerin güvenli bir şekilde depolanması, korunması ve kolayca satılması amacıyla sıkça başvurulmuş bir uygulamadır. Bu ihtiyaç, özellikle hasat dönemlerinde ve zirai ürünlerin satışa sunulacağı zamana kadar geçen sürede ortaya çıkar. Dolayısıyla bu uygulama “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur.” kaidesine binaen tecviz edilebilir. Nitekim tıpkı emanete bırakmada olduğu gibi bey' akdinin bütün şartlarını havi olmayan bey' bil vefanın tecvizi de bu kabildendir.⁶⁵ Netice itibarıyla İslam hukukunun belirlediği sözleşme şartlarına uyulmak kaydıyla, teamül haline gelen işlemler; maslahat, kolaylaştırma, ihtiyaç, zaruret ve örfe riayet gibi ilkeler kapsamında da pekâlâ caiz görülebilir.⁶⁶

Netice itibarıyla başlangıçta malın korunması amacıyla gerçekleştirilen emanete bırakma işlemi, aslında malın satışını hedeflediğinden, kanaatimizce satım sözleşmesi çerçevesinde ele alınması daha uygundur. Ancak, bedel ve vâde konusundaki belirsizlikler nedeniyle, satım sözleşmesinin özel bir türü olan bey'u'l-isticrâra benzetilerek bu işleme meşruiyet kazandırılabilir. Ayrıca maslahat, kolaylık sağlama, ihtiyaç, zaruret ve örfe uygunluk gibi ilkeler doğrultusunda bazı teamül haline gelmiş uygulamalar gibi bu uygulama da caiz görülebilir. Zira geçmişte ihtiyaca ve örfe dayanarak caiz görülen isticrâr ve bey' bi'l-vefa uygulamalarına benzer şekilde, emanete bırakma işlemi de aynı ilkeler ışığında meşru sayılabilir. Ayrıca, doktora düzeyinde yapılacak bir tez çalışmasıyla İslam hukukunun belirlediği sözleşme şartlarına riayet edilmek kaydıyla, emanete bırakma uygulamasına özgü yeni bir akit türü geliştirilmesi de mümkündür.

Sonuç

İnsanlar, ürettikleri gıda ürünlerinden, o an ihtiyacı olan kadarını tükettikten sonra arta kalanı ileride kullanmak üzere genellikle saklar. Emanete bırakma uygulaması da böyle bir ihtiyaç neticesinde ortaya çıkmıştır. Tarihin her döneminde benzerlerine rastladığımız bu uygulamanın, günümüzdeki işleyişinin hukuki niteliğini ve meşruiyet zeminini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada aşağıdaki neticelere ulaşılmıştır:

⁶³ Berki, *Mecelle*, md. 20.

⁶⁴ Berki, *Mecelle*, md. 31.

⁶⁵ Berki, *Mecelle*, 21 (md. 32).

⁶⁶ Ahm Ershad Uddin, “Bangladeshteki İslami Bankaların Veda ve Fon Toplama Faaliyetleri: İslam Hukuku Perspektifinden Bir İnceleme”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Ağustos 2024), 214.

1. Emanete bırakma uzun süre bozulmadan dayanabilen ve bu sebeple stoklanması mümkün olan arpa, buğday, mısır, pamuk, fındık, çay ve ceviz gibi gıda ürünlerinin depolara teslimiyle sınırlı bir uygulamadır.
2. Emanete bırakmada asıl amaç, söz konusu ürünleri depo gibi güvenli ortamlarda korumak ve zamanı geldiğinde piyasaya sürerek satışını sağlamaktır. Aynı zamanda tür ve derecelerine göre sınıflandırılarak depolanan ürünlerin kalitesi de korunmuş olur.
3. Halihazırdaki uygulamalar; mahsulün, lisanslı depolara, Toprak Mahsulleri Ofisine veya tüccara bırakılması şeklinde gerçekleşir. İlgili kurum veya kişi bunun karşılığında ürünün cins, miktar ve vasıflarının yazılı olduğu makbuz veya ürün senedi düzenleyerek müstahsile teslim eder. Ürün için bir güvence niteliği taşıyan bu senetler, depodaki ürünün ticaretini kolaylaştırır ve üreticiye finansman imkânı sağlar.
4. Lisanslı depo ve TMO üzerinden yapılan uygulamada, malın gerçek manada emanete bırakılmasıyla beraber satışı da söz konusudur. Tüccara bırakma işleminde ise sadece ürünün satışı amaçlanır.
5. Tamamen aynı olmasa da emanete bırakma işleminin; vedâ, karz ve bey' akitleriyle benzerli gösterdiği dolayısıyla söz konusu işlemin meşruiyet temelleri oluşturulurken bu akit türlerinin temel ilkelerinden istifade edilmiştir.
6. İsimlendirmeden hareketle işlem, bir vedâ akdi gibi gözüксе de tarafların amacı ve ürünün tüccara tesliminden itibaren işleyen süreç bütün halinde göz önünde bulundurulduğunda, bu işlemi vedâ olarak değerlendirmek isabetli görülmemiştir.
7. Özellikleri ve işleyişi göz önünde bulundurulduğunda karz akdi ile emanete bırakma arasında özellikle maksat açısından bir benzerlik bulunmadığı da tespit edilmiştir.
8. Başlangıç itibariyle malın korunması hedeflenmiş olsa da asıl amacın malın satışı olduğu için emanete bırakma işleminin, satım sözleşmesi kapsamında ele alınması daha uygun görülmüştür. Ancak emanete bırakma işlemi, vadedeki bilinmezlik ve işlemin ise satışın gerçekleşeceği zamandaki rayiç üzerinden gerçekleşecek olması sebebiyle satım sözleşmesinin daha özel bir uygulaması olan ve istihsanen caiz kabul edilen bey'u'l-isticârâ benzetilerek caiz görülmüştür.
9. Klasik fıkıh literatürümüzde teamül haline gelen bazı işlemler; maslahat, kolaylaştırma, ihtiyaç, zaruret ve örfe riayet gibi ilkeler kapsamında caiz görülmüştür. Bu bağlamda geçmişte ihtiyaca ve örfe binaen caiz görülen isticâr ve bey' bi'l vefa gibi aynı ilkeler doğrultusunda emanete bırakma uygulaması da caiz görülebilir.
10. İslam hukukunun belirlediği sözleşme şartlarına uyulmak kaydıyla emanete bırakma uygulaması için yeni bir akit türü de geliştirilebilir.
11. Yapılacak yeni bir çalışmada, konunun sınırlılıkları bakımından burada yeterince üzerinde durulmayan ürün senetleri incelenebilir.

Kaynakça | References

- Akkuş, Mehmet - Yerlikaya, Ünal. “Bazı Tarım Ürünlerinin ‘Emanet’ Adıyla Satılması ve Bunun İsticrâr Akdi ile İlişkisi”. *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 149-178.
<https://doi.org/10.53352/tevilat.1298335>
- Aktan, Hamza. “Emanet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/83-84. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Apaydın, H.Yunus. “Karz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Aslan, Bedri. *İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akitlere Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2015.
- Berki, Ali Himmət (haz.). *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Bilge, Necip. *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1962.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstalahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bölükbaş, Ali Haydar – Kumaş, Ali. “Nizaya Götüren Cehâlet veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve “Sulbü'l-Akit” Kavramı”. *Usul İslam Araştırmaları* 33 (Nisan 2020), 55-77.
- Çalış, Halit. “Mahsulü Tüccara Emanete Bırakmak Caiz midir?”. *Mekteb-i Furu*. Erişim 18 Ağustos 2024.
https://www.facebook.com/groups/1640469562926185/posts/2961776317462163/?paipv=0&eav=Afbb449ZifmYn38KeO33rRHjAZn808Z0hP-glhrFzEuCoqmeR_uo4kTiSKMB2WJ1ftk&_rdr
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksel Kurulu”. Erişim 18 Haziran 2024.
<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1148/elektronik-urun-senedi-elus-alip-satmak-caiz-midir>
- Ershad Uddin, Ahm. “Bangladeş'teki İslami Bankaların Vedîa ve Fon Toplama Faaliyetleri: İslam Hukuku Perspektifinden Bir İnceleme”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Ağustos 2024), 203-227. <https://doi.org/10.52115/apjir.1503015>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Haskefi, Alâüddîn. *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. Thk. Abdülmunim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İlâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn*. thk. Taha Abdurrauf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 3. Basım, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik Şerh-u Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Kacı, Temel. “Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 273-297.

- Karâfi, Şehabeddin. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâsânî. *Bedâ'î'u's-şanâ'ic fî tertibi's-şerâ'ic*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12. Cilt. tsh ve thk. Muhammed Hamid Fikî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2. Basım, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. ta'lik Mahmud Ebû Dakika. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Muhammed İliş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celil 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*. 9 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn*. 8 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Okur, Hüseyin. "İslâm Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülahazaları". *Tasavvur/ Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1251-1271.
- Remlî, Şemseddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Ruhûnî, Ebû Abdullah Mehemmed. *Hâşiyetü el-İmâm er-Ruhûnî alâ Şerhi'z-Zerkânî li Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye Bûlâk,1306 h.
- Serahsî, Şamsüleimme. *el-Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. "Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu". Erişim: 18 Ağustos 2024.
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5300.pdf>
- Ticaret Bakanlığı. "Lisanslı Depoculuk ve Ürün İhtisas Borsası". Erişim 18 Ağustos 2024.
<https://www.ticaret.gov.tr/ic-ticaret/sikca-sorulan-sorular/lisansli-depoculuk-ve-urun-ihtisas-borsasi#1>
- Toprak Mahsulleri Ofisi. "2013 Dönemi Hububat Alım Şartları, Baremleri ve Depolama İşleri". Erişim 3 Haziran 2024.
<https://www.tmo.gov.tr/Upload/Document/alim/2013/AlimGenelYazi.PDF>
- Toprak Mahsulleri Ofisi. "2024 Dönemi Hububat Alım Fiyat ve Politikaları". Erişim 19 Ağustos 2024. <https://www.tmo.gov.tr/kurum-haber/919/2024-donemi-hububat-alim-fiyat-ve-politikalari>
- Toprak Mahsulleri Ofisi. "Emanet Alım Esasları". Erişim: 11 Ağustos 2024.
<https://www.tmo.gov.tr/Upload/Document/alim/2018/2018emanetalimesas.pdf>
- Turan, M. Fatih. "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedâ Akdi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010), 401-430.
- Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği. "Kararlar". Erişim: 19 Haziran 2024.
<https://tobb.org.tr/HukukMusavirligi/Documents/orf.xls>
- Umumi Mağazalar Kanunu. Erişim 26 Ağustos 2024.
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2699.pdf>
- "Vedâ". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 43/5-88. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005/1425.

- Yerlikaya, Ünal. “Hanefî Hukuk Düşüncesinde Bâtıl veya Fâsid Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Mahiyeti”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1095-1121. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1166263>.
- Yolcu, Emre. *5300 Sayılı Tarım Ürünleri Lisanslı Depoculuk Kanunu Kapsamında Lisanslı Depoculuk Şirketleri ve Ürün Senetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.



Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkında Yaptıkları Çalışmalara ve Yaklaşım Tarzlarına Genel Bakış

Kenan Yıldız

0000-0001-6120-5710

Millî Eğitim Bakanlığı, Erzurum, Türkiye

ror.org/00jga9g46

ky457384@gmail.com

Öz

İslâm hukuku Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle birlikte Türk hukuk tarihinde yerini almış ve Türk hukuk tarihinin büyük bir kısmını teşkil etmiştir. Diğer Türk devletlerinde uygulanan İslâm hukuku Osmanlı İmparatorluğu'nda da uygulanmıştır. Fakat rönesans sonrası meydana gelen değişim ve dönüşüm Batı medeniyetinin endüstri ve teknoloji alanında ilerlemesine sebep olmuş, Osmanlı ise bu değişim ve dönüşümü takip edememiştir. Tanzimat döneminde yönetim kadrosu yüzünü Batı'ya çevirmiş ve içinde bulunduğu olumsuz durumdan ancak bu sayede kurtulabileceğini ümit etmiştir. Bu dönemde yapılan Batı tarzı reformlardan hukuk da nasibini almış, Tanzimat Fermanı'nın (1839) ilanından sonra Batı tarzı kanunlar iktibas edilmeye başlanmıştır. Tanzimatla başlayan bu hukuki değişim nihayet Cumhuriyet dönemi idaresinin kararıyla 1926'da tamamen Batı kanunlarının kabulüyle sonuçlanmış ve İslâm hukuku ile olan bağ koparılmıştır. Cumhuriyet dönemi modern hukukçuları yürürlükte olmamasına rağmen eski hukuka taalluk eden davaların çözülmesi, mukayeseli hukuk çalışmaları, Türk hukuk tarihinin aydınlatılması gibi nedenlerle İslâm hukuku hakkında çalışmalar yapmış ve bu hukuk sistemi hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazı modern hukukçular oryantalist kaynaklardan beslenmeleri, İslâm hukuku hakkındaki malumat eksikliği ve ideolojik/siyasi mülahazalar gibi sebeplerle İslâm hukukunun değişmez bir hukuk sistemi olduğu, bu nedenle değişen zamanın şartlarına mutabakat sağlayamadığı şeklinde olumsuz kanaate sahip olmuşlardır. Diğer bir kısım modern hukukçular ise bu hukuk sisteminin çok gelişmiş bir hukuk üretme mekanizmasına, toplumların hukukî ihtiyaçlarına cevap verecek kapasiteye ve dinamizme sahip olduğu kanaatine varmışlardır. Ayrıca bu hukukçular yaptıkları mukayeseli çalışmalarla İslâm hukukunun diğer hukuk sistemlerinden ne derece ileri bir hukuk sistemi olduğunu göstermeye çalışmışlardır. İslâm hukukunun kıymetini taktir eden hukukçulardan bir kısmı ise yeni hukukumuzu eski hukukumuzun devamı olarak görmüş ve bu yönde çalışmalar yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku; Modern Hukuk; Mecelle; Kanun; Batılılaşma

Öne Çıkanlar

- Bu makalede Cumhuriyet dönemi Türk hukukçularının İslam hukuku hakkındaki yaklaşımları incelenmektedir.
- 1932 ve 1937 tarihlerinde Lahey Uluslararası Modern Hukuk Kongresi'nde İslâm hukuku bağımsız bir hukuk sistemi olarak tanınmıştır.
- Şakir Berki Roma hukuku gibi İslâm hukukunun ana hatlarının da hukuk fakültelerinde okutulmasının zaruri olduğunu belirtir.
- Vasfi Raşit Seviğ, Mecelleyi “*maziye nazara alan, geçmiş bir devrin hukukunu ifade eden bir eser*” medeni kanunu ise “*istikbale yöneltilmiş bir hukuk*” olarak tanımlar.
- Sıddık Sami Onar, “Hak ve adaletin en büyük ve feyizli kaynaklarından” olduğunu ifade ettiği İslâm hukukunun asırlar boyunca en uygar milletlerin ihtiyaçlarına kâfi geldiğini söyler.

Atıf Bilgisi

Yıldız, Kenan. “Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkında Yaptıkları Çalışmalara ve Yaklaşım Tarzlarına Genel Bakış”. *Eskiye*ni 56 (Mart 2025), 359-392. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565775>

Makale Bilgileri

Etik Beyan	Bu çalışma Prof. Dr. Ali İhsan Pala danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkındaki Yaklaşımları başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Geliş Tarihi	12 Ekim 2024
Kabul Tarihi	17 Mart 2025
Yayın Tarihi	25 Mart 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

A General Overview of the Studies and Approaches of Turkish Jurists in the Republican Era on Islamic Law

Kenan Yıldız

0000-0001-6120-5710

Ministry of Education, Erzurum, Türkiye

ror.org/00jga9g46

ky457384@gmail.com

Abstract

Islamic law entered Turkish legal history with the adoption of Islam by the Turks and constituting a significant portion of Turkish legal history. Islamic law applied in other Turkish states was also applied in the Ottoman Empire. However, the changes and transformations that occurred after the Renaissance led to advancements in Western civilization in the fields of industry and technology, while the Ottoman Empire was unable to keep pace with these developments. During the Tanzimat period, the Ottoman Empire's management elite seeking to ameliorate the nation's declining fortunes, sought inspiration from Western models, with the result that Western-style reforms influenced the legal system. Following the proclamation of the Tanzimat Edict in 1839, a series of legal innovations, including the adoption of Western-style laws, ensued. This period of legal transformation, initiated by the Tanzimat, culminated in 1926 with the complete acceptance of Western laws by the Republican administration, thereby severing ties with Islamic law. During Republican era, legal scholars conducted studies on Islamic law despite its non-application, addressing issues related to cases pertaining to former laws, comparative law studies, and illuminating Turkish legal history. However, some modern legal scholars, have expressed a negative view Islamic law, perceiving it as an immutable legal system that fails to adapt to changing conditions. This perception is influenced by a number of factors, including reliance on orientalist sources, a lack of knowledge regarding Islamic law, and ideological and political considerations. In contrast, other modern jurists have come to the conclusion that Islamic law has a very developed law production mechanism and the capacity and dynamism to respond to the legal needs of societies. In their comparative studies, these these scholars have sought to demonstrate the degree to which Islamic law can be regarded as an advanced legal system in comparison to other system. Conversely, some legal scholars who acknowledge the value of Islamic law regard our new legal system as a continuation of traditional legal framework and have conducted studies in this direction.

Keywords

Islamic law; Modern law; Majalla; Law; Westernization

Highlights

- This article examines the approaches adopted by Turkish jurists during the Republic period towards Islamic law.
- Islamic law was recognized as an independent legal system at the International Modern Law Congress in The Hague in 1932 and 1937.
- Şakir Berki states that it is essential to teach the main outlines of Islamic law, similar to Roman law, in law faculties.
- Vasfi Raşit Seviğ defines the Majalla as “a work expressing the law of a bygone era,” while the civil code is described as “a law directed towards the future.”
- Siddik Sami Onar asserts that Islamic law is “one of the greatest and most fruitful sources of rights and justice” having sufficiently met the needs of the most civilized nations for centuries.

Citation

Yıldız, Kenan. “A General Overview of the Studies and Approaches of Turkish Jurists in the Republican Era on Islamic Law”. *Eskiyeni* 56 (March 2025), 359-392.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565775>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Approaches of Turkish Lawyers of the Republic Period on Islamic Law”, supervised by Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Ph.D. Dissertation, Atatürk University, Erzurum, 2024).
<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	17 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

610 yılında Hz. Muhammed'e (s.a.v.) vahyin gelmesiyle başlayan İslâm hukuk sistemi, özellikle Medine Dönemi'nde (622-632) ilk uygulamaları, anayasal nitelikleri ve hukukun diğer dallarına dair temel ilke ve prensiplerin belirlenmesiyle uygulanmaya başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise beşerî içtihadın katkısıyla gelişip genişlemiştir.

Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle birlikte bu sistem Türkler tarafından kullanılmaya başlanmış, Anadolu Selçukluları ve Büyük Selçuklular vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğuna intikal etmiştir. Osmanlı şer'î hukuk tabir edilen bu hukuk sisteminin yanında yine şer'î hukukun ülü'l-emre tanıdığı yetki çerçevesinde ve şer'î hukuka aykırı olmayacak şekilde çıkarılan kanunnamelerle (örfi hukuk) devleti idare etmiştir.

Rönesans sonrası Batı'da özellikle endüstri ve teknoloji olmak üzere her alanda hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Osmanlı ise çeşitli ekonomik, askerî ve siyasî zaaf lar yüzünden bu değişim ve dönüşümü takip edememiş ve Avrupa'nın pazarı haline gelmiştir. Yönetim kadrosu Osmanlıyı içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için çareler aramış ve çareyi Batı tarzı reformlarda bularak önce Tanzimat Fermanı'nı (1839) ardından da İslahat Fermanı'nı (1856) ilan ederek yüzünü Batıya çevirmiştir. Fermanların ardından başta ticaret kanunu olmak üzere bazı kanunlar Batı kanunlarından iktibas edilmiştir. Bu dönemde Medeni kanununda Batıdan iktibası gündeme gelmiş, fakat ulemanın karşı çıkmasıyla bu fikirden vazgeçilerek kendimize ait millî bir kanun olan Mecelle (1868-1876) ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet döneminde ise bir taraftan Lozan antlaşmasındaki Batının baskıcı tavrının diğer taraftan Cumhuriyet yöneticilerinin Batılılaşma arzusunun etkisiyle İslâm hukuku tamamen terkedilerek Batı kanunları benimsenmiştir. Yaşanan bu süreçler içerisinde özellikle Cumhuriyet Dönemi'nde, genelde Türk aydınları özelde Türk hukukçuları, doğrudan ya da dolaylı biçimde İslâm Hukuku karşısında çeşitli tutumlar benimsemişlerdir. Bu tutumların çoğu olumsuz kanaate sahip olmakla birlikte bu konuda insaf lı olanlar bulunduğu gibi İslâm Hukuku'nun üstün niteliklerini ön plana çıkararak da olmuştur. İşte bu bilgiler ışığında bu çalışmanın temel amacı Cumhuriyet dönemi Türk hukukçularının İslâm hukuk sistemi hakkında yaptıkları çalışmaları tespit etmek ve onların İslâm hukuku hakkındaki yaklaşımlarını, kanaatlerini bilimsel metot ve objektivite içerisinde araştırıp incelemektir.

Yapılan araştırma neticesinde bu çalışma ile alakalı olarak Dr. Necdet Subaşı'nın kaleme aldığı "Türk Aydınlarının Din Anlayışı" adlı eserine rastlanmıştır. Bu eserde Subaşı genel manada aydınların din anlayışından bahsetmiş olup hukukî meselelere değinmemiştir. Yine konuyla alakalı din sosyolojisi alanında "Cumhuriyetin Din Politikası (1923-1939)" adlı ve Kelam alanında "Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâmiyet'e Bakışı" adlı doktora çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki, meseleyi sosyolojik açıdan incelediğinden hukuk alanına hiç yer vermemiş, ikincisi ise çalışmanın ikinci bölümünde "Hukuk ve Sosyal Hayat" başlığı altında genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Diğer bir çalışma ise Abdullah Akın tarafından yapılan "Tanzimat Sonrası Fıkhi Dönüşüm ve Fıkıh Eğitimi" adlı bir doktora çalışmasıdır. Bu çalışma ise Tanzimat ile Cumhuriyet dönemi arasını kapsayan bir çalışmadır. Konuyla en çok alakalı çalışma ise, Eyyüp Said Kaya tarafından 2014 yılında yayınlanmış "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla" adlı makale çalışmasıdır. Bu çalışmada yazar Cumhuriyet

döneminde yapılan fıkıh çalışmaları hakkında bilgiler sunmaktadır. Bunu yaparken de Cumhuriyet dönemini kendi içerisinde dönemlere ayırarak ve her bir dönemde yapılan çalışmaları dönemin özelliklerini de dikkate alarak değerlendirmeler yapmaktadır. Bu makalede hem İslâm hukukçuları tarafından hem de modern hukukçular tarafından yapılan İslâm hukuku çalışmaları yer almıştır. Makalede yer alan modern hukukçularla alakalı kısımlar çalışmada yol gösterici olmuştur. Bu çalışmada ise sadece modern Türk hukukçularının İslâm hukuku hakkındaki çalışmaları, bu çalışmalardan yola çıkarak İslâm hukukuna bakış açıları ve bu bakış açılarının altında yatan nedenler tespit edildi.

Çalışmada makalenin hacmi göz önünde bulundurularak günümüzde yaşayan modern hukukçular kapsam dışı bırakıldı. Araştırmada modern hukukçuların yaptıkları çalışmalar kategorize edilerek sunuldu. Herhangi bir kategori içerisine dahil edilemeyen hukukçular ise münferit başlıklar altında incelendi.

1. Türk Hukuk Tarihi Bağlamında Yapılan İslâm Hukuku Çalışmaları

Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle birlikte Türk-İslâm devletleri İslâm hukukunu kullanmaya başlamıştır. Uzun süre yürürlükte kalan İslâm hukuku doğal olarak Türk hukuk tarihinin büyük bir kısmını oluşturmuştur. Bu nedenle aslında Türk hukuk tarihi çalışmalarında önemli bir yer tutması gereken İslâm hukuku az bir kısım modern hukukçunun çalışmaları dışında inceleme konusu yapılmamıştır.

1.1. Ahmet Ağaoğlu

Ahmet Ağaoğlu (öl. 1939) 1927'de "Üç Medeniyet" isimli eserini neşretmiştir.¹ Bu eserde Ağaoğlu "İslâm medeniyeti, Avrupa veya Batı medeniyeti, Buda-Brahman medeniyeti" olarak isimlendirdiği üç medeniyeti ele almış ve "Batı medeniyetinin diğerlerine galip geldiğini ve dolayısıyla kurtuluşumuz için bu medeniyeti olduğu gibi benimsemekten başka çare olmadığını"² ifade etmiştir. Ağaoğlu İslâm medeniyetinin hem madden hem de manen mağlup olduğunu, eğitim-öğretimden sosyal yaşama, siyasal hayattan teknik kurumlara kadar Batı medeniyetinin taklit edildiğini, bu taklit ister kendi irademizle isterse cebren olsun neticede bir yenilginin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Yazar İslâm medeniyetinin yenilgisini ilan etmenin kendisini müteessir ettiğini söylese de Asya'da gelenekçilerle Avrupa taraftarları arasında öteden beri mevcut olan mücadelede Avrupa taraftarlarını haklı bulmakta ve devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulması için Batı tarzı reformların kaçınılmaz olduğu sonucuna varmaktadır.³

1931 tarihinde basılan "Hukuk Tarihi" eserinde ise genellikle Roma ve Batı Avrupa tarihinden bahseden müellif İslâm hukukuna birkaç yerde temas ederek⁴ İslâmiyet'ten önceki Arap ve Türklerin yaşayışlarında kendince uygun bulduğu bilgileri aktarıp aralarındaki basit benzerlikleri göstermeye çalışmıştır.⁵

¹ Eserin Latin harfleriyle basımı 1972 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Nuri Yüce, "Ahmet Ağaoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/465-466. Müellif bu eserini 1919-1920 tarihleri arasında Malta'da kaleme almıştır. Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013), 13.

² Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, 13.

³ Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, 22-23.

⁴ Ahmet Ağaoğlu, *Hukuk Tarihi: Hukuk Fakültesi Müderrislerinden Ağaoğlu Ahmet Beyefendinin Takrirleridir* (İstanbul: Hukuk Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, 1931), 115, 168.

⁵ Kaya, "Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 15.

1.2. Türk Hukuk Tarihini Türkleştirme Çabasinda Olan İki Hukukçu: Sadri Maksudî Arsal, Mehmed Fuad Köprülü

1930'dan sonra İslâm hukuku alanında kalem oynatan iki modern hukukçu göze çarpar: Sadri Maksudi Arsal (öl. 1957) ve Mehmed Fuad Köprülü (öl. 1966). Bu iki modern hukukçunun da ortak özelliği Türk hukuk tarihinin oluşumunda ana etkiye sahip olduğunu iddia ettikleri İslâm öncesi dönemi ön plana çıkarmalarıdır.

Türk Hukuk Tarihi alanında ilk eser sahibi olan⁶ Arsal, Türk hukuk tarihinin Türklerin hukuk tarihi olduğunu savunur ve İslâm öncesi Türk hukukunun gün yüzüne çıkartılarak İslâm'dan bağımsız bir Türk hukuk tarihinin inşa edilmesi gerekliliğinden bahseder. Beş devre ayırdığı⁷ Türk hukuk tarihinin ilk devri olan "Orta Asya Devri" müellif için oldukça önemlidir. Bu devre bu kadar önem atfetmesi Türklerin kökeninin Orta Asya'dan gelmiş olmasının yanı sıra İslâm hukukundan bağımsız bir Türk hukuk tarihinin ortaya çıkarılması için zemin teşkil etmesinden kaynaklanmış olabilir.⁸

"Türk Tarihi ve Hukuk"⁹ isimli eserinde Avrupa hukukunun rönesans öncesi skolastik döneminden bahis açan Arsal konuyla ilgili dipnotta Türk hukuk tarihi içerisinde İslâm hukukunun hâkim olduğu dönemi bu döneme benzetir:

"İslâm aleminde de aşağı yukarı aynı vaziyet vardı. Din ve ahlak sahasında otorite Kur'an, Hadis ve büyük din otoritelerinin reyleri, felsefe sahasında ise Aristo'nun ve İslâm filosoflarının İslâm dini esaslarına uygun olan fikirleri idi. İslâm aleminde Roma hukukunda olduğu gibi dine istinad etmeyen bir hukukta yoktu. İslâm dünyasında hukuk dahi tamamen dine tabi idi, hukukla din birleşmişti."¹⁰

Dine dayanması noktasından İslâm hukukunu Roma hukukuna benzeten Arsal başka bir eserinde Avrupa'nın bugünkü medeniyet seviyesine gelmesinde İslâm medeniyetinin çok büyük bir rol oynadığını, Yunan medeniyetinin İslâm alimleri tarafından Avrupa'ya aktarıldığının unutulmaması gerektiğini söyler.¹¹ Yazara göre, Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde alimlerimizin bir çoğunun Avrupa'daki bilim, teknoloji ve felsefe sahalarında meydana gelen gelişmelere sırt dönüp bu gelişmeleri takip etmemeleri ne kadar yanlışsa bugün Avrupa'yı örnek alan bizim münevverlerimizin İslâm kültür tarihini ihmal etmeleri de bir o kadar yanlıştır. Çünkü insanlık bir bütündür ve medeniyetlerin birbirlerinden etkilenmesi tabii bir hadisedir.¹² Müellif ayrıca günümüz hukuk sistemlerinin dayandığı yüksek felsefi ve ahlakî esasların bir taraftan idealist âlim ve düşünürlerin eserlerine diğer taraftan ise büyük Peygamberlerin talimlerine dayandığını beyan eder.¹³

⁶ Ali Birinci, "Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudî'nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (Aralık 2017), 93.

⁷ Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), 17.

⁸ Murtaza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 31.

⁹ Bu kitap müellifin 1925 yılından Ankara Hukuk Fakültesinde ve sonraki yıllarda ise İstanbul Hukuk Fakültesinde yıllarca okuttuğu "Türk Hukuk Tarihi" derslerinin geliştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Birinci, "Sadri Maksudî'nin Hayat Hikâyesi", 96.

¹⁰ Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 9.

¹¹ Mesela, müellif Fârâbî'nin (öl. 339/950) hukuk felsefesi tarihinde çok müstesna bir yerinin olduğuna dikkat çekerek bütün insanlığı kapsamına alacak devletlerarası teşkilat tasavvurunu ilk olarak açık bir şekilde ifade eden kişi olduğunun altını çizer. Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945), 141.

¹² Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 46-47.

¹³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 308.

Bedir, Arsal'ın bu eseri (Türk Tarihi ve Hukuk) İslâm öncesi döneme hasretmesinin, dönemin dini toplumsal her alandan soyutlamak şeklinde cereyan eden ideolojisinin bir sonucu olarak görmektedir.¹⁴

Müellif, İslâmiyet öncesi Türk hukuk tarihine kaynak olarak gösterdiği Karahanlılar dönemi eserlerinden olan Yûsuf Has Hâcib'in (öl. 1077) kaleme aldığı Kutadgu Bilig'de İslâm dininin çok az bir etkiye sahip olduğunu söyler.¹⁵ Hatta bu eseri İslâm dünyasında idare ile ilgili yazılan benzeri eserlerden ayıran en önemli özelliğin İslâm dininin prensiplerine değil akla ve eski Türk örf ve adetlerine dayanması olduğunu özellikle vurgular.¹⁶

Türk hukukunda İslâm öncesi dönemin önemli bir yere sahip olduğunun altını çizen diğer isim Köprülü'dür. Köprülü'nün İslâm hukuku ile alakalı çalışmaları, daha çok hukuk sosyolojisi alanında olmuştur. Vakıf, hisbe gibi İslâm hukukunun içtimai hayata taalluk eden kurumlarını¹⁷ araştırma konusu yaparak bu mevzuların modern hukuk içerisinde incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte Köprülü, fıkha dair iyimser olmayan bir tablo çizmektedir. Yazılarında yer yer fakihleri “tenkitçi ve objektif bir zihniyete tesadüf”¹⁸ edememekle suçlar, fıkıhı da “ortazaman Müslüman hukukçularının dar ve şematik nazariyeleri”¹⁹ ve “hayali sistemleri”²⁰ diyerek eleştirir. Yine İslâm hukuku hakkında “devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyeler” ve “menşei Kitap ve Sünnet'ten -yâni iptidaî Arap örfiyle Hz. Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden- almakla beraber, bu hukuk, muhtelif yabancı hukuk sistemlerinden müteessir olmuş”²¹ şeklinde ifadelerine rastlanmaktadır.

Müellif ne tarihçilerin ne de hukukçuların “içtimai tarih tetkikatına” girişemediklerinden dolayı münferit “bir Türk hukuku mevcut olmadığı” şeklinde yanlış bir düşünceye²² saplanıp kaldıklarını söyler. İslâm kamu hukukunun oluşmasında Kitap ve Sünnetin çok az katkı sağladığını²³ ve kamu hukukunun Türklerin öteden beri sahip oldukları devletçilik zihniyetinin bir ürünü olarak meydana geldiğini söylemektedir.²⁴

Köprülü'nün İslâm hukukuna iki önemli katkısı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki hukukî nitelikleriyle ön plana çıkan müesseseleri içtimai açıdan incelemenin ehemmiyetini ortaya koymasıdır. O, içtimai tarih tetkikatına büyük önem vermiş, hukuku

¹⁴ Bedir, “Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, 31.

¹⁵ Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 98.

¹⁶ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 148. Türk hukuk tarihinin oluşumunda Türklerin İslâm öncesi dönemdeki örf ve adetlerinin etkili olduğu noktasında Arsal'la aynı düşünce yapısına sahip olan Fuad Köprülü ise Kutadgu Bilig'de çok güçlü bir İslâmi etkinin var olduğunu ve bu eseri İslâm öncesi dönemlerdeki hukukî yapıyı aydınlatmak için kaynak olarak görenlerin yanıldığını ifade etmiştir. Köprülü'nün burada kastettiği kişinin Arsal olması kuvvetle muhtemeldir. M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983), 23 (dip. 47).

¹⁷ “Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti” adlı yazısını örnek olarak gösterebiliriz. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 311.

¹⁸ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 353.

¹⁹ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 3. Başka bir sayfada da “İslâm hukukunun devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyeleri” şeklinde ifadesi mevcuttur. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 35. (Kitapta 35. sayfa sehven 36 diye basılmıştır.)

²⁰ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 35.

²¹ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 18.

²² Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 5-6.

²³ Kur'an ve Sünnetin İslâm kamu hukukuna katkısının yüzde bir olduğunu Avrupalı Şarkiyatçı Van Kremer'den nakletmiştir. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 18.

²⁴ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 3-35.

sadece kanun metni olarak görenleri ise eleştirmiştir. Diğer önemli katkısı ise, şarkiyatçıların İslâm hukukuna olan ilgisinden ve oryantalist literatürden bahsederek modern çevrelerce İslâm hukuku hakkında çalışmalar yapılmasının meşruiyetini bi'l-vâsiâ desteklemiş olmasıdır.²⁵ Bunun İslâm hukukundan bahsetmenin anlamsızlaştı/rıldı/ğı bir dönemde çok önemli bir katkı olduğu aşıkardır. Müellif çalışmalarında oryantalist literatürü bolca kullanmış ve oryantalist yazarlardan övgüyle bahsetmiştir.²⁶

1.3. Sabri Şakir Ansay

İslâm hukukuna dair eser veren modern hukukçulardan biri de Sabri Şakir Ansay (öl. 1962)'dir. Ankara Hukuk Fakültesi'nde Hukuk Tarihi ve Hukuk Başlangıcı kürsüsü²⁷ görevindeyken fakültenin birinci sınıfında okuttuğu Hukuk Tarihi dersleri sırasında fıkha dair yaptığı takrirlerin genişletilmesi ile ortaya çıkan²⁸ “Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku” adlı eseri önce Ankara Hukuk Fakültesi'nde sonrada Ankara İlahiyat 'ta ders kitabı olarak okutuldu. Yazar fıkhi bilmenin Türk hukuk tarihini anlamak, eski hukukumuzda ait problemleri çözüme kavuşturmak ve İslâm hukukunun yürürlükte olduğu komşu ülkelerde meydana gelen hadiseleri analiz edebilmek açısından önemli olduğunu vurgular.²⁹

Kitapta fıkın kaynakları, mezhepler ve İslâm hukuk sistemi ile ilgili genel bilgiler verildikten sonra şahıs, eşya ve borçlar hukuku şeklinde bir sınıflandırma yapılır. Bu bakımdan eseri İslâm hukukunun modern hukuka uyarlanması girişiminin ilki saymak mümkündür.³⁰

Müellif, kitabının önsözünde hukukun inançla alakalı olmadığını, onun bir dünya nizamı olduğunu, dinden ayrı bir alan olarak düşünülmesi gerektiğini, Doğu'nun hukuku hala dinle irtibatlandırdığını, bu düşüncenin memleketin geri kalmasına ve sorunlara sebep olduğunu belirttiikten sonra bir de ulemâya -birazda küçümseyerek- sitemde bulunur:

“Eski devirlerden bugünkü anlamda bir laiklik beklenemezse de bugün aramızda hâlâ Mecelleye veya Suûdi Arabistan'daki otoriteye hasret çeken ulemâcılara rastlanabilmektedir. Bin bu kadar yıl önce mer'i olduğu toprakların halkına, onların yaşayış seviyelerine ve ihtiyaçlarına pek uygun olabilen bir nizamı, hayat şartları, siyasî münasebetleri büsbütün başka olan bir cemiyette özlemek, yalnız bugünü değil, dünü de anlamak kabiliyetinden mahrum bulunmak demek olur.”³¹

Ansay bu sitemini biraz daha ileri taşıyarak İslâm dinini överken İslâm ulemâsını ağır bir şekilde tenkit eder. Yazara göre, İslâm âlimleri hep gelecek zamanla ilgili ahlâkî

²⁵ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 18.

²⁶ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 16-20. Müellif “iki büyük İslâmiyatçı” olarak taktim ettiği Schnouck - Hurgaronje ve Goldziher'i “İslâm hukuku kaynaklarını eski ve sağlam vesikalara istinad” ettirdiklerini söyleyerek överken Sava Paşa'yı “XI.-XV. asırlarda tesbit edilmiş ananelere tâbi” olduğunu söyleyerek yermektedir. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 16.

²⁷ Kemal Tahir Gürsoy, “Prof. Sabri Şakir Ansay'ın Ardından”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/1 (Mayıs 1962), XIV.

²⁸ Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1954), 3.

²⁹ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 9.

³⁰ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 35.

³¹ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 5.

bozukluktan bahsetmiş, hayatın akışındaki kaçınılmaz değişimi dikkate almamış, İslâm dininin kanun koyucular için her zaman yol gösterici olacak “yüksek prensiplerini geliştirememişler ve ba’zan bütün bir tarafa bırakmışlar ferdin himayesinde ifrâta giderken öbür taraftan onu ihmal etmişler, İslâm’ın esas umdelerinden olan hayat, hürriyet, mülkiyet ve iktisap haklarına, rızâ ve râdeye [faide, menfaat], krediye layık olduğu sağlam mevki verememişlerdir.”³²

Yine ulemânın dünyadaki gelişmeleri görmezden gelip kelime ve mefhumlarla uğraştıklarını, “skolastik, çürük bir mantık içinde” bocalayıp durduklarını, cehaletlerinden aklı ön plana çıkararak İslâm’ı anlayamayarak “onun dinamik hukukunu nakillere ve muayenesi, teemmülü memnu' kavillere irca' cansız hale” getirdiklerini, hukuku zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde güncellemek yerine hep eski zamanlardan kalma kalıp ve kaidelere uydurmaya çalıştıklarını söyleyerek eleştirilerine devam eder. Ulemânın İslâm hukukundaki dinamizm ve canlılığı işletemediklerini, bu nedenle karşılıklarına çıkan problemleri çözmek için yalancılığa, riya ve hileye başvurduklarını, böylece dinin kutsiyetini, manevi otoritesini sarstıklarını söyleyen müellif, bütün bunların nedeninin hukuka dini bir karakter verilmesi olduğunu iddia eder.³³

Ansay’ın diğer eseri “Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar: Hukuk İnkilâbımızı Aydınlatan Tarihî-Teşri’î Vesikalar”³⁴ adlı derleme çalışmasıdır. Eserde 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nden 1924’te oluşturulan Ahkâm-ı Şahsiye Komisyonu tarafından hazırlanan 1340 (1924) tarihli tasarıya kadar aile hukuku ile alakalı kanun belgeleri bir araya toplanmıştır. Yazar eseri iki nedenle kaleme aldığını belirtir. Birincisi, aile hukukuna dair yapılan kanunlaştırmaların modern kanunlar karşısındaki başarısızlığını ortaya koymak, diğeri ise Osmanlı hakkında araştırma yapmak isteyen Batılı ilim adamlarının bu belgelere ulaşma taleplerini karşılamak.³⁵

Hayrettin Karaman, Arsal ve Ansay gibi fıkıhtan daha çok tarihi bir malumat olarak bahseden modern hukukçulara bir eleştiride bulunur:

“Cumhuriyetin okumuşları ile üniversite öğretim üyeleri içinden hukukla meşgul olanlar, ya İslâm Hukukunu hiç kale almazlardı, yahut da bazı müsteşriklerin etkisi altında ölmüş, hukuk ilmine vereceği hiçbir şeyi kalmamış müzelik bir kurumdan ve ilimden söz edercesine ona temas ederlerdi. Ankara İlahiyat Fakültesinde Okutulan Sabri Şakir Ansay’ın ‘Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku’ isimli kitabı bu yaklaşımın tipik bir örneğidir.”³⁶

1.4. Çoşkun Üçok

Hukuk tarihi bağlamında İslâm hukukundan bahseden modern hukukçulardan birisi de Sadri Maksudi Arsal’ın talebesi olan Çoşkun Üçok (öl. 1988)’tur. “Türk Hukuk Tarihi Dersleri” ismini taşıyan eseri daha sonra Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt’un da katkılarıyla genişletilerek “Türk Hukuk Tarihi” ismiyle basılmıştır. Eserin ikinci

³² Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 5.

³³ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 5-6.

³⁴ Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar: Hukuk İnkilâbımızı Aydınlatan Tarihî-Teşri’î Vesikalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1952).

³⁵ Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, 2.

³⁶ Hayrettin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak-4* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 688.

bölümünde ana hatlarıyla İslâm hukuku işlenmiştir. Eserde İslâm hukukunun da “diğer hukuk sitemleri gibi kendi kendine değil, diğer hukuk sistemlerinin etkisi altında ve yavaş yavaş geliştiği”, Türklerin İslâmiyet’i kabul etmesiyle mecbur kalarak bu hukuk sitemini kullandıkları, hicri üçüncü yüzyılda içtihat kapısının kapatılmasıyla bu hukuk sisteminin dondurularak gelişmelere ayak uyduramadığı, içtihat faaliyetinin durdurulma vaktinin de Türklerin İslâm alemine hâkim olmaya başladığı bir zaman dilimine denk geldiğinden dolayı Türklerin fıkhn gelişimine katkı sağlayamadıkları, Türklerin İslâm hukukunu uygulayabildikleri kadar uygulayıp sonra da zorunlu olarak terk ettikleri iddiaları yer almaktadır.³⁷

2. Vakıflarla Alakalı Eserler

1937 tarihinde “Mecelle şârihi Küçük Ali Haydar Efendi (öl. 1935)’nin oğlu”³⁸ Ahmet Esat Arsebük (öl. 1957) vakıflarla ilgili bir eser kaleme almıştır. Arsebük, Adliye Ceridesi’nde neşredilen eserinde, Yüksek Adliye Vekâletinin Osmanlı vakıf hukukunu bilmeyen yeni hukukçulara eski mevzuatın öğretilmesi amacıyla kendisinden bir eser yazmasını istediğini ve eseri bu nedenle yazdığını söyler. Yazar, “eski hâdiseler hakkında tatbik edilmesi lâzım gelen bu esaslar bugün hâlâ para ölçülerile ifade edilemeyecek kadar büyük servetleri” alakadar ettiğini, mahkemelerde eski vakıf ahkâmı ile alakalı binlerce davanın mevcut olduğunu, bu nedenle “yüksek vekâletin emrini büyük bir memnuniyet ve şükranla” karşıladığını ifade eder.³⁹

Aynı tarihte Vakıflar Umum Müdürlüğü “Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar: Tarih Kongresi ve Sergisi Münasebetile Türk Tarih Kurumuna Takdim Olunan Rapor”⁴⁰ isimli bir eser yayımlar. Beş bölümden müteşekkil eserde sırasıyla; vakfın hukukî ve idarî cephesi, estetik ve arkeoloji bakımından vakıflar, vakfın içtimai cephesi, vakfın malî ve iktisadî cephesi, dünkü ve bugünkü vakıf başlıkları yer almıştır. Son bölümde meşrutiyet ve mutlakiyet devirlerinde vakıf müessesesinin amacından saparak vakfın gelirlerinin yanlış yerlere harcanıp israf edildiği ifade edilmekte ve bu yerlerin başında da medrese ve tekkelerin geldiği belirtilmektedir.⁴¹ Eserde vakıflar “Türklüğün orijinal eserleri” olarak takdim edilerek vakıfların tarihinin Türklerin tarihiyle başladığı ifade edilmektedir.⁴²

1938’de de Halim Baki Kunter (öl. 1971) vakıflarla alakalı bir eser neşretmiştir.⁴³ Eser 1939’da kitap olarak da neşredilmiştir. Kunter vakfın öteden beri dini ve İslâmî bir kurum olduğunun iddia edildiğini, halbuki Türk vakıflarının İslâmiyet’ten önce ortaya çıktığını ve “Buda dinindeki Türkler tarafından da çok rağbet gösterilen sosyal bir müessese” olduğunu söyler.⁴⁴

³⁷ Çoşkun Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Savaş Yayınevi, 1996), 46-47.

³⁸ Kaya, “Fıkhn Literatürü: Bir Hasıla”, 30.

³⁹ Esat Arsebük, “Mameleke İstinad Eden Şahsiyet: Vakıf”, *Adliye Ceridesi* 8/12 (1937), 1130.

⁴⁰ *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar: Tarih Kongresi ve Sergisi Münasebetile Türk Tarih Kurumuna Takdim Olunan Rapor* (İstanbul: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1937).

⁴¹ *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar*, 67.

⁴² *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar*, 4-5.

⁴³ Halim Baki Kunter, “Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd”, *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 103-129.

⁴⁴ Kunter, “Türk Vakıfları”, 103-104.

Daha önce Köprülünün vakıfla alakalı çalışmalarının mevcut olduğu nakledilmişti. Köprülü vakfın menşei ve tarihi tekemmülü konusu üzerinde duran en önemli isimlerdendir. Yazar farklı mezheplerden olan ulemânın genelinin -Kur'an'da konuyla ilgili açık bir nas bulunmamakla birlikte Peygamberin çeşitli hadislerine dayanarak- bu kurumun kaynağının İslâmiyet olduğunu kabul ettiklerini söyleyerek bunlardan İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) İslâmiyet'ten önce Arap Yarımadasında böyle bir müessesenin mevcut olmadığı görüşünü el-Üm eserinden nakleder.⁴⁵

Şâfiî'nin vakfın şiddetli bir taraftarı olduğunu ve el-Üm eserinde vakfa taraftar olmayanları şiddetli bir şekilde tenkit ettiğini belirten Köprülü, kitapta isimleri zikredilmese de bu eleştirilerin muhatapları arasında İmâm-ı Âzam'ın (öl. 150/767) ve Kādî Şüreyh'in (öl. 80/699 [?]) olduğunu söyler. Müellif vakıf hakkındaki birçok meselede İmâm-ı Âzam'a ve İmam Muhammed'e (öl. 189/805) muhalefet eden Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) Hanefî mezhebindeki vakıf müessesesinin esaslarını belirlediğini ifade eder. O, aslında İmam Yûsuf'un da diğer bazı ulemâ gibi birkaç hadise dayanarak (müellif bu hadislerden bahsetmez) "Kur'an'ın miras hakkındaki kat'î hükümlerini tâdil edebilecek bir müesseseyi" tecviz etme cesaretini gösteremediğini, sonraları içtimaî/sosyal zaruretlerin bu müessesenin inkişafını doğurduğunu ve İmam Yûsuf'un bir hac yolculuğunda Medine'deki vakıfları görerek bu kurumun İslâm ümmeti için çok hayırlı olduğu kanaatine vararak bütün muarızlarına rağmen bu sistemi kurarak muvaffak olduğunu belirtir.⁴⁶

Köprülü bu bilgileri aktardıktan sonra İslâm alimlerinin vakfın menşei İslâmiyet'e dayandırmalarının tarihi realiteyle uyuşup uyuşmadığının tetkik edilmesi gerektiğini söyleyerek⁴⁷ vakfın menşei konusunda Avrupa müelliflerinin ileri sürmüş oldukları nazariyeleri tek tek ele alır. Bu nazariyelerden yazarın kabul ettiği nazariye "Bizans Hukuku Menşei Nazariyesi"dir. Buna göre vakıf kurumu fikhın veraset hükümlerini hükümsüz kılmak maksadıyla ortaya çıkmış ve "ilk örneğini Bizans'ın Suriye ve Mısır'daki dini müesseselerinden" almıştır.⁴⁸

Ali Himmet Berki (öl. 1976) ise vakfın eski zamanlardan beri insanlar tarafından kabul edilen bir hayır müessesesi olduğunu, bu kurumun tekâmülünün ise İslâmiyet sayesinde gerçekleştiğini, fakirlere ait vakıfların ise tamamen İslâmiyet'e ait olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹

3. İslâm Hukukunun Bağımsız Bir Hukuk Olarak Tanınması ve Mukayeseli Hukuk Çalışmaları

1932 ve 1937 tarihlerinde modern hukukçuların fıkıh hakkında çalışma yapmalarına sebep olacak bir gelişme yaşandı. Senhûrî (öl. 1971), Ebu Zehra (öl. 1974) ve Mahmasânî (öl. 1986) gibi Batı hukuk sistemlerinin örnek alınarak İslâm hukukunun yeniden inşa

⁴⁵ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 356. İmam Şâfiî bahsi geçen yerde cahiliye devrinde oğul için ya da Allah adına vakfın yapılıp yapılmadığı konusunda bilgilerinin olmadığını ifade etmektedir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş- Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1983), 4/60.

⁴⁶ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 356-357.

⁴⁷ Müellif vakfın menşei İslâmiyet olmadığı konusunda kesin bir kanaate sahiptir: "...kat'iyetle söylenebilir ki, vakıf müessesesi, doğrudan doğruya İslâm dininin dini-ahlâkî esaslarından doğmuş ve münhasıran İslâmî bir müessese değildir." Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 368.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 356-367.

⁴⁹ Ali Himmet Berki, *Vakıflar İkinci Kitap* (Ankara: Nur Matbaası, 1950), 5.

edilmesini amaçlayan Ortadoğulu İslâm hukukçuları⁵⁰ Lahey “Uluslararası Modern Hukuk Kongresi”nde sundukları tebliğler sayesinde İslâm hukukunun bağımsız bir hukuk olarak tanınmasını sağladılar.⁵¹ Bu da modern hukukçulara mukayeseli hukuk bağlamında İslâm hukukundan bahsetme imkânı tanıdı.

3.1. Ahmet Reşit Turnagil

Mukayeseli hukuk sahasında verilecek ilk örnek Ahmet Reşit Turnagil’in “İslâmiyet ve Milletler Hukuku”⁵² adlı çalışmasıdır. Bu eser Turnagil’in 1937 yılında Lahey’de milletlerarası hukuk akademisi profesörlüğü sırasında vermiş olduğu derslerin elden geçirilmesi sonucu vücuda getirilmiştir. Turnagil’in eseri yazma gayesini bizzat kendi dilinden dinleyelim:

“Şu ‘İslâmiyet’ ve ‘milletler hukuku’ tabirlerini güya medlûlleri arasında mevcut zıddiyetin fark ve temyiz edilebilmesi için karşılaştırmak üzere yan yana koymadım; hâkim huzuruna çıkan iki hasım gibi birbirinin yanına getirmedim; onları böylece birbirine şerik ve refik [ortak ve arkadaş] etmekle her birinin usulünü ve erkânını esasî kaidelerini mukayese etmek ve bu kıyas neticesinde ve sayesinde, birbirine uygunluklarını belirtmek, ta bidayette imtizaçlı, ahenkli karabetlerini göstermek niyetinde bulundum.”⁵³

Turnagil, yabancıların İslâmiyet’in milletler hukuku konusunda pek bilgilerinin olmadığını, onlara göre İslâm’la milletler hukuku arasında herhangi bir uyumun söz konusu olamayacağını, çünkü onların tasavvurlarında İslâm dini, bu dini kabul etmek istemeyen kimsenin “boynunu vurmağa hazırlanmış bir kılıç suretinde musavver”⁵⁴ olduğunu söyleyerek eseriyle İslâm dininin savaş dini olduğu şeklindeki yanlış algıyı kırmağa çalışır. Turnagil, İslâm hukukunun özel hukuk sahasında birçok çalışma ve tercümelerin olduğunu bu nedenle yabancıların bu alanla ilgili bilgi edinebilecekleri yeteri kadar kaynağa ulaşabildiklerini fakat milletler hukuku sahasında bunun böyle olmadığını “doğru ve açık tercümelerin” yokluğu sebebiyle bırakın normal bir vatandaşı yabancı hukuk ehlinin bile “kesif karanlıklar” içerisinde kalacağını ifade eder. Arkadaşım ve dostum dediği Leon Ostrorog (öl. 1932)’un da Mâverdî (öl. 450/1058)’nin “el-Ahkâmü’s-Sultâniye” eserini Fransızcaya tercüme etmesindeki hareket noktasının yabancıların İslâm milletler hukuku alanına ait bu yanlış ve kötü algıyı bertaraf etmek olduğunu ve Ostrorog’un bunu kendisine tekrarlar ifade ettiğini nakleder.⁵⁵

Yazar, çalışmasına önce İslâm milletler hukukuna dair eser tanıtımlarıyla başlar. Sonraki bölümlerde ise barış ve savaş zamanlarında uygulanacak olan ahkâma yer verir. Eserin sonunda ise ek olarak Peygamber Efendimiz ve ilk halifeler dönemindeki bazı

⁵⁰ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 32.

⁵¹ Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku I* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 5; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 39, 76.

⁵² Eser ilk önce 1942 ve 1943 yıllarında 3 makale şeklinde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisinde yayımlanıyor. 1943’de Kenan Matbaasında kitap halinde basımı da gerçekleştiriliyor. 1972’de de Sebil Yayinevi tarafından tekrar basılıyor.

⁵³ Ahmet Turnagil, “İslâmiyet ve Milletler Hukuku 1”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 8/1-2 (1942), 16.

⁵⁴ Turnagil, “İslâmiyet ve Milletler Hukuku 1”, 17.

⁵⁵ Turnagil, “İslâmiyet ve Milletler Hukuku 1”, 18.

anlaşmalardan bahseder. Kaya bu eser hakkında “sanki Meşrutiyet devrinde bir İslâmcı tarafından kaleme alınmıştır”⁵⁶ ifadesini kullanır.

3.2. Şakir Berki

Mukayeseli hukuk çerçevesinde Şakir Berki'nin (öl. 1988) eserlerine de temas etmek gerekmektedir. Berki'nin, Hayrullah Hâmîdî ile birlikte yazdığı “İslâm Hususi Hukukunun Ana Prensipleri: ‘Kur’anda Hukuk”⁵⁷ adlı eseri müelliflerin seçtikleri Kur’an âyetlerinin medeni hukukun temel kavramlarına göre sınıflandırılması ile meydana getirilmiştir. Berki'nin ayrıca mukayeseli hukuk bağlamında miras hukuku ile ilgili çalışmaları dikkat çekicidir.⁵⁸ Bu çalışmalarında İslâm miras hukuku ile medeni hukuk karşılaştırması yapmaktadır. “İlahi hukuk sistemi olması dolayısıyla İslâm hukuku miras sistemi ile beşerî modern miras sistemleri ve bu arada Türk Medeni Kanunu arasında çok enteresan ve kayda şayan ve teemmüle [düşünmeye] sevk edici çeşitli” farkların bulunduğunu belirten Berki bu farkları izah etmenin üç açıdan ehemmiyetli olduğunu söyler. Birincisi, mukayeseli hukuk açısından; beşerî hukuk sistemleri ilâhî hukuk sistemlerinden birçok prensip ve müesseseler almıştır. Ayrıca ilâhî hukuk sistemleri bütünüyle ilâhî irade eseri olarak ortaya çıkmamış, ana esas ve ilkelerini ilâhî iradeden alan bu sistemler beşer eliyle oluşturulmuştur. Bu iki esas mukayeseli hukuk bakımından ilâhî hukuk sistemlerinin incelenmesini gerekli kılmıştır. İkincisi, uygulama bakımından; medeni hukuk insanlara aralarında anlaştıkları sürece mirası diledikleri hukuk sistemine göre paylaşma hakkı tanımıştır ki bu açıdan ilâhî hukuk sistemlerinin miras hükümlerinin bilinmesi fayda sağlayacaktır. Üçüncüsü ise devletler özel hukuku açısından; hâkimler ülkemizde ikamet eden ve İslâm hukukuna tabi olan yabancı şahısların davalarıyla karşılaşabilirler. Bu durumda hâkimlerin İslâm miras hükümlerini bilmesi gerekmektedir.⁵⁹ Berki bunları izah ettikten sonra Roma hukuku gibi İslâm hukukunun ana hatlarının da hukuk fakültelerinde okutulmasının zarurî olduğunu belirtir.⁶⁰ Bunu belirtirken de devrin ideolojik yapısı gereği tepki çekeceğini düşündüğünden olsa gerek “bu iddianın siyasetle değil, ancak ve münhasıran ilimle alakası olduğu red edilemez”⁶¹ kaydını düşer.

Berki'nin İslâm miras sistemiyle medeni hukuk miras sistemi mukayesesi şu örnekle daha iyi anlaşılabilir. İslâm hukuk sisteminde esas olan “kanuni mirasçılık” iken medeni hukukta esas olan “ölüme bağlı tasarruftur”. Medeni kanunda miras bırakan şahıs isterse malının tamamını mirasçı olmayanlara devredebilirken, İslâm hukuk sisteminde hâkim, miras bırakan şahsın “üçte birini aşan vasiyetleri ancak bu tasarruf nisabı nispetinde infaz edip kanunî mirasçıların paylarını muhafaza eylemeye” yetkilidir. Medeni kanunda ise

⁵⁶ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 33.

⁵⁷ Şakir Berki-Hayrullah Hâmîdî, *İslâm Hususi Hukukunun Ana Prensipleri: “Kur’anda Hukuk”* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956).

⁵⁸ Bu makalelerden bazıları şunlardır: Şakir Berki, “İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanun’un Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Haziran 1978), 1-16; Şakir Berki, “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (Mayıs 1980), 223-237; Şakir Berki, “Kur’an’da Mirâs Hukuku”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 38/1 (Mayıs 1981), 107-132.

⁵⁹ Berki, “İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanun’un Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, 2-3.

⁶⁰ Berki başka bir yazısında da “İslâm hukukunun yalnız fakültelerimizde değil, bütün dünya fakültelerinde okutulması” gerektiğini söylemektedir. Şakir Berki, “İslâm Hukûkunun Muâsır Ehemmiyeti”, *İslâmın Nuru* 2/17 (Eylül 1952), 32.

⁶¹ Berki, “İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanun’un Miras Sistemi Arasındaki Farklar”, 3.

hâkimin böyle bir yetkisi yoktur. Yalnız mirasçılar isterlerse kanuni paylarını korumak için “tenkis davası” açabilirler. Berki bu farkı ortaya koyduktan sonra hangi hukuk sisteminin daha isabetli olduğunu izah eder. Osmanlı miras hukukunun bu konuda daha isabetli olduğunu söyleyen Berki, Medeni kanunun hem bir kısım kimseleri kanunen mahfuz hisseli mirasçılı kılıp sonra da miras bırakan şahsın insafına terk etmesinin mahfuz hisseli kanuni mirasçılık ile bağdaşmadığını, İslâm hukukunda ise miras bırakan şahsın ancak malının üçte birini vasiyet edebileceği ve üçte ikilik kısımla mirasçılarının hakkının muhafaza edildiğini belirtir. Berki ayrıca modern hukukta mirasçılarının tenkis davası açma haklarının olduğunu fakat daha pratik bir yol varken kişilerin hak arama imkânlarını güçleştirmenin manası olmadığını, ayrıca zaman aşımına uğradığı zaman mirasçılarının bu haktan da mahrum olacaklarını sözlerine ekler.⁶²

3.3. Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu'nun İstanbul Hukuk Fakültesi Tarafından Basılması

Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971)'in “Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu” eserinin 1949 yılında İstanbul hukuk fakültesi tarafından basılması⁶³ da mukayeseli hukuk ile gerçekleştirilmiştir.⁶⁴ Bilmen'in bu güzide eserine üç önemli modern hukukçu takriz yazmıştır. Bunlardan biri o dönemde İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü görevini yürütmekte olan Sıddık Sami Onar (öl. 1972), ikincisi dönemin İstanbul Hukuk Fakültesi Dekanı Hüseyin Nail Kubalı (öl. 1981), diğeri ise İstanbul Üniversitesi Eski Dekanı Hıfzı Veldet Velidedeoğlu (öl. 1992)'dur.

Onar'ın yazdığı takriz sadece bir kitaba ve müellife övgü değil, bir modern hukukçunun İslâm hukukunun kıymetini taktir ile birlikte böyle bir hukuk sisteminden modern hukukun mahrum olmasından duyduğu üzüntünün dile getirilmesidir. “Hak ve adaletin en büyük ve feyizli kaynaklarından” olduğunu ifade ettiği İslâm hukukunun asırlar boyunca en uygar milletlerin ihtiyaçlarına kâfi geldiğini, böyle bir hukuk sisteminin mukayeseli hukuk içerisinde hak ettiği mevkiyi alamadığını ve Roma hukuku kadar değer görmediğini üzüntüyle ifade eder:

“Roma hukuku kaidelerinin zaman ve devlet şekilleri içinde geçirdiği istihale ve hayatın zaruretlerine intibak bakımından, ilim âleminde büyük bir kıymet arz ettiği halde İslâm hukukunun; aynı istihaleleri geçirmiş, hayat şartları birbirinden farklı ve ayrı ayrı medeniyetlere sahip olan Türk, Arap, İran, Hint gibi müteaddit İslâm milletlerinin içtimai bünyelerine uymuş ve ihtiyaçlarına cevap vermiş olmasına ve bugün de içinde adalet ve faziletin en esaslı hükümleri saklı bulunmasına rağmen mukayeseli hukuk sahasında ve hukukun tekâmülünde bugün bir rolü bulunmaması hukuk ilmi namına esefle karşılaşmak icabeder.”⁶⁵

İslâm hukukunun ilke ve esaslarını ortaya koyarak bunların kıymet ve ehemmiyetinin hukuk dünyası içerisinde dile getirilmesinin hukuk ilminin gelişimi açısından büyük bir hizmet olduğunu vurgulayan Onar, İslâm hukuku hakkında mukayeseli hukukun yöntem ve metotlarıyla yapılacak olan incelemelerin hem İslâm hukukunun önemini ortaya koyacağını hem de “birçok meselelerde cemiyetin en âdil hareket kaidelerini bulmağa yardım” edeceğini ifade eder. Müellif, Türklerin geçmişte fikhın inkişafı noktasında büyük

⁶² Berki, “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”, 224-225.

⁶³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/5.

⁶⁴ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/289.

⁶⁵ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/289.

hizmetler ifa ettiklerini, bugün de “bahri-bi-pâyan” olan İslâm hukukunun tüm incelikleriyle ortaya konularak “bu hukukun zaman kıymet hükümleri dahilinde tetkik ve izahı vazifesi”nin yine Türk hukukçularının omuzlarına yüklendiğini belirtir.⁶⁶

Onar, “asırlar ve kıtalar içinde, milletler ve medeniyetler arasında yayılmış muazzam bir hukuk manzumesi” olarak tavsif ettiği İslâm hukukunu yeni nesillere doğru ve anlaşılabilir bir şekilde aktarmanın her babayığının harcı olmadığını, Bilmen’in ilmi ve azmiyle bu çok güç işin üstesinden geldiğini söyleyerek ona teşekkür eder.⁶⁷

Hüseyin Nail Kubalı ise yazdığı takrizde önce milletlerin gelişmesinin nasıl olması gerektiğini açıklamakla başlayarak “milli medeniyet, bir bakıma, milli olanla yabancı olan her nevi kıymetlerin ve müesseselerin devamlı ve şuurlu bir surette milli icaplara göre telif ve terkip edilmesi yolu ile bir milletin hayatında teessüs eyliyen tarihi devamlılıktan ibarettir” der. Milletlere öz benliğini kazandıran bu tarihi devamlılığın “kaynağını milli mâzinin derinliklerinden alarak istikbale yönelen milli hayat hamlesinin ifadesi” olduğunu söyleyen Kubalı, milletlerin uygarlık seviyelerinin ve hayatîyetinin geçmişle gelecek arasındaki bu bağlantıyla sıkı bir münasebetinin olduğunu ifade eder.⁶⁸

Tarihi devamlılığın milletlerin tekâmülü için hayati bir önem arz ettiğini vurgulayan Kubalı, bizim tarihimizin Doğu ve Batı mücadelesiyle geçtiğini Tanzimat’tan beri Batı’ya doğru süratli ve dengesiz bir meylin başladığını ve Cumhuriyet dönemindeki sert değişimle öz değerlerimizi ve müesseselerimizi Batı değer ve müesseseleriyle yer değiştirerek tarihi devamlılığımızda bir sarsıntı meydana geldiğini ifade eder. Doğu ile Batı’nın mücadelesinde olması gereken iki medeniyeti mezcetmekken; “Garbın iyisini almak, Şarkın iyisini yaşatmak ve bunları, milli zaruretlere göre telif ve terkip etmek”, mücadelenin sertliği bu makul yolu bize terk ettirerek hatalı olan; “bu medeniyetlerden birini bütünü ile kayıtsız, şartsız kabul etmek, diğerini ise toptan ve kayıtsız, şartsız red ve inkâr etmek” yolunu irtikâp ettirdi. Kubalı devamlı bu konudaki meselenin aslını ve yapılan hatayı şu cümleleriyle gözler önüne serer:

“Asıl mesele, kanaatimizce, Garp-Şark probleminin öteden beri vazediliş tarzında, Garpla Şarkın gerek beşerî gerekse milli zemin üzerinde, birbirini tamamlayabileceklerine, birbiri ile, hiç değilse bazı noktalarda, kaynaşabileceklerine inanmamakta idi. Bu inanmamazlık memleketimizin ve milletimizin tarihi ve coğrafi realitelerine nazaran, büyük bir hata idi ve çok uzun yıllardan beri için çırpınıp durduğumuz intikal devresinin ve onun doğurduğu maddi ve manevi buhranların devam edip gitmesine meydan verecek mahiyette idi.”⁶⁹

Kubalı, yaptığı bu durum tespitinden sonra yapılması gerekenin Doğu-Batı taassubunu bırakarak farklı farklı medeniyet ve kültür muhitlerinden gelen tesirlere “şuurlu bir şekilde açık, onları şekilden ziyade ruh ve esasa yöneltmek milli şartlarımızla en makul tarzda telif ve terkiye muktedir, kendisi ve insanlık camiası hakkındaki vazifelerini daha fazla müdrik, olgun, köklü bir millet haysiyetiyle hareket etmek” olduğunu söyler.⁷⁰

⁶⁶ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/289.

⁶⁷ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/289-290.

⁶⁸ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/291.

⁶⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/291-292.

⁷⁰ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/292.

Dekanlığı sırasında eserin İstanbul Hukuk Fakültesi tarafından basılmasını sağlayan Velidedeoğlu da takrizlerinde Kâmus'un hukuk hayatımızdaki büyük eksikliği doldurduğunu belirtmiştir.⁷¹

4. İslâm Ansiklopedisi ve Ona Alternatif İslâm-Türk Ansiklopedisi

1939 yılında İslâm hukuku ile ilgili önemli bir gelişme göze çarpmaktadır. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel (öl. 1961) Ankara'da icra edilen (2-5 Mayıs 1939) "I. Türk Neşriyat Kongresi"nde alınan karar nedeniyle 9 Mayıs 1939'da İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne gönderdiği bir yazı ile "Hollanda'nın Leiden şehrinde yayımlanması tamamlanmış olan The Encyclopaedia of Islam'ın" Türkçe'ye tercüme edilmesini istemiştir.⁷² "Telif, tâdil, ikmal ve tercüme suretiyle" yayınlanan ansiklopedide 300 kadar fıkıh maddesi yer almıştır.⁷³ Tercüme heyeti yabancı nüshada bir çok eksik ve hataların olduğunu tespit etmiş, ilk başlarda bu eksik ve hatalar dipnot ve zeyiller vasıtasıyla düzeltilmeye çalışılmış daha sonraları ise "pek çok madde "TH" (Tahrir Heyeti) imzasıyla veya bir Türk müellif tarafından yeniden kaleme" alınmak suretiyle giderilmiştir.⁷⁴

Ansiklopedinin mukaddimesinde hazırlanma gerekçesinde yer alan "Türk tarih ve kültürünün İslâm tarih ve kültürüne sıkı alakası dolayısıyla, biz Türkler için ihmali mümkün olmayacak"⁷⁵ ifadesinden ansiklopedinin içerisindeki İslâm hukuku ile ilgili maddelerin doğrudan değil zamanın ideolojisine hizmet ettiği için dolayı bir kıymeti harbiyesinin olduğu manasını çıkarmak yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte böyle bir ansiklopedinin hazırlanması ansiklopedi ve maddeleri hakkında başlayan tartışmalar dolayısıyla İslâm hukuku hakkında yazı yazma konusunda bir meşruiyet zemini oluşturması açısından ehemmiyetlidir.⁷⁶

Ansiklopedideki İslâm hukuku maddelerinin neredeyse yarısı yabancı müellifler tarafından yazılmıştır. Bu müellifler şunlardır: Th. W. Juynboll (öl. 1948), A. J. Wensinck (öl. 1939), T. J. Schacht (öl. 1969) ve G. W. Heffening'dir (öl. 1944).⁷⁷

İllet gibi fıkıhın bazı temel kavramlarına yer verilmeyen ansiklopedide fıkıh maddelerinin ekseriyetinde daha çok tarihi boyut nazara verilmiş, bazılarında ise yalnızca tarihi uygulama ve kurumlaşmalarla yetinilmiştir. Yine ansiklopedide ele alınan kavram yahut müesseselerin İslâm coğrafyasının sapa bölgelerindeki tezahürlerinden bahsedilirken Osmanlı ve Anadolu'daki tezahürlerine atıfta bulunulmamıştır.⁷⁸

Ansiklopediyi hazırlayanların bakış açısı hakkında okuyucuya fikir vermesi adına J. Schacht imzalı abdest maddesindeki şu ifadeler dikkat çekicidir:

"Şeytanlara, habis ervaha ve her şeyde bir ruh bulunduğu inananların (animist) fikirlerine dayanan taharetin dini usul ve kavaidi Araplara, eski Samilerden kalma bir miras gibi, malum idi ise de, Peygamberin zamanında artık tatbik edilmiyordu. Her halde

⁷¹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 8/295.

⁷² Orhan F. Köprülü, "İslâm Ansiklopedisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/43.

⁷³ Kaya, "Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 20.

⁷⁴ Köprülü, "İslâm Ansiklopedisi", 43/ 44.

⁷⁵ Adnan Adıvar, "Mukaddime", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/XVII.

⁷⁶ Kaya, "Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 20.

⁷⁷ Kaya, "Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 21.

⁷⁸ Kaya, "Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", 21.

Kur'an'ın Medine'de son nazil olan surelerinden abdestin erkânını ihtiva eden 5. surenin 8. âyeti İsrailî ananenin devamını göstermektedir.”⁷⁹

Ansiklopedi, tercüme girişimi aşamasından başlayarak yayın süresi boyunca çeşitli açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. İlk eleştiriler yerli bir ansiklopedi hazırlamak yerine neden oryantalist zihniyetiyle yazılmış bir ansiklopedinin tercüme edilmesi konusunda olmuştur. Diğer eleştiriler ise daha çok ansiklopedide yayınlanan “maddelerin bilgi ve teknik hataları” etrafında temerküz etmiştir. İlk ve en kapsamlı eleştiri ansiklopedi henüz hazırlık aşamasındayken Eşref Edip Fergan'ın (öl. 1971) neşrettiği “İslâm Ansiklopedisi” isimli on bir sayfadan oluşan bir kitapçıktır. Bu kitapçıkta “The Encyclopaedia of Islam” eleştirilmekte, ansiklopedi maddelerinin direk olarak tercüme edilmesinin sakıncalarından bahsedilmekte, ansiklopediye karşı eleştiri ve reddiyeler yapılması, bazı bölümlerinin çıkarılması, tashihlerin yapılması yahut yeniden kaleme alınması gibi çözüm önerileri yer almaktadır.⁸⁰

Daha ansiklopedi tercüme edilmeden yapılan bu tenkitler netice vermeyip İslâm Ansiklopedisi yayınlanmaya başlayınca Sebülürreşad dergisinin ana kadrosunu oluşturan Eşref Edip (öl. 1971), İsmail Hakkı İzmirli (öl. 1946), Kâmil Miras (öl. 1957) ve Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952) tarafından yerli bir ansiklopedi yazılması kararlaştırılmıştır. “İslâm-Türk Ansiklopedisi” adını taşıyan, alt başlığında “Muhîtu'l-Maârifî'l-İslâmîyyeti't-Türkiyye” ifadesi yer alan, açıklamasında “Türk-İslâm mütehasıs âlimlerden mürekkep bir heyet tarafından telif olunmuştur” kaydı bulunan ve hem üslubu hem de içeriğiyle yerli ve milli olduğunu gösteren ansiklopedi 1940 yılında neşredilmeye başlanmıştır. “On altı sayfalık formalar halinde İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuasının içinde dergiyle beraber çıkan ansiklopedi” iki cilt çıkarıldıktan sonra 1948 tarihinde yayınına son verilmiştir.⁸¹

Maddelerin birçoğunda İslâm Ansiklopedisinde yer alan aynı maddenin eleştirisine de yer verilen İslâm-Türk Ansiklopedisinde otuz küsur kadar fıkıhla alakalı madde yer almıştır. En çok fıkıh maddesi telif eden kişinin, modern hukukla fıkıh arasında bağlantı kuran hem İslâm hukukçusu hem de iyi bir modern hukukçu olan dönemin temyiz hâkimlerinden Ali Himmet Berki olması manidardır. Fıkıh maddeleri hazırlanırken farklı mezhep ve coğrafyalara ait eserlerden de istifade edilmekle birlikte ağırlığı Hanefî mezhebi eserleri teşkil etmektedir.⁸²

5. Türk Hukuk Lûgati

“Türk Hukuk Kurumu (eski adıyla Hukuk İlmini Yayma Kurumu)” 1937 yılında “Türk Hukuk Kamusu (Ansiklopedisi)” hazırlamaya karar veriyor. Hazırlanacak kamusun bir cildinin İslâm hukukuna ayrılması düşünülüyor. Fakat yeni nesil İslâm hukuku kavramlarını bilmeden bu kamustan nasıl istifade edecek, diye eleştiriler yapılırca kurum -bir taraftan kamus çalışmalarını devam ettirirken- 1939 senesinde “Hukuk Lûgati” hazırlama kararı alıyor.⁸³ Eser 1944 yılında yayınlanıyor.⁸⁴

⁷⁹ Josept Schacht, “Abdest”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/25.

⁸⁰ Köprülü, “İslâm Ansiklopedisi”, 43/ 44.

⁸¹ Ayhan Aykut, “İslâm-Türk Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/57-58.

⁸² Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 23.

⁸³ *Türk Hukuk Lûgati* (Ankara: Türk Hukuk Kurumu, Başbakanlık Basımevi, 1991), IX.

⁸⁴ Eserin ilk baskısı: *Türk Hukuk Lûgati* (Ankara: Türk Hukuk Kurumu, Maarif Basımevi, 1944).

Lûgatta İslâm hukukuna yer verilme nedeni olarak iki gerekçe sunulmuştur. Birincisi İslâm hukukunun asırlar boyunca Türklerin hayatında esaslı bir rol oynadığı ve bu hukukun önemli bir kısmının şimdiki ve gelecekteki nesiller için yürürlükte olduğudur. İkincisi ise Türk tarihi bakımından böyle bir lûgata olan ihtiyaçtır. Bu gerekçe altında İslâm ahkâmının bazı istisnalar dışında tedvin edilmediği söylenerek;

“Mesela, vakfa ait bir kanunu veya bir vakfiyeyi okuyarak ondan mâna çıkarmanın, mutlaka bundaki hukuk istilahlarının anlaşılmasına bağlı olduğu malûm iken bunu temin edecek elde -maalesef- bir esaslı müracaat yeri bulunmadığı gibi mevcutlar da hep eski harflerle ve dağınık bir halde olduğu için bu ihtiyacı ancak bu lûgat ile karşılamak kabil olacaktır.”⁸⁵ denilmiştir.

Lûgatta yer alacak İslâm hukukuna ait kavramların yazımıyla Ebül’ulâ Mardin’in (öl. 1957) başkanlığını yaptığı Ali Himmet Berki (öl. 1976), Mehmet Gönenli (öl. 1991), Şevket Yund (öl. 1951) ve Ömer Nasuhi Bilmen’den (öl. 1971) oluşan beş kişilik heyet görevlendirilmiştir.⁸⁶

6. Ömer Lütfi Barkan

Cumhuriyet tarihinde İslâm hukukunu konu edinen önemli simalardan birisi de Türk iktisat ve hukuk tarihçisi olan Ömer Lütfi Barkan (öl.1979)’dır. 1939-1942 yılları arasında “vakıf, miras ve sultanların temlik hakkı” gibi ictimaî meseleleri inceleme konusu yapan Barkan, annales ekolünü⁸⁷ takip ederek Osmanlı tarihinde sosyo-ekonomik tarihçiliğin temel kavramlarını ilk defa işleyen şahıs olarak kabul görür.⁸⁸ Barkan, Arsal’ın aksine Türk hukuk tarihini anlamak için İslâm hukukunun bilinmesinin zaruretinden bahseder. Bu yönüyle Fuat Köprülü’nün sosyal tarih anlayışıyla paralel bir görüşe sahiptir. İki bölümden oluşan Türk hukuk tarihi eserinin ikinci bölümünün “Müslüman Türk Devletlerinde Hukuk ve Teşkilat” başlığını taşıması ve sair makalelerinde fıkha verdiği önem bu fikrinin bir tezahürüdür. Köprülü gibi İslâmiyet’ten önce de Türklerin kendilerine has hukukî kurumlarının mevcut olduğunu söyleyen Barkan “nazari ve sistematik İslâm hukuku bilmeden, İslâm hukukunun İslâm aleminin değişik kısımlarında aldığı şekli incelemeyen Müslüman Türklerin hukuk tarihini gerektiği gibi anlamaya imkân”⁸⁹ olmadığını ifade ederek bu alanın Türk hukuk tarihi için ihmal edilemeyeceğinin altını çizmiştir.

⁸⁵ *Türk Hukuk Lûgati*, XII.

⁸⁶ *Türk Hukuk Lûgati*, XIII.

⁸⁷ Annales ekolü, 20. yüzyılın başında tarihi sadece siyasî olaylara münhasır kılan tarihçiliğe bir tepki olarak Fransa’da zuhur eden akımın adıdır. Bu anlayışa göre tarih siyasal, sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel vb. alanların hepsinin sentezlenmesiyle anlaşılacak bir alandır. Bu nedenle tarih bilimi diğer bilimlerle sürekli iletişim halinde olmalı ve o bilimlerin yöntem, metot ve müktesebatından azami derecede istifade etmelidir. Muhammed Dağ, “Annales Ekolü’nde Sorun Odaklı Tarihçilik: Büyük Adam Tarihçiliğinden Her Şeyin ve Herkesin Tarihine”, *Pamukkale Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (Mart 2023), 206-207.

⁸⁸ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 24. Barkan’ın bahsi geçen konuları incelediği bazı makaleleri şunlardır: Ömer Lütfi Barkan, “İslâm-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti I, II, III”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 7/4 (Eylül 2011), 906-942; Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’îliği Meselesi”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 11/3-4 (Eylül 2011), 203-224.; Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Toprak Vakıflarının İdari-Mali Muhtariyet Meselesi”, *Türk Hukuk Tarih Dergisi* 1 (1944), 11-25.

⁸⁹ Ömer Lütfi Barkan, *Türk Hukuk Tarihi (Teksir)* (İstanbul: 1951), 54.

Barkan tarihi anlamak için fıkıhın ihmal edilmemesi gerektiğini, Kur'an-ı Kerim'in bir hukuk kitabı olmadığını, ruhanî kanunları ihtiva eden bir itikat kitabı olduğunu, Kur'an'da mevcut olmayan İslâm hukuk kurallarının ilk üç asırda oluştuğunu ve bu oluşturulan kurallara mukaddesiyyet atfedilerek değişmez dini esaslar olarak bakıldığını⁹⁰ söylemektedir. Bununla birlikte gerek kamu hukuku gerekse özel hukuk alanında idarecilere geniş yetki tanındığından dolayı şer'î hukukun yanında örfî hukukun da tatbikat sahası bulduğunu⁹¹ belirterek kamu hukuku alanında İslâm coğrafyasında çok farklı idarî usul ve esasların uygulandığını hatta Kur'an'ın sarîh emirlerine aykırı usul ve sistemlerin geliştirildiğini⁹² iddia etmiştir.

Barkan tarihi anlamak için fıkıhın ihmal edilmemesi gerektiğini söylemekle birlikte Türk Hukuk tarihini ve teşekkül eden kurum ve müesseseleri sadece fıkha bakarak anlamının da yanlış olduğunu ifade eder. Fıkıhı “nazari sistemler, teşekkül ettikleri andan itibaren ölü doğmuş hükümler” olarak tavsif ederek özellikle kamu hukuku alanını bu kaidelerle izah etmenin mümkün olmadığını ve genelde İslâm memleketlerinde özelde Osmanlı da fikhî hükümlerin yanında Sultanın kendi iradesiyle fıkıhtan bağımsız olarak bir örfî hukukun geliştiğini ve Osmanlı hukukunun şer'î değil daha çok seküler niteliğiyle ön plana çıktığını savunur.⁹³

Barkan hem Türk Hukuk Tarihi eserinde hem de makalelerinde fıkıhın Müslüman halkların örf-adetleriyle ve diğer milletlerin kültürlerinden alınan kurumların sistemleştirilmesi sonucu ortaya çıktığını sıklıkla dile getirir. Köprülü'nün örfî hukuk sayesinde fıkıhtan bağımsız bir kamu hukuku oluşturma çabalarını hem kamu hukuku hem de özel hukuk alanında Barkan'da da görmekteyiz. Ona göre mezhep imamlarının fonksiyonu ecnebi müesseseleri İslâmî şekle büründürerek aklamaktan ibarettir.⁹⁴ Barkan'ın İslâm tarihi içerisinde müşahade edilen şeylerin kaynağının fıkıh olmadığını gösterme eğilimi hemen hemen bütün yazılarında kendini hissettirmektedir.

7. Vasfi Raşid Seviğ

1951'de Medeni Kanun'un kabulünün 25. yılı münasebetiyle Vasfi Raşid Seviğ (öl. 1971) “Fıkıh ve Medeni Kanun” isimli bir makale yayınladı. Seviğ makalesine “Fıkıhın doğuşu ve gelişmesi tarihi kadar mühim ve terbiyevi bir olaya hukuk tarihinde az rastlanır” cümlesiyle başlar. Fakat hemen akabinde “İslâm Hukuku büyük ve parlak bir hukuk kültürüne malik olduktan sonra kısırlaştı ve altı asır boyunca ne yeni bir fikir ne yeni bir eser yarattı. XIV nci asırda yazılmış eserlerden okutulan bir hukukta hayattan eser bulunduğu ise asla iddia edilemez”⁹⁵ ifadelerini kullanarak yazının gidişatı hakkında fikir verir.

İslâm hukukunun ilk iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet hakkında genel bilgi verdikten sonra sözü nâsih-mensûh meselesine getirir ve bunun gerekliliğini şöyle açıklar:

“Bu prensibe mâna vermek ve gerekçe bulmak lâzımgeldikte denebilir ki her gün doğan yeni ihtiyaçlara, metinlerde hudut ve şümlü tesbit edilmiş adeta dondurulmuş

⁹⁰ Barkan, *Türk Hukuk Tarihi*, 86; Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 204.

⁹¹ Barkan, *Türk Hukuk Tarihi*, 58; Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 206.

⁹² Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 205.

⁹³ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 206 vd.

⁹⁴ bk. Barkan, *Türk Hukuk Tarihi*, 86.

⁹⁵ Vasfi Raşid Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (1951), 210.

hükümler cevap veremez; bu sebepten eski hükmün esas prensibine sadık fakat daha evrilir ve çevrilir ve dönmeye imkân verir kaideler doğması bir zaruret olur.”⁹⁶

Bu girişten sonra mezhepleri ve mezheplerin usullerini ele alan Seviğ konuyu arz ederken yer yer bazı müesseseler ve kavramların İslâm hukukuna Roma vb. hukuklardan geçtiğini⁹⁷ iddia eder. Mevzuyu arz ederken İslâm hukukçularına bir eleştiride bulunur:

“İslâm hukukçularındaki hata değişmeyen maksadı bırakıp değişmesi lazım gelen rivayetlere bağlanmış olmalarındadır. Değişmeyen ruhu ve mânâyı bırakıp değişmesi mukadder olan mebnaya yani cesetlere, iskeletlere saplanıp kalmış olmalarındadır. Zaman değişiyor, kitap eskiyor, eski müelliflerin rivayetleri ve hatta kasıtları üzerinde durmaktan ise şeriatı bugünkü cemiyetin zaruretleri diye uzlaştırmağa, cemiyetin bünye arzularına intibak ettirmeğe çalışmak lazım değil midir? Fakat acaba buna hukukun din ile karışık bulunması müsait olabilir mi idi? İşte büyük mesele, büyük dava...”⁹⁸

Mezhep imamlarının “kanun koyucu hükmünde” olduğunu, “imamlarda mutlak surette ‘rey’ ve ‘içtihat’ kudreti bulunduğunu” söyleyen yazar mezhep imamları hakkında şöyle bir çıkarımda bulunur: “Bunlar Peygambere şari olmakta eşit kılınmış kimselerdir.”⁹⁹

Seviğ 14. yüzyıldan sonra tamamen taklit döneminin başladığını, zamanın ulemâsının kendisinde içtihat kudreti göremediğini ve halkı dört mezhebe yönlendirmekten başka bir şey yapmadıklarını makalesinde sık sık atıfta bulunduğu hocası “Emin oğlu Mahmut Esat”tan (öl. 1918) nakleder.¹⁰⁰ “İdeal bir kanun olmakla başlamış olan” fıkıhın “gelişmesi durdurulmuş olması yüzünden hayali bir hukuk haline” düştüğünü söyler.¹⁰¹

Seviğ, Tanzimat döneminde Ali Paşa (öl. 1871)’nın Fransa medeni kanununun alınmasını teklif ettiğini ve bunun doğru bir düşünce olduğunu, Mecelleyi “maziye nazara alan, geçmiş bir devrin hukukunu ifade eden bir eser” medeni kanunu ise “istikbale yöneltilmiş bir hukuk” olarak tanımlar.¹⁰² İsviçre’den alınan medeni kanunun ise Türk hukukçular tarafından Türkiye şartlarına göre dizayn edileceğini, kendi dönemini kastederek medeni kanundan beklenen hizmetin “sadece din ile dünya işlerinin birbirinden temamiyle ayrılması, devletin Anayasamızın dileği ve emri mucibince her vatandaşı, aralarındaki din farkını nazara almaksızın Türk görmesi demek olan lâikliği tesis etmesi ve her reşide dinini serbestçe intihaba imkân vermesi”¹⁰³ olduğunu ifade eder.

⁹⁶ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 213.

⁹⁷ Ümmü veled müessesesinin Babil hukukundan geçtiği, fıkıhtaki kira akdinin Roma hukukundaki kira akdiyle aynı olduğu, fıkıh kelimesinin Romalılardan esinlenerek konulduğu ve fıkıh kelimesinin Romalıların hukukçuları adlandırdığı “Prudentia” kavramıyla aynı manaya geldiği iddialarını örnek olarak verebiliriz. Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 216-2017.

⁹⁸ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 223.

⁹⁹ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 224.

¹⁰⁰ Müellifin bahsettiği hocası Osmanlı döneminin önemli hukukçu ve devlet adamlarından Seydişehirli Mahmud Esad Efendi’dir. Doğum tarihi 1856, vefat tarihi 1918’dir. Mülkiye ve darülfünun öğretmenliği, Maliye Nezâreti müfettişliği, Adliye Nâzırlığı vekâleti, Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisliği gibi devlet görevlerinin yanı sıra Isparta Mebusluğu yapan Mahmud Esad 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi komisyonuna da başkanlık yapmıştır. Talebeleri arasında Ömer Nasuhi Bilmen ve Ebül’ulâ Mardin gibi önemli şahsiyetler vardır. Ali Erdoğan, “Seydişehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/25-26.

¹⁰¹ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 227.

¹⁰² Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 231-232.

¹⁰³ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 233.

8. İslâm-Osmanlı Hukuku ile Modern Hukuk Arasında Bağlantı Kuran Hukukçular

Bazı modern hukukçular İslâm hukukuyla modern hukuk arasında bağ kurarak iki hukuk sistemi arasındaki benzerliklere işaret etmiş ve aslında modern hukuk sistemimizin eski hukuk sistemimizden tamamen ayrı bir hukuk olmadığı, yeni hukukun eski hukukun bir devamı olarak görülmesi gerektiği izlenimi vermişlerdir.

8.1. Ali Himmet Berki

Cumhuriyet dönemi İslâm hukuku çalışmaları söz konusu olunca belki de ilk akla gelen kişi hem İslâm hukukçusu hem de modern hukukçu kimliğiyle eserler kaleme almış olan Ali Himmet Berki (öl.1976)'dir. 1938 yılında yayınladığı “Eski Hadiselerde Tatbiki Lâzımgelen İrs ve İntikal” eserinde Hanefî mezhebinin ferâiz ve miras hükümlerini ele alan Berki eseri yazma amacını, Cumhuriyet dönemi hâkimlerinin “eski irs ve intikal hükümlerile teveğğul etmediklerinden [meşgul olmadıklarından] tevarüs ve intikale ait davalar usulüne muvafık olarak halledilememekte ve bu yüzden alakadarlar mutazarrır” olduklarından onlara bir rehber olarak kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁰⁴ Yazar daha sonra bu eserini geliştirerek “Miras ve Tatbikat” ismiyle 1947’de neşretmiştir.¹⁰⁵ Berki İrs ve İntikal eserinden iki yıl sonra “Vakıflar” isimli eserini yayınladı. Osmanlı vakıf hukukunun esas alındığı eser son dönem Hanefî kaynaklarına dayanmaktadır. Eserin telif sebebi önceki eserle paralel olarak “Taksim hakkında mücmelen malumat edinmek genç hukukçularımız için faydeli olacağından...”¹⁰⁶ şeklinde belirtilmiştir.

Hem İslâm-Osmanlı hukuku hem de Türk medeni hukuku sahalarında çalışmalar yapıp eser veren nadir hukukçularımızdan olan¹⁰⁷ Berki daha önce de bahsi geçtiği gibi yeni hukukumuzu eski hukukumuzun bir devamı olarak görmektedir. Berki İslâm ve Osmanlı hukuku ile ilgili yazdığı makale ve eserlerle İslâm hukukunu müdafaa etmiş, kadîm hukukumuzun çağının kapanmadığını temel kaidelerinin yeni hukukumuzda halen yaşadığını göstererek süreklilik vurgusu yapmıştır. Necip Fazıl Kısakürek (öl. 1983) Berki’nin bu amacını şu cümlelerle ifade etmiştir: “... bütün medeni kanun maddelerini İslâm fıkhiyatında muhakeme ederek, medeni kanun maddelerinde, bu hükme uygun madde bularak, hüküm verilmesi gerektiği yolunda düşünen bir hâkim, adalette budur.”¹⁰⁸

Berki’nin 1948 yılında yayımlanan “Hukuk Mantiği ve Tefsir” isimli eseri “fıkıh usulündeki elfaz bahislerinin kavram ve sistematizmasının modern Türk medenî hukukuna tatbik teşebbüsü olarak”¹⁰⁹ görülebilir. Kitabın önsözünde fıkıh usulünün hukuk fakültelerinden kaldırılması dolayısıyla bir boşluğun oluştuğunu¹¹⁰ ifade eden Berki eseri kaleme alışı gayesini şu şekilde beyan etmektedir:

¹⁰⁴ Ali Himmet Berki, *Eski Hadiselerde Tatbiki Lâzımgelen İrs ve İntikal* (Ankara: Hapishane Matbaası, 1938), 7-8.

¹⁰⁵ Hem eski hukuk hem de medeni hukuk hükümlerinin incelendiği eserin diğer baskıları ise 1951 ve 1963 tarihinde Ankara’da yapılmıştır. Şakir Berki, “Ali Himmet Berki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/509.

¹⁰⁶ Berki, *Vakıflar*, 82.

¹⁰⁷ Berki, “Ali Himmet Berki”, 5/509.

¹⁰⁸ Fethullah Soyubelli, “Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki”, *Akademi Kürsü* 5 (2019), 49.

¹⁰⁹ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 43.

¹¹⁰ Berkinin eseri hakkında Sebülürreşâd’da bir yazı kaleme alan Kâmil Miras hukuk fakültelerinden bu dersin kaldırılmasını “İrfanımıza karşı cehaletle irtikap olunan” bir saygısızlık olarak nitelemekte, bu hadisenin “hukuk âlemimiz içinde doldurulması mümkün olmayan bir boşluk meydana” getirdiğini, bu boşluğu

“Bugünkü içtihat ihtilâflarının çokluğu bu kaide ve esasların nazara alınmamasından ve kanunlar kaleme alınırken hükümler arasındaki ahenk ve tenazura ve kelime ve ibarelerin medlûllerine dikkat edilmemesinden ileri gelmektedir. Kanunu tefsir etmek ne kadar güç bir iş ise kanun yapmak daha güç bir sanattır. Bir tecrübe olmak üzere bu önemli konu hakkında bir risale yazmağı düşündüm. Görebildiğim eserlerden istifade ve meseleler üzerinde imali fikir ile vasıl olduğum neticeleri yazmağı çalışacağım.”¹¹¹

Berki'nin amacı Müslüman alimlerin yıllarını teksif ederek müthiş bir ceht ve gayretle ortaya koydukları, hukukçular için bir hazine kıymetinde olan ve onsuz bir hukuk eğitiminin işin ruhuna nüfuz edemeden çok sun'i, ezberci ve kısır kaldığı¹¹² hukuk mantığından (fıkıh usulü) -aslında bu ilmi öğrenme imkânından yoksun bırakılmış- Cumhuriyet dönemi hukukçularını mahrum bırakmamaktır. Bunu yaparken de fıkıh usulündeki meseleleri özenle seçmiş, İslâm hukukuna has olan meseleleri dışarda bırakarak modern hukuka tatbiki mümkün olan meseleler üzerinde yoğunlaşmış ve eserini -kendi tabiriyle- “Medenî kanunun kabul ettiği mesleğe göre” inşa etmiştir. Bu yönüyle alanında bir ilke imza atmıştır. Günümüz modern hukukçularından Otacı da eserin bu özelliğine şu sözleriyle değinmiştir: “Fıkıh usulüne dair klasik çalışmalar, niteliği gereği modern hukuka uyarlanmamıştır. Ali Himmet Berki'nin, Hukuk Mantığı ve Tefsir isimli çalışması, fıkıh usulünün kurallarından yararlanarak, modern kanunların nasıl yorumlanacağını gösteren önemli bir çalışmadır.”¹¹³

Berki'nin İslâm hukuku ile medeni hukuku telif ederek modern hukuk içerisinde fikhın varlığını devam ettirebileceği yaklaşımını somutlaştırmak için mehir konusu örnek verilebilir. Müellif “nikâhda koca tarafından peşin veya müeccel olarak kariya verilmesi sarahaten veya zımnem taahhüt olunan mal” olarak tanımladığı mehrin medeni hukuk içerisinde yer alabileceğini ve medeni hukuk hükümlerine aykırı olmadığını söyler. Ona göre Medeni kanun madde 110'da yer alan “evlenme kâğıdı ibraz edilmeden, evlenmenin dini merasimi yapılamaz” hükmü dolaylı olarak dini nikaha izin vermiştir. Dini nikahta ise mehir mevcuttur ve nikah esnasında belirlenmişse belirlenen miktar belirlenmemişse mehr-i misil tahakkuk eder. Bununla birlikte iki noktadan mehir medeni kanun tarafından da kabul görür. Birincisi kocanın boşanma vukuunda karısına vermeyi taahhüt

derinden hisseden modern hukukçularımızdan Sıddık Sami Onar'ın kendisine bir tren yolculuğu esnasında “muasır hukuk sistemine göre ve zamanımızın mevzuatından örnekler almak suretile bir usul kitabının yazılmasına ihtiyaç bulunduğunu” anlattığını ve kendisinden bu mevzu ile alakalı bir kitap yazmasını istediğini nakletmektedir. Bu fikrin kendisinin de bir gayesi olduğunu söyleyen Miras bu arzusunun Berki tarafından yerine getirildiğini ifade etmiştir. Kâmil Miras, “Hukuk Mantığı ve Tefsir”, *Sebilürreşâd* 3/75 (1950), 387.

¹¹¹ Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948), 4-5.

¹¹² Sava Paşa (öl.1904) kendi döneminde fıkıh usulünün gereği gibi öğretilmediği için hukuk eğitiminin yetersizliğinden yakınarak şu tespitte bulunmuştur: “İslâm hukuku mabedinin kapısını açacak olan anahtar, hukuk nazariyatıdır. İlk önce öğrenilmesi lâzımgelen hukuk nazariyatı bilinmeden, kanun metinlerinin öğretilmesi talebeyi, menba ve esbabı öğretilmeden uzun uzun kanun maddelerini ezberlemeye mahkûm etmektedir. Kanun tatbikatını, hukuk nazariyatını bilmiyen ellere tevdi etmek, adalet kudretini makineleştirmek ve işgal ettiği mevkiden indirerek alelâde bir işçinin eline tevdi etmek suretiyle, bu asil hüküm ve hâkim mesleğini cehlin koynuna atmak demektir.” Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 1/14.

¹¹³ Cengiz Otacı, “Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 89 (2010), 450.

ettiği mal (mehir) bir borçtur ve Borçlar Kanunu'na göre bu mukavele geçerlidir. (Borçlar kanunu madde 19 ve 20.) Diğeri ise medeni hukukta birçok meselede örf ve adetlerin esas kabul edildiğidir. Bu nedenle mehrin medeni kanun içerisinde yer almasında herhangi bir engel yoktur.¹¹⁴

Berki çalışmalarında Osmanlı hukuk mevzuatının birçok yönden modern devlet inşası için hukuk kaynağı olabileceğini gösterir ve Cumhuriyet hukukunun bu tecrübeden dersler çıkarılması gerektiğini ifade eder. Sadece kanun üretmenin tek başına kamu vicdanını tatmin edecek bir adaleti sağlamakta yetersiz kalacağını belirterek adaletin ancak “dini akide ve manevi müeyyide ile tenmiye ve takviye” ile temin edileceğini vurgular.¹¹⁵

Berki'nin önemli bir eseri de 1955 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan “Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku”¹¹⁶ adlı kitabıdır. Müellif eseri yeni hukukçulara “İslâm hukukuna ait son zamanlarda neşrolunan eserlerde gördükleri ve tedris kürsülerinden işittikleri malûmat ve mütâleaların hakikate ne derecelerde muvafık olup olmadığını”¹¹⁷ anlatmak gayesiyle yazdığını belirtmiştir. “Son zamanlarda neşrolunan eserler” ifadesiyle Arsal, Fuat Köprülü, Barkan gibi modern hukukçuların Türkleştirilmiş hukuk anlayışıyla ve oryantalist bakış açısıyla kaleme aldıkları eserleri kastettiği izahıta varestedir.

8.2. Ebül'ulâ Mardin

Yeni hukukumuzun eski hukukumuzun devamı olduğu vurgusunun hâkim olduğu önemli bir isim de Ebül'ulâ Mardin (öl. 1957)'dir. Hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet döneminde önemli vazifelerde bulunan Mardin,¹¹⁸ modern hukuku Osmanlı hukukuyla mukayeseli olarak işler. Ona göre modern hukuku anlamak için Osmanlı hukuku ihmal edilmemesi gereken bir alandır.

Öğrencilerinden Recai Seçkin, hocanın derslerinde mukayese usulünü kullandığını ve bu usulün genç hukukçular açısından fayda sağladığını, bir hukukî meseleyi ele aldığı zaman bunun sadece yeni kanunlarımız bakımından çözümünü değil Fransız, Alman kanunlarında ve İslâm hukukunda da nasıl halledildiğini anlatarak aralarındaki farklara işaret ettiğini ifade eder.¹¹⁹

Mardin İsviçre medeni kanunundan mülhem olan medeni kanunumuzun laik bir karaktere sahip olduğunu, fakat bunun sırf dini karşısına alarak hükümler koyduğu anlamına gelmeyeceğini, medeni kanunda yer alan hükümlerin bazen dini ahkâmla örtüştüğünü bazen de dini ahkâma mugayir olduğunu ifade etmiştir. Örneğin medeni kanun miras meselesinde kadınla erkek arasında müsavet esasını benimsemiştir. Ona göre

¹¹⁴ Berki, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, 205-207.

¹¹⁵ Ali Himmət Berki, “Adalet Fikri Beşerî Kanunlar ve Hakkaniyet”, *Türk Yurdu* 275 (1959), 25-26.

¹¹⁶ bk. 60 numaralı dipnot.

¹¹⁷ Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, 3.

¹¹⁸ Osmanlı döneminde 1914-1919 tarihleri arasında Niğde, 1920 de Mardin mebusluğu yapan Mardin, Meşihat-ı İslâmiyye müsteşarlığı ve Şûray-ı Evkaf üyeliği vazifelerinde de bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde de “Dârüşşafaka'yı idare eden Cem'iyeti Tedrisiyye İslâmiyye'nin Başkan vekilliği” ve “1927 de Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğü Mütihazası müşavirliği” görevlerini ifa eden hukukçumuz İsviçre Medeni Kanunu'nun iktibası için oluşturulan komisyonlarda da vazife yapmıştır. İsmet Sungurbey, *Ebû'l-ulâ Mardin* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 17-20.

¹¹⁹ Recai Seçkin, “Ebû'l-ulâ Mardin ve Eserleri (1880-1957)”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 183-184.

medeni kanun bu hükmü sırf dine muhalefet olsun diye değil sosyal ve iktisadî gerekçelerle kabul etmiştir.¹²⁰

Mardin medeni kanun hükümleriyle dini ahkâm arasında münasebet kurmakta bir beis görmemektedir. Mardin'in eski hukukla yeni hukuku beraber mütalaasını çok eşlilik örneğinden takip edilebilir. Çok eşlilik meselesini ele alan Mardin İslâmiyet'ten evvel çok eşliliğin var olduğunu, İslâmiyet'in bu mesele ile mücadele ettiğini ve dinin tek eşle evliliği benimsediğini çok eşliliği tahdit edici hükümler koyarak zorlaştırdığını ve bu nedenle medeni kanunun tek eşle evlenme hükmünün isabetli olduğunu vurgular.¹²¹ Çok eşliliğin aile huzurunu da bozacağını şöyle ifade eder:

“Şunu da unutmamalısınız ki evlenme müessesesinde erkek kadından ne istiyorsa kadın da erkekten aynı şeyi istemekte haklıdır. Birden fazla karısı olanların ise iyi bir aile teşkil edemedikleri muhakkaktır. Bilmem tanıdıklarınız arasında müteaddit zevcesi olan kimseler var mıdır? Varsa onların tabiri marufile ‘hali pürmelalini’ göz önüne getiriniz. Onlarda aile saadetinden eser görür müsünüz?”¹²²

Mardin aynen muasırı Berki gibi medeni kanundaki nikahla alakalı hükmün dini nikah yapılmasına mâni olmadığını, İslâmiyet'te “nikahın dini eşkal ve merasimi” olmadığını, resmi nikahtan sonra dini nikah kıymaya engel bir halin bulunmadığını söyler.¹²³

Kaya eski hukuku modern hukuk içerisinde ele alması konusunda Mardin'e yaptığı övgünün yanında bir de eleştiri getirir. O, Mardin'in mukayeseli hukuk sahasında gösterdiği bu tavra bakarak klasik bir İslâmcı olarak nitelemenin yanlış olacağını, O'nun derslerde bir konuyla ilgili mukayese ve müzakere yaptıktan sonra mevzuyu “bu bir inkılâb hükmüdür” diyerek sonlandırdığını,¹²⁴ hem tek parti döneminde hem de 1950'den sonra İslâmî kesimin siyasî duruşunu paylaşmadığını gösteren kayıtların mevcut olduğunu, dolayısıyla Mardin'i değerlendirirken bunların da nazarı itibara alınması gerektiğini söyler.¹²⁵

Kaya'nın bahsettiği Mardin'in bu tavrı Türkçe ezan hakkındaki yaklaşımında görülmektedir. Sungurbey'in (öl. 2006) nakline göre Mardin ve arkadaşları profesörler odasında muhabbet ederlerken İktisat Profesörü Mardin'e “Türkçe ezanın Arapça ezan yerini tutamayacağını” söylemesi üzerine Mardin şu cevabı vermiştir: “Ezan ibadet değil ibadete davettir; kaldı ki Hanefi mezhebine (İmamı Âzam'a) göre, her millet, değil ezan okumayı, ibadeti bile kendi diliyle yapabilir, namazını kendi diliyle kılabılır.”¹²⁶ Mardin'in ezan konusundaki bu muhalefetinin nedeninin kendisinin beyan ettiği Ebû Hanîfe'ye ait görüşü benimsediğinden dolayı mı yoksa dönemin ideolojisinden kaynaklı bir çıkarım mı olduğunu tahmin etmek belki niyet okumak olabilir. Fakat üniversite reformu sırasında (1933) 240 kişiden 157'sinin açığa alınması aşamasında Mardin'in kadro dışı kalmamasının

¹²⁰ Mardinî Zade Ebül'ula, *Hukuku Medeniye Dersleri C. I: Umumi Zabıtlar, Şahsın Hukuku* (İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1928), 78-79.

¹²¹ Mardinî Zade Ebül'ula, *Medeni Hukuk Dersleri C. III: Aile Hukuku* (İstanbul: Güneş Matbaası, 1934), 3/66-73.

¹²² Mardin, *Medeni Hukuk Dersleri*, 3/73.

¹²³ Mardin, *Hukuku Medeniye Dersleri*, 3/19-20.

¹²⁴ Sungurbey, *Ebû'l-ulâ Mardin*, 41.

¹²⁵ Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 40.

¹²⁶ Sungurbey, *Ebû'l-ulâ Mardin*, 29.

nedenleri arasında “dönemin sert koşullarından dolayı yeni medeni kanuna güçlü bir eleştiri getirmemesi” sayılabilir.¹²⁷

8.3. Mustafa Reşit Belgesay

İslâm hukuku ile medeni hukuk arasında bağ kuran hukukçulardan birisi de Mustafa Reşit Belgesay (öl. 1969)'dır. 1947 yılında neşredilen “Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri”¹²⁸ adlı eserinde Mecellede yer alan küllî kaidelerin “tabîî hukuka ve modern hukukun hayli münakaşalardan ve tekâmülden sonra ulaştığı prensiplere”¹²⁹ uygun olduğunu vurgulayan Belgesay bu kaideleri ele alma amacını şu şekilde belirtmiştir: “Bugünkü hukukun da önemli bir kısmı Mecellenin müsellemtattan¹³⁰ addettiği kaidelere dayanır. Binaenaleyh, Mecellenin doksan dokuz maddesini yeni hukuk prensiplerinin ve felsefi mülahazaların ışığı altında tetkik ve izah bu hukukun da çabuk kavranması ve öğrenilmesi bakımından büyük faydalar sağlayacaktır.”¹³¹

Belgesay'ın eseri kaleme alma amacının Mecellenin modern hukukla uyumunu göstererek genelde İslâm hukukunun özelde ise Mecellenin hukuk dünyasında istifade edilmesi gereken bir alan olduğunu göstermek olduğu söylenebilir. Bu iş için özellikle küllî kaideleri seçmesinin nedeni ise normatif düşüncenin prensiplerini ifade eden bu kaidelerin “klasik fıkıh literatürünün modern hukuk disiplinine en uyumlu ve seküler hukuk sistemleriyle en az çatışma içeren boyutunu” oluşturmasından kaynaklanmaktadır.¹³²

Kitaptan vereceğimiz aşağıdaki örnek Belgesay'ın küllî kaidelerle modern hukuk arasında nasıl bir bağ kurduğu konusunda yardımcı olacaktır. Müellif Mecellede yer alan “İçtihat ile içtihat nakz olunmaz” kaidesinin modern hukukta da cari olduğunu, yargıcın kesinleşen kararının gerçek sayılacağını ve ancak süresi içinde üst mahkemeye bu karar için müracaat edilebileceğini, süresi dolmuş kararın artık değiştirilemeyeceğini söyler. Yine Medeni Kanun'da “yargıca ancak kanunda sarahat olmayan hallerde kanun koyan gibi hüküm tayin etmek yetkisi” verildiğini ve bu kanun maddesinin Mecellenin “Mevridi nasta içtihatı mesağ yoktur” kaidesiyle aynı şeyi ifade ettiğini izah eder.¹³³

Belgesay'ın konumuz açısından diğer önemli bir çalışması da “Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk”¹³⁴ isimli eseridir. Bu eserde de Kur'an âyetleriyle medeni hukukun birçok açıdan mutabık düştüğünü açıklamaya çalışır.

Bir nevi hukuk felsefesi özelliği taşıyan eserde “Hukuk ve Ahlakta Esas” başlığı altında hukuk ve ahlakın kaynağı üzerinde tartışılır. Önce filozofların hukuk ve ahlakın kaynağı

¹²⁷ Sezer Şimşek, *Ebul'ulâ Mardin Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Âlimi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 105.

¹²⁸ Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947).

¹²⁹ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

¹³⁰ Müellif müsellemtâtı şöyle tarif eder: “ispatı imkânsız veya çok zor ve fakat her selim aklın, yani kökleşmiş âdetlerle, alışılan bâtil zihniyetle anlayışları kararmamış ve muayyen bir fikir ve kanaatin, veyahut hasis menfaatlerin esiri olmayan, matiyere az çok akli erebilen kişilerin kolayca ve biraz düşünmekle kabulünde tereddüt etmeyeceği gerçeklerdir.” Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

¹³¹ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

¹³² Kaya, “Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, 44.

¹³³ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 20-21.

¹³⁴ Mustafa Reşit Belgesay, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk: Mevzuat İçtihatlar Tatbikat* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1963).

konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği ifade edilir. Kimisi hukuk ve ahlakın kaynağını tabii hukuka bağlarken, kimisi menfaate kimileri hislere, Kant (öl. 1804) ise akla bağlamıştır. Bütün bu sayılan prensiplerin hukuk ve ahlakın kaynağı olmada yetersiz kalacağını söyleyen Belgesay hukuk ve ahlakın hakiki kaynağının vahiy olduğunu ifade eder. Kur'an'da hem akılla hem de hislerle belirlenmiş ideal prensiplerin toplamını ifade eden adaletin emredildiğini vurgulayan müellif Kur'an'ın "ahlâk ve hukuk için menfaat, his, akıl esaslarını kombine" ettiğini söyler. Belgesay, ancak bu üç esasın dikkate alınarak konulduğu hükümlerin insanları memnun edebileceğinin altını çizer. His ve menfaatleri esas almadan sırf akıl ile konulan hükümler hukuk ve ahlaktan beklenen neticeyi ortaya çıkaramayacağı gibi, aklın devre dışı bırakılıp sadece his veya menfaat esas alınarak konulan hükümlerde netice vermez. Hisler insanı aldatılabildiği gibi akıl da insanı aldatılabilir. Doğru olan şey akıl ile bulunan prensiplerin his ve menfaat bileşenleriyle kontrol edilmesidir. Ancak bu şekilde ortaya konulan prensip tarafları memnun eder ve genelin kabulüne mazhar olur. Müellif bu neticeye Kur'an âyetlerinden vardığını şöyle ifade eder:

"Kur'an'da çok âyetlerde kalplerin ahlaki vazifeleri anlayabileceği, kalpleri katı olanların bu vazifeleri kavrayamayacakları yazılı olduğu gibi, akıl ile kontrol edilmeyen hislerin insanı hataya düşürebileceği de beyan edilmektedir. Hataların bir hayli sebepleri, insanların hislerine kapılarak veyahut aşırı lojikle hüküm vermeleridir. Kalpler de, hisler de insanı hataya düşürebilir."¹³⁵

"Kur'an" başlığını taşıyan ikinci babda Kur'an'ı Kerim'in "ferdin şahsi menfaati (ferdiyetçilik) ve sosyal menfaat (sosyalizm) esaslarına bağlanmadan münasebetleri, selim hislere uygun, neticeleri velud hükümlerle tanzim"¹³⁶ ettiğini dile getiren müellif Kur'an'ın hükümleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra nâsih- mensûh konusuna da yer verir. Bakara suresi 106. âyete dayanarak birçok müfessirin sonradan nazil olan bazı âyetlerin önceki bazı âyetlerin hükümlerini ortadan kaldırdıklarını, az bir kısım müfessirin ise bu âyette kastedilenin önceki kitapların hükümleri olduğunu nakleden Belgesay bu iki ayrı görüşe de katılmadığını beyan eder. Ona göre, Kur'an tertibinde iniş sırasının nazara alınmadığı, bazı âyetlerin Mekke'de bazılarının Medine'de indiği, âyetlerin nüzul sıraları konusunda ittifakın bulunmadığı gibi durumlar göz önüne alındığında neshi kabul etmek zordur. O birbirine tamamen zıt görünen âyetlerde bile gerçek manada bir zıtlığın olmadığını, her birinin içerisinde farklı hikmetler barındırdığını söyler. Bakara sûresinin 106. âyetine¹³⁷ atıfta bulunarak Allah'ın daha hayırlısını getirmeden önceki âyeti unutturmayacağını ifade buyurduğunu söyleyerek hafızalarda kalmış birbirine zıt gibi görünen iki âyet varsa demek ki zamanın ihtiyaçları nazara alınarak, yapılacak iş ve davranışa hangisi uygunsa o âyetle amel edilebileceği çıkarımını yapar.¹³⁸

Bu görüşüne delil olarak Allah'ın kanun ve sözlerinde değişimin olmadığını ifade eden "*Sen sünnetimizde (Mukadder hareket normları) değişme göremezsin*" şeklinde tercüme

¹³⁵ Belgesay, *Kur'ân Hükümleri ve Modern Hukuk*, 31-34.

¹³⁶ Belgesay, *Kur'ân Hükümleri ve Modern Hukuk*, 39.

¹³⁷ "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." *Kur'an Yolu* (Erişim 09 Ağustos 2024), el-Bakara, 2/106.

¹³⁸ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 42.

ettiği İsrâ suresi 77. âyeti ile “Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjde vardır. Allah’ın sözlerinde hiçbir değişme yoktur”¹³⁹ âyetini, önceki kitaplardan bahseden “Allah’ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidayet rehberi ve müjdecisi olarak Kur’an’ı senin kalbine indiren odur.”¹⁴⁰ âyeti ile “O sana kitabı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir; daha önce insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ve İncil’i indirmişti; furkanı da indirdi. Bilinmeli ki Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir.”¹⁴¹ âyetlerini örnek gösterir. Müellif bu âyetlerden Kur’an’ın kendinden önce indirilen Tevrat ve İncil’de mevcut olan hükümleri de bozmadığını, o hükümlerin asıl metinleri unutulduğundan dolayı uygulamadaki tereddütleri gidermek için Kur’an tarafından aynı prensiplerin yeniden izah edilerek zamanın şartlarına intibak ettirildiğini söyler. Belgesay, mevzuyu şöyle sonlandırır: “Kur’an bir âyet ortadan kaldırılsaydı o âyeti herkesin unutacağını beyan ettiğine göre hatırlanmış bir âyetinin münfesihi olması kabul zordur. Biz inceleme mevzuumuzda, müfessirlerin zıt buldukları âyetlerin birbirini tamamladıklarına, izah ettiklerine kanaat ettik.”¹⁴²

9. Refik Gür

Refik Gür (öl. 1986) İslâm hukuku ve Mecellenin kıymetini sonradan anlayıp, eski hukukumuzun kıymetini anlatmak için çaba sarf eden hukukçularımızdandır. Gür, bu bağlamda 1950 başlarında “Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle”¹⁴³ adlı eserini kaleme alır. Müellif, Sebül yayınlarından çıkan kitabın ikinci baskısının önsözüne kendisinin hukuk fakültesinde Mecellenin yerine henüz layiha halinde olan medeni kanunu okuduğunu ifade ederek başlar ve aradan geçen zamanın Mecelle hakkındaki fikrini değiştirdiğini ve kitabı neşretmeyi kendine bir görev olarak addettiğini şu cümleleriyle açıklar:

“Tarih olmuş bir çeyrek yüzyıl sonra tecrübenin, hükümlerdeki bitarafılığın, olgunluk ve insafın verdiği ilhamla, bu misilsiz Türk hukuk âbidesinin değerini belirtme sahasında bir vazife halinde kaleme alınan eser, bu vâdide kendisini daha ilmî, daha sentetize olanlarının takip etmesi dileğiyle neşriyat âlemine çıkarılmıştır.”¹⁴⁴

Müellif Mecellenin “bir doğmatizm, iskolâstisizm eseri” olmadığını aksine Cumhuriyet döneminde medeni kanunun kabulü sırasındaki inkılapçılık ruhuyla kıyaslanabilecek derecede kendi döneminin ruh ve kültürel yapısıyla uyumlu çok ileri bir hamle olduğunu ifade eder.¹⁴⁵ Gür’e göre Mecelle önemlidir fakat küllî kaideler daha bir önemlidir. Çünkü bu kaideler tazelik ve canlılığı her zaman için geçerli mantık ve felsefe düsturları olup¹⁴⁶ “kıymeti ve hâdiselere mücerret tatbik kabiliyeti hiçbir zaman eksilmeyecek, sarsılmayacak”¹⁴⁷tır.

¹³⁹ Yûnus, 10/64.

¹⁴⁰ el-Bakara, 2/97.

¹⁴¹ Âli İmrân 3/3-4

¹⁴² Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 43.

¹⁴³ Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Çeltut Matbaası, ts.)

¹⁴⁴ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 11.

¹⁴⁵ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 211.

¹⁴⁶ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 116.

¹⁴⁷ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 105.

Gür eserinde İmparatorluk hukuku ile kilise hukukunu mukayese ederek iki hukuk arasındaki farkı ve İslâm hukukunun zamanın akışına mutabakatını anlatır. Çok geniş sınırlara ulaşmış ve içerisinde çeşitli dinlerden farklı milletleri barındırmış olan Osmanlı'da “merkeziyet içerisinde adem-i merkeziyet idare usulü ile kollektif fonksiyonlarının âdeta akıl ve sır ermez bir mükemmeliyet içinde” düzenlendiğini ve bunda muvaffak olduğunu söyleyen Gür bu muvaffakiyeti İmparatorluk hukuk sisteminin “adl-ü ihsan prensiplerine dayatılmış dogmayı, muâmelât reflekslerine intibak ettirmenin muvaffakiyet yolunu” bularak şer’î hukukla örfî hukuk arasında meydana getirdiği ahenk ve uyuma bağlar. Hukukun canlılığının “nassın teşri hikmetine akıl erdirmesini ve hukuk zekâsının yapıcı bir şekilde kullanılmasını bilen mantık” ile sağlanabileceğini belirten müellif, Osmanlı hukukunun, çoğu zaman birbiriyle taban tabana zıt olan nakil ile akli uzlaştırıp dogmatizmle rasyonalizmi yan yana getirerek ortaya canlı hayat düsturlarının çıkacağını gösteren en güzel hukuk örneğini temsil ettiğini söyler. Batı'nın ise orta çağ dönemini insanlık hayat ve ülküsünden koparan skolastik düşüncüyü Osmanlı'nın kullandığı formül ile yenme başarısı gösteremediğini ifade eder.¹⁴⁸Gür, bu bahsi şu çarpıcı ifadelerle kapatır:

“Ezmanın tebeddülü ile ahkâmın tebeddül edeceğini, yâni zamanların değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini kararlaştıran bu hukuk nehci, garbın “Droit canonique” i kilise duvarlarının örttüğü kasveli ve loş muhitten dışarıya çıkarken gözleri ışıktan kamaşan yarasa gibi, muhitine körü körüne yapışır ve bir çağı vampir gibi sömürerek terakki ve tekâmülü önlerken, lügatte bile “gereği gibi anlayıp bilmek” manasına gelen, Şarkın fıkhi, ahkâmı ameliyeyi bu genişlik ve tesâmüh [hoşgörü] şartları içerisinde serbestçe inkişaf ettirip, adl-ü-ihsan'dan mürekkep iki başlı bir nimet halinde seyyaliyetini ve hayat şartlarına uygunluğunu muhafaza ve temin ederek, Şarkı orta çağ iskolastisizminden korumuş, bu ruh ve kudret imkânlarıyla Türk İmparatorluğu'na en geniş hayatiyet ve inkişafı bu sâyede sağlamıştı.”¹⁴⁹

Gür ayrıca Roma hukuku ile İslâm hukukunun birlikte tahsil edilmesi gerektiğini oysa Roma hukukuna haddinden fazla önem verildiği buna mukabil İslâm hukukundan söz edilmediği eleştirisinde bulunarak bunun “büyük bir gaflet” olduğunu söyler.¹⁵⁰

Sonuç

Altı yüz yıl hüküm süren Osmanlı İmparatorluğu hukukî yapı olarak dine dayalı bir hukuk sistemi olan İslâm hukukunu benimsemiştir. Cumhuriyetin ilanına kadar bu hukuk sistemi kullanılmış, Cumhuriyet ilan edildikten sonra hem dahili hem de harici birtakım sebeplerle 1926 yılında bu hukuk sistemi terkedilerek Batı'dan iktibas edilen laik hukuk yürürlüğe konulmuştur. Buna paralel olarak hukuk fakültelerinde İslâm hukuku yerine modern hukuk eğitimi vermeye başlamıştır.

Hukuk sistemi tamamen değişmesine rağmen modern kanunların kabulünden önce meydana gelen ve bu nedenle eski kanunlarımızın tatbik edilmesini gerekli kılan davaların mevcudiyeti, mukayeseli hukuk ve sosyal tarih anlayışı ile yapılan araştırmalar, Türk hukuk tarihinin incelenmesi gibi sebepler modern hukukçuları İslâm hukuku

¹⁴⁸ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 17-18.

¹⁴⁹ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 19-20.

¹⁵⁰ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 46.

hakkında çalışma yapmaya itmiştir. Bu hukukçular sadece İslâm hukukunu incelememiş bu hukuk sistemi hakkındaki kanaatlerini de belirtmişlerdir.

Çalışma neticesinde bir kısım modern hukukçuların İslâm hukukuna karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu hukukçular olumsuz tavırlarının en önemli sebebi olarak İslâm hukukunun dine dayalı bir hukuk sistemi olduğu için değişme özelliğinin olmamasını ve zamanın ihtiyaçlarına cevap verememesini göstermektedirler. Halbuki İslâm hukuk sistemi diğer hukuk sistemlerinden daha ileri bir seviyede çok gelişmiş bir hukuk üretme mekanizmasına/metodolojisine sahiptir ve bu nedenle zamanın şartlarına göre hukuk üretme noktasında bir zafiyeti yoktur. İslâm hukukunun metodolojik üstünlüğünü yer yer kendileri de dile getirmektedirler. Bu hukukçuların olumsuz kanaatlerinin asıl nedenleri ise İslâm hukukuna hakıyla vakıf olamamaları, oryantalist kaynaklardan beslenmeleri ve zamanlarının dine karşı olan siyasi ideolojisini benimsemeleri veya bu ideolojinin baskısı altında kalmalarıdır.

Bu olumsuz kanaatlerin yanında modern hukukçulardan İslâm hukukunu taktir eden ve bu hukuku müdafaa eden modern hukukçuların sayısı da az değildir. Bu hukukçular tarafsız bir nazarla mukayeseli olarak İslâm hukukunu diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırmış ve üstün özelliklerini ortaya koymuşlardır. (Mustafa Reşit Belgesay ve Şakir Berki'nin çalışmalarını örnek olarak zikredebiliriz.) İslâm hukukunun değişmez kurallara bağlı olduğu ve bu nedenle yeni meselelere çözüm bulamadığı düşüncesine ise şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu hukukçulara göre İslâm hukukunda Kur'an ve sünnetle belirlenmiş ve bu hukukun istikrarını sağlayan çok az sayıdaki değiş/tirile/mez ana prensiplerin oluşturduğu merkezi alanın yanında hukukta dinamizmi sağlayan örf, maslahat, zaruret gibi prensiplerle içtihat yapmaya açık geniş bir alan mevcuttur. İchtihat yeterliliğine sahip her kişi için bu alan açıktır. Ayrıca İslâm hukukunda devlet başkanı bu hukukun kendine tanıdığı sınırlar çerçevesinde kanunlar yapmaya yetkilidir.

Modern hukukçulardan İslâm hukukunu müdafaa eden kesim ile olumsuz kanaate sahip olan kesim arasında önemli bir fark vardır. Olumsuz kanaat sahibi hukukçular İslâm hukukunu toptan reddetme eğilimi gösterirken olumlu kanaat sahibi olan hukukçular modern hukuku toptan reddetme yoluna gitmemişlerdir. Hatta İslâm hukukunu müdafaa eden hukukçulardan bir kısmı (Ali Himmet Berki ve Ebü'l-Ulâ Mardin gibi) yeni hukukumuzu eski hukukumuzun bir devamı olarak görmüşler ve aralarındaki benzerlikleri nazara vermişlerdir. İslâm hukukunu müdafaa eden hukukçular hukuk fakültelerinde İslâm hukukuna yeteri kadar değer verilmemesini de eleştirmiş ve bu hukuk sisteminin mutlaka fakültelerimizde okutulması gerektiğini vurgulamışlardır.

Kaynakça | References

- Adivar, Adnan. "Mukaddime". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/1-XXI. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Hukuk Tarihi: Hukuk Fakültesi Müderrislerinden Ağaoğlu Ahmet Beyefendinin Takrirleridir*. İstanbul: Hukuk Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, 1931.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'îliği Meselesi ve Kanunnârnelerin Şer'î Tahlili". *XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler*. ed. Abdülkadir Özcan. 153-175. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Kanunnâmeleri (Doğuşu, Çeşitleri ve Tarihi Seyri)". *Türkler*. ed. Hasan Celâl Güzel vd. 34-71. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Akın, Abdullah. *Tanzimat Sonrası Fıkhi Dönüşüm ve Fıkıh Eğitimi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Ansay, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar: Hukuk İnkilâbımızı Aydınlatan Tarihî-Teşri'î Vesikalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1952.
- Ansay, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1954.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Hukuk Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Arsebük, Esat. "Mameleke İstinad Eden Şahsiyet: Vakıf". *Adliye Ceridesi* 8/12 (1937), 1130-1170.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi". *Türkler*. ed. Hasan Celâl Güzel vd. 24-33. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım ve Dağıtım A.Ş., 2019.
- Aykut, Ayhan. "İslâm-Türk Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Barkan, Ömer Lütü. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 11/3-4 (Eylül 2011), 203-224.
- Barkan, Ömer Lütü. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Vakıflarının İdari-Mali Muhtariyet Meselesi". *Türk Hukuk Tarih Dergisi* 1 (1944), 11-25.
- Barkan, Ömer Lütü. *Türk Hukuk Tarihi (Teksir)*. İstanbul: 1951.
- Barkan, Ömer Lütü. "İslâm-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti I, II, III". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 7/4 (Eylül 2011), 906-942.
- Bedir, Murtaza. "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 27-84.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Kur'ân Hükümleri ve Modern Hukuk: Mevzuat İçtihatlar Tatbikat*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1963.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Berki, Ali Himmet. "Adalet Fikri Beşerî Kanunlar ve Hakkaniyet". *Türk Yurdu* 275 (1959), 25-26.

- Berki, Ali Himmet. *Eski Hadiselerde Tatbiki Lâzımgelen İrs ve İntikal*. Ankara: Hapishane Matbaası, 1938.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku I*. Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1955.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar İkinci Kitap*. Ankara: Nur Matbaası, 1950.
- Berki, Şakir- Hâmidî, Hayrullah. *İslâm Hususi Hukukunun Ana Prensipleri: "Kur'anda Hukuk"*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956.
- Berki, Şakir. "Ali Himmet Berki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Berki, Şakir. "Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (Mayıs 1980), 223-237.
- Berki, Şakir. "İslâm Hukuku Miras Sistemi ile Medeni Kanun'un Miras Sistemi Arasındaki Farklar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Haziran 1978), 1-16.
- Berki, Şakir. "İslâm Hukûkunun Muâsir Ehemmiyeti". *İslâmın Nuru* 2/17 (Eylül 1952), 32-34.
- Berki, Şakir. "Kur'an'da Mîrâs Hukuku". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 38/1 (Mayıs 1981), 107-132.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi. ts.
- Birinci, Ali. "Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudî'nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri". *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (Aralık 2017), 75-122.
- Bozkurt, Gülnihâl. *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar: Tarih Kongresi ve Sergisi Münasebetile Türk Tarih Kurumuna Takdim Olunan Rapor*. İstanbul: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1937.
- Dağ, Muhammed "Annales Ekolü'nde Sorun Odaklı Tarihçilik: Büyük Adam Tarihçiliğinden Her Şeyin ve Herkesin Tarihine", *Pamukkale Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 55 (Mart 2023), 203-216. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1102332>
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâmiyet'e Bakışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Ebû Ya'âlâ el-Ferrâ'. *el-Ahkhâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebül'ula, Mardinî Zade. *Medeni Hukuk Dersleri C. III: Aile Hukuku*. İstanbul: Güneş Matbaası, 1934.
- Ebül'ula, Mardinî Zade. *Hukuku Medeniye Dersleri C. I: Umumi Zabıtalara, Şahsın Hukuku*. İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1928.
- Erdoğan, Ali. "Seydişehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erkol, Mehmet. *Cumhuriyetin Din Politikası (1923-1939)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Gür, Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Çeltut Matbaası, ts.
- Gürsoy, Kemal Tahir. "Prof. Sabri Şakir Ansay'ın Ardından". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/1 (Mayıs 1962), XI-XVI.
https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001441
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfî- Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 102-126.
https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000371
- Karaman, Hayreddin. *Laik Düzendeki Dini Yaşamak-4*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kaya, Eyyüp Said. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (Eylül 2017), 9-126.
- Köprülü, M. Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- Köprülü, Orhan F. "İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kunter, Halim Baki. "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd". *Vakıflar Dergisi* 1 (1938), 103-129.
- Kur'an Yolu*. Erişim 09 Ağustos 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Kuveyt: Mektebetü Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.
- Miras, Kâmil. "Hukuk Mantiği ve Tefsir". *Sebülürreşâd* 3/75 (1950), 386-388.
- Otacı, Cengiz. "Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 89 (2010), 439-491.
- Özbilgen, Erol. *Osmanlı Hukukunun Yapısı*. İstanbul: Güray Matbaacılık, 1985.
- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. 2 Cilt. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Schacht, Josept. "Abdest". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/25-26. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Seçkin, Recai. "Ebü'l-ulâ Mardin ve Eserleri (1880-1957)". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 180-189. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000361
- Seviğ, Vasfi Raşit. "Fıkıh ve Medenî Kanun". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (1951), 210-234. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000879
- Soyubelli, Fethullah. "Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki". *Akademi Kürsü* 5 (2019), 46-50.
- Subaşı, Necdet. *Türk Aydınının Din Anlayışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Sungurbey, İsmet. *Ebû'l-ulâ Mardin*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1983.
- Şimşek, Sezer. *Ebû'l-ulâ Mardin Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Âlimi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Tabbâh, Yasin Muhammed Muhammed. Sultatu Veliyyi'l-Emri fi't-Teşri'. *Mecelletu'l-Buhûsi'l-Fikhiyye ve'l-Kânûniyye* 36 (1443/2021), 1791-1887.

Turnagil, Ahmet. “İslâmiyet ve Milletler Hukuku 1”. Journal of Istanbul University Law Faculty 8/1-2 (1942), 16-72.

Türk Hukuk Lûgatı, Ankara: Türk Hukuk Kurumu, Başbakanlık Basımevi, 1991.

Üçok, Çoşkun vd. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Savaş Yayınevi, 1996.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat. *Tanzimat-1*. Komisyon. 139-209. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.

Yüce, Nuri. “Ahmet Ağaoğlu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Namazda Ellerin Kaldırılması (Ref'ü'l-Yedeyn) Konusunda Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Bir Rivayetin Köken Problemi

Adem Çiftci

0000-0002-9040-2753

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

ror.org/04f81fm77

ademciftci28@hotmail.com

Öz

Kurucu imamlar sonrasında mezhepler arasındaki münasebetler siyasî ve sosyolojik sebeplere bağlı olarak zaman zaman karşılıklı gerilimlere sahne olmuştur. Bu durum aynı şehir ya da beldede yaşamalarına rağmen mevcut konjonktürün etkisiyle fikrî ve siyâsî çatışmaların ve ayrışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Buna bağlı olarak bazı dönemlerde bir mezhebe mensup olanlar kendi cami ve mescitlerini inşâ etmek suretiyle ibadetlerini buralarda yapmışlar, farklı mezhep mensuplarının arkasında namaz kılmamışlardır. 8./14. asırda İslam coğrafyasının önemli merkezlerinden olan Şam ve Mısır bölgelerinde yaşanan tartışmalar da bu durumun dışı vuran tezahürleri olarak dikkat çekmektedir. Mekhûl en-Nesefî (öl. 318/930) tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ref'ü'l-yedeyn konusundaki rivayetin bu fikrî tartışmaların yaşanmasında ve konuya dair kayda değer bir literatürün ortaya çıkmasında önemli bir katkısı vardır. Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği söz konusu rivayet şu şekildedir: “*Bir kimse rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsîd olur. Çünkü bu, amel-i kesîrdir. Bu durumda (ellerini kaldıran imama) iktidâ sahih değildir.*” Mezhebin kurucu metinleri olarak ifade edebileceğimiz eserlerde bu tür bir rivayetin yer almaması, aksine mezhebin kurucu imamlarından sabah namazında kunût yapan imama uyulabileceğine açıkça delâlet eden ifadelerin yer alması, mezkûr rivayetin sorgulanmasına neden olmuştur. İşte bu çalışmada Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği bu rivayetin kaynaklardan izi sürülmeye ve senet zinciri tespit edilmeye çalışılmış, daha sonra Hanefî mezhebi özelinde konuya dair yazılan literatür incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Hanefî Mezhebi; Namaz; Ref'ü'l-Yedeyn; Mekhûl en-Nesefî

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada ref'ü'l-yedeyn konusunda Ebû Hanīfe'ye nispet edilen bir rivayetin incelemesi yapılmıştır.
- Namazda rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması bazı Hanefî fakihlerine göre namazı bozan bir durumdur.
- Bu görüşü savunan fakihlerin temel dayanaklarından en önemlisi olan rivayet, Mekhûl en-Neseî dışında başka birisinden nakledilmemiştir.
- Şâfiî mezhebine mensup bir imamın intikal tekbirleri esnasında namazda ellerini kaldırması Hanefî muktedînin kendisine uymasına engel değildir.
- Namazın birleştirici ve bütünleştirici yönü dikkate alındığında mezhepler arasındaki tâli konulardaki farklılıklar dikkate alınmamalıdır.

Atıf Bilgisi

Çiftci, Adem. “Namazda Ellerin Kaldırılması (Ref'ü'l-Yedeyn) Konusunda Ebû Hanīfe'ye Nispet Edilen Bir Rivayetin Köken Problemi”. *Eskiye*ni 56 (Mart 2025), 393-415.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1566372>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	13 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	19 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Origin Problem of a Narration Attributed to Abū Ḥanīfa on the Issue of Raising Hands in Prayer (Raf' al-Yadayn)

Adem Çiftci

0000-0002-9040-2753

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sivas, Türkiye

ror.org/04f81fm77

ademciftci28@hotmail.com

Abstract

In the aftermath of the founding imāms, relations between schools of thought (madhhab) were characterised by intermittent tensions, attributable to a combination of political and sociological factors. This state of affairs gave rise to a series of intellectual and political conflicts and divisions despite the fact that adherents of differing schools of thought were often in close physical proximity to one another, influenced by the prevailing conjuncture. Consequently, during certain periods, adherents of a particular school built their own mosques and prayer halls in which to perform their worship there, refusing to pray behind followers of different schools. The debates that took place in the 8th/14th century in the important centers of the Islamic World centres, such as Damascus and Egypt, are noteworthy manifestations of this situation. The narration attributed to Abū Ḥanīfa by Makḥūl al-Nasafī (d. 318/930) regarding raf' al-yadayn (raising hands during prayer) has made a significant contribution to these intellectual discussions and the emergence of a considerable literature on the subject. The narration that Makḥūl al-Nasafī attributes to Abū Ḥanīfa is as follows: "If a person raises their hands while going into ruku' (bowing) and rising from it, their prayer becomes invalid. Because this is considered excessive action. In this case, it is not valid to follow (as a congregation) an imāms (who raises his hands)." The absence of such a narration in the works generally considered to be the founding texts of the school, and the presence of statements from the school's founding imāms clearly indicating that one can follow an imam who performs qunūt in the morning prayer, have led to the questioning of the aforementioned narration. In this study, efforts have been made to trace the sources of this narration attributed to Abū Ḥanīfa by Makḥūl al-Nasafī and to identify its chain of transmission, followed by an examination of the literature written on the subject, specifically within the Ḥanafī school.

Keywords

Islamic Law; Ḥanafī School; Prayer; Raf' al-Yadayn; Makḥūl al-Nasafī

Highlights

- In this study, an examination will be made of a narration attributed to Abū Ḥanīfa regarding raf' al-yadayn (raising hands in prayer).
- According to some Ḥanafī jurists, raising hands while going into and rising from ruku' (bowing) is an act that invalidates the prayer.
- The narration, which is one of the most important foundations for the jurists who defend this view, has not been transmitted by anyone other than Makḥūl al-Nasafī.
- A Shafī'i imām's raising of hands during transitional takbirs in prayer does not prevent a Hanafī follower from praying behind him.
- Considering the unifying and integrating aspect of prayer, minor differences between schools of thought on secondary issues should not be taken into account.

Citation

Çiftci, Adem. "The Origin Problem of a Narration Attributed to Abū Hanīfa on the Issue of Raising Hands in Prayer (Raf' al-Yadayn)". *Eskiyei* 56 (March 2025), 393-415.

<https://doi.org/10.37697/eskiyei.1566372>

Article Information

<i>Date of submission</i>	13 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	19 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî (öl. 318/930), fıkıh ve kelim alanlarında kaleme aldığı eserlerle maruf, Horasan Hanefiliğinin önemli simalarından birisidir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/940) de çağdaşı olan Mekhûl en-Neseî'nin amelde Hanefî mezhebini, itikadda ise Kerrâmîyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın (öl. 255/869) görüşlerini benimsediği ifade edilmektedir.¹ Mekhûl en-Neseî İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eserler kaleme almış, fıkıh alanında da *Kitâbu's-Su'â* simli eseri telif etmiştir. Müellif'in, namazda iftitah tekberi dışında rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmanın amel-i kesir sayılacağı ve namazı bozacağına dair Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşün bu eserde yer aldığı kaynaklar tarafından ittifakla belirtilmektedir.² Maalesef bu eserin, günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Mekhûl en-Neseî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ederek naklettiği bu görüş, kendisinden sonra gelen bazı Hanefî fakihlerini etkilemiş, mezhep içerisinde konuyla ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlerleyen dönemlerde mesele farklı bir zemine kayarak Hanefî mukteddîn Şâfiî imama uyup uyamayacağı noktasında tartışmaların yaşanmasına neden olmuş, çeşitli zaman dilimlerinde mezhepler arası bilimsel tartışmalara, akabinde de lehte vealeyhte önemli bir literatürün doğmasına zemin hazırlamıştır.

Bu çalışmada Mekhûl en-Neseî'nin hayatı, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşün - mümkün ise- rivayet zinciri, sahih olup olmadığı, mezhebin ana çizgisinin hangi doğrultuda olduğu ele alınacak ve bu görüş çerçevesinde ortaya çıkan literatürün tespit ve değerlendirmesine yer verilecektir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine dayalı olarak yürütülecektir.

1. Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî el-Hanefî'dir.³ Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlı olan Mekhûl en-Neseî, bugün Özbekistan sınırları içerisinde yer alan, Ceyhun ve Semerkand arasında bulunan Arapların Nesef, İranlıların Nahşeb olarak isimlendirdikleri, günümüzde ise Karşî ismiyle bilinen Nesef'te dünyaya gelmiştir.⁴ Hangi tarihte doğduğuna dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

¹ bk. Abdylkader Durguti, *Kerrâmîler: Horasan Hanefîleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 26-29.

² bk. Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhtûl-ı burhânî fil-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004), 2/207; Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/436; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Halid b. İbrahim Salih el-Muheyimîd (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Merkezî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1436), 3/272; Abdulkadir el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3/499; Ebû'l-Hasen Alî el-Kârî, *el-Esmâü'l-ceniyye fil-esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Abülmuhsin Abdullâh Ahmed (Irak: Dîvanü'l-Vakfî's-Seniyye, 2009), 2/663; Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 216.

³ Şemsüddîn ez-Zehbî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/33; İlyas Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/570.

⁴ Nesef hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulkadir Macit, "Nesef (Karşî)", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 3/1121.

Mekhûl en-Nesefî, İslâm ilim gelenek ve birikimine özellikle fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi alanlarda önemli katkılar sağlamış,⁵ yetiştirdiği pek çok önemli ilim adamıyla meşhur olmuş “Nesefî” ailesine mensuptur.

Mekhûl en-Nesefî'nin çocukluk ve gençlik dönemine dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İlim, irfan, zühd ve takvası ile dönemin önde gelen ailelerinden birine mensup olması hasebiyle çocukluğunu bu çevrede geçirdiği ve yine ilk eğitimini de ailede aldığı, önce Kur'an'ı hıfzettiği, sonra da hadis ilmiyle meşgul olduğu söylenebilir.⁶ Hadisin altın çağı olarak nitelenen bir dönemde yaşamış olan Mekhûl en-Nesefî'nin hadis rivayet ettiği hocaları arasında dönemin önde gelen isimlerinden Dâvud ez-Zâhirî (öl. 270/884), Ebû İsâ et-Tirmizî (öl. 279/892),⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903),⁸ Muhammed b. Eyyûb b. ed-Durays (öl. 294/906) gibi kimseler bulunmaktadır.⁹

Fıkıh ve kelim alanındaki birikimi ve eserleriyle meşhur olan Mekhûl en-Nesefî, zühde olan bağlılığı ile de bilinmektedir.¹⁰

Tabakât müelliflerinin kendisini “*el-Hâfız, er-rahhâl, el-fakîh*”¹¹ şeklindeki nitelermelerinden Mekhûl en-Nesefî'nin İslam dünyasının önemli şehirlerine seyahatler yaptığı ve buralardaki pek çok ilim adamından istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Mekhûl en-Nesefî'nin hayatına dair bilgilerin sınırlı olması sebebiyle Hanefî fıkını hangi silsileden aldığını kesin olarak belirlemek zor görünmektedir. Ancak kaynaklarda bazı isimlerin zikredildiği söylenebilir. Buna göre Mekhûl en-Nesefî'nin fıkıh silsilesi el-Mâkiyânî diye meşhur olan Ebû İshâk İbrahim b. Yûsuf b. Meymûn b. Kudâme el-Mâkiyânî el-Bâhilî el-Belhî (öl. 239/853) kanalıyla Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) ulaştığı ifade edilmektedir.¹²

Seyyid Bahçivan yazdığı makalede Mekhûl en-Nesefî'nin fıkıh silsilesini şu şekilde vermektedir:

Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (öl. 318/930) – Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Siczî (öl. III. Asrın sonu) – Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf (öl. III. Asrın sonu) – Muhammed b. Kerrâm es-Siczî (öl. 255/869) – İbrahim b. Yûsuf Meymûn b. Kudâme el-Mâkiyânî (öl. 239/853) – Ebû Muâviye ed-Darîr (öl. 195/810) – Ebû Bekir b. Ayyâş (öl. 193/809) – Ebû Yûsuf (öl. 182/798) – Ebû Hanîfe (öl. 150/767).¹³

Leknevî (öl. 1304/1886) de Mekhûl en-Nesefî'nin, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in öğrencisi olan Ebû Süleyman Mûsa el-Cüzcânî'den (öl. 200/816 [?]) fıkıh rivayet ettiğini kaydetmektedir.¹⁴ Yaşadıkları dönem dikkate alındığında Nesefî'nin Ebû Süleyman el-

⁵ Bu isimlerden bazıları için bk. Macit, “Nesef (Karşî)”, 3/1121.

⁶ bk. Seyit Bahçivan, “Ebû Mutî Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve şahsiyyetühül-ilmiyye”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (Güz 2012), 37.

⁷ bk. Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 26/250-251.

⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/285-289.

⁹ Bahçivan, “Ebû Mutî Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve şahsiyyetühül-ilmiyye”, 37.

¹⁰ Macit, “Nesef (Karşî)”, 3/1121.

¹¹ Bu nitelermeler için bk. Zehabî, *Siyer*, 15/33; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 12/319.

¹² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/251-252; Bahçivan, “Ebû Mutî Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve şahsiyyetühül-ilmiyye”, 37-38; Durguti, *Kerrâmîler: Horasan Hanefîleri*, 92-93.

¹³ Bahçivan, “Ebû Mutî Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve şahsiyyetühül-ilmiyye”, 49.

¹⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 216.

Cüzcânî'den fıkıh rivayeti bir hoca-öğrenci ilişkisinden ziyade bir gelenek/silsile içerisinde rivayet yoluyla aktarıla gelen ilmî birikimin alınması şeklinde olmalıdır. Zira vefât tarihleri göz önüne alındığında aralarında hoca-öğrenci ilişkisinin olması tarihen mümkün görünmemektedir. Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin mezhebin temel metinlerini hocalarından nakletmesi, hatta İmam Muhammed'in *el-Asl/el-Mebsût* isimli eserinin en güvenilir nüshasının onun rivayet ettiği nüsha olması, Cüzcânî'nin bu silsile içerisindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁵

Durguti, Kerrâmiyye üzerine yazdığı doktora tezinde Mekhûl en-Neseffî'nin, Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın itikadî görüşlerini benimsemiş olmakla birlikte,¹⁶ İbn Kerrâm'ın (öl. 255/869) ölüm tarihi dikkate alındığında onunla görüşmesinin ve aralarında hoca-talebe ilişkisinin bulunmasının düşük bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Ancak bazı eserlerde Mekhûl en-Neseffî, İbn Kerrâm'ın öğrencilerinden Yahyâ b. Muâz'ın (öl. 258/872) talebeleri arasında zikredilmektedir.¹⁸ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) zâhid ve sûfilere dair kaleme aldığı *Sifatü's-safve* isimli eserinde Mekhûl en-Neseffî kanalıyla Yahyâ b. Muâz'dan naklettiği bir görüş de bu ilişkiyi doğrulamaktadır.¹⁹ Bu verileri birlikte değerlendirdiğimizde İbn Kerrâm ile Mekhûl en-Neseffî arasında zayıfta olsa bir hoca-talebe ilişkisinin var olduğu söylenebilir. Mekhûl en-Neseffî aynı zamanda Mâtürîdîliğin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) çağdaşdır. Ancak aralarında ilişki olup olmadığına dair bir kayda rastlamadık. Mekhûl en-Neseffî'nin 318/930 tarihinde vefât ettiği belirtilmekle birlikte nerede vefât ettiği hususunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.²⁰

1.2. Eserleri

Kaynaklarda Mekhûl en-Neseffî'nin fıkıh, kelim ve tasavvuf alanlarında eserlerinden bahsedilmektedir. Bu eserleri şunlardır.

Kitâbu'ş-Şu'â

Müellifin fıkıh alanında telif ettiği eserin günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Hanefî literatüründe ref'ü'l-yedeyn konusundaki rivayetin bu eserde yer aldığı ifade edilmektedir.

er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle

Bid'at ehli ve sapkın fırkalara reddiye olmak üzere kaleme alınan bu eserde müellif yetmiş üç fırka hadisini esas alarak altı ana bid'at ehli fırka ve onların alt kolları olan on

¹⁵ bk. Mehmet Boynukalın, "Mukaddime", *el-Asl*, mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 88-93; Abdülkadir Şener, "Ebû Süleyman el-Cüzcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/98.

¹⁶ Üzümlü, Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini benimsediği yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Üzümlü, "Neseffî, Mekhûl b. Fazl", 32/570.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Abdylkader Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 61.

¹⁸ Üzümlü, "Neseffî, Mekhûl b. Fazl", 32/570; Salih Çift, "Yahyâ b. Muâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/258.

¹⁹ bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2000), 2/293.

²⁰ Zehebî, *Siyer*, 15/33; Ali el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye*, 2/663; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/470; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 7/284; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/319; Üzümlü, "Neseffî, Mekhûl b. Fazl", 32/570; Çift, "Yahyâ b. Muâz", 43/258.

ikişer fırkaya yer vermiştir. Eserin ilk tahkikli neşri Marie Bernand tarafından 1980 yılında yayınlanmıştır.²¹ 2013 yılında ise Seyit Bahcivan tarafından yeniden neşredilerek yayınlanmıştır.²²

el-Lü'li'yyât

Müellifin ahlakî ve tasavvufî konulara dair telif etmiş olduğu bir eserdir. Günümüze ulaşan eserin yazma nüshaları Türkiye'de farklı kütüphanelerde bulunmaktadır.²³

Kitâb fî fazli sübhenallah

Carl Brockelman'ın kaydettiğine göre eserin Viyana'da bir yazma nüshası bulunmaktadır.²⁴

2. Ref'ül-Yedeyn Rivayeti ve Köken Tespiti

Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye dayandırarak aktardığı rivayet ufak farklılıklar olsa da şu şekildedir: “Bir kimse rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırırsa namazı fâsid olur. Çünkü bu, amel-i kesîrdir. Bu durumda (ellerini kaldıran imama) iktidâ sahih değildir.”²⁵ Daha önce ifade edildiği üzere kaynaklar, bu rivayetin müellifin *Kitâbu'ş-Şu'â* isimli eserinde yer aldığını kaydetmektedir. Ancak söz konusu eser günümüze ulaşmadığı için rivayeti ilk kaynağından teyid etmek mümkün değildir. Biz de mezhep imamaları ile sonraki dönem hukukçuları arasında köprü vazifesi gören kurucu metinler ve onların şerhleri üzerinde bir inceleme yapmak suretiyle Mekhûl en-Nesefî'ye kadar ve sonrasında telif edilen eserlerde rivayetin izini tespit etmeye çalışacağız.

2.1. Rivayetin Hanefî Literatüründeki Yeri

Hanefî mezhebinde rükûya giderken ve doğrulurken intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmasının namazı bozacağına dair bir tek rivayet nakledilmektedir. O da Mekhûl en-Nesefî tarafından aktarılan ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen mezkûr rivayettir. Ancak mezhebin kurucu metinleri üzerinde yaptığımız incelemeler de ne zâhiru'r-rivâye'de ne de mevcut diğer metinlerde Ebû Hanîfe'nin böyle bir görüşüne rastlamadığımız gibi diğer imamlardan da bu minvalde nakledilen bir görüş tespit edemedik. İkinci nesil diye ifade edeceğimiz kurucu imamların öğrencileri olan ve hicrî üçüncü asırda vefât eden Hanefî fakihlerinden de bu doğrultuda bir görüşün aktarıldığına dair bilgiye ulaşamadık. Literatürde bu rivayeti ilk olarak Mekhûl en-Nesefî'nin naklettiği, ondan başka böyle bir nakilde bulunan kimsenin de olmadığı kaydedilmiştir.²⁶

²¹ bk. Marie Bernand, “Le Kitâb al-radd ‘alâ'l-bida' d'Abû Mutî Makhûl al-Nasafî”, *Annales Islamologiques*, 16 (Le Caire 1980), 39-126.

²² Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bidâ' ve'l-ehvâ'id-dâle*, thk. Seyit Bahcivan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013).

²³ Nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffet Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve *Kitâbu'l-Lü'li'yyât*”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/471-474.

²⁴ Carl Brockelman, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2008), 3/261.

²⁵ Rivayet için bk. Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*, thk. Esedullah Muhammed Hanîf (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Doktora Tezi, 1423), 1/199-200; Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî*, 2/207; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 3/272; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/436; Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/436; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrüt: Dârü'l-Fikr, 2000), 1/625.

²⁶ Cemâleddin el-Konevî, *el-Mukaddime fî ref'i'l-yedeyn fî's-salât* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367), 223a-224b; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *el-Ukûdu'd-dürriyye fî tenkihil-fetâva'l-Hâmidiyye* (b.y.: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/5.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Mekhûl en-Neseffî'nin doğum tarihi bilinmese de vefâtı 318/930'dur. Bu bilgiden hareketle onun, hayatının büyük bir kısmını hicrî üçüncü asrın ikinci yarısı ile dördüncü asrın başlarında sürdürdüğü söylenebilir. Söz konusu rivayetin yer aldığı *Kitâbu's-Şu'â* isimli eserin günümüze ulaşmamış olması Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün senedinin tespitini imkânsız hale getirmektedir. Yine bu rivayeti esas alarak Hanefî birinin Şâfiî imama iktidâsının sahih olmayacağını savunan fukahadan hiçbirisinin söz konusu nakille ilgili sened zikretmemesi ve sened tenkidi yapmaması da dikkat çekmektedir. Bu durum söz konusu hukukçuların ya müellifin *Kitâbu's-Şu'â* isimli eserinde yer alan rivayeti senediyle görüp kâni oldukları ve sened tenkidine ihtiyaç duymadıkları ya da rivayeti mutlak doğru kabul ettikleri düşüncesini akla getirmektedir. Ancak ikincisinin düşük bir ihtimal olduğunu düşünüyoruz.

Mekhûl en-Neseffî'den önce böyle bir görüşü savunan birinin varlığını da söz konusu değildir. Mekhûl'den sonra ise Hanefî fakihî ve aynı zamanda bir Mâtürîdî kelamcısı olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (öl. 493/1100) bu görüşü benimsediği görülmektedir. Siğnâkî'nin (öl. 714/1314) *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhinde kaydettiğine göre Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî mezkûr rivayeti gerekçe göstererek Hanefî birinin Şâfiî imama iktidâsının sahih olmayacağını ifade etmekte, bununla birlikte onların din/fıkıh anlayışları hakkında incitici/karalayıcı ifadeler kullanılmayacağını belirtmektedir.²⁷

Pezdevî'nin hocası Şemsüleimme el-Halvânî (öl. 452/1060 [?]) ise böyle bir durumda iktidanın sahih olacağını, ancak hacamat yaptırdıktan sonra abdest almayı gerekli görmeyen ve vitri tek selamla üç rekât olarak kabul etmeyen bir kimseye uymanın caiz olmayacağını ifade etmektedir.²⁸ Rûknüislâm Ali es-Suğdî (öl. 461/1068) de kan alma, hacamat gibi abdesti bozan bir durumun gerçekleştiğine kesin bir bilgiye sahip değilse Şâfiî imamın arkasında namaz kılınmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektedir.²⁹

el-Cami'u's-sağîr şârihlerinden Kâdîhan (öl. 592/1196) sabah namazında kunût meselesini ele alırken konuyla ilgili tarafeyn ve Ebû Yusuf'un görüşlerine yer verdikten sonra nakledilen rivayetler sebebiyle meselenin içtihadı açık bir konu olduğunu, aynı şekilde cenaze namazında imamın beşinci tekbiri alması halinde cemaatin ne yapacağı ve mesbûkun imama birlikte tahiyatta teşehhüd okuyup okuyamayacağı konularının ihtilafı olduğunu, bütün bunların -bazıları kabul etmese de- Şâfiî imama iktidanın câiz oluşuna delalet ettiğini ifade etmektedir. Akabinde de kabul etmeyenlerin görüşlerine dayanak kıldığı Mekhûl rivayetini zikretmektedir.³⁰

Mergînânî (öl. 593/1197) de sabah namazında kunût meselesini ele aldığı kısımda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşünü naklettikten sonra bu meselenin bir Hanefînin Şâfiî imama uyabileceğinin cevazına delalet ettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Mergînânî muktedînin Şâfiî imamın kan aldırma, hacamat vb. bir işlemi yaptırdıktan sonra abdest alması gerekirken almadığını bilmesi halinde o kişiye iktidânın câiz olmayacağı kaydını koymaktadır.³¹

²⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 3/272; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/436; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 216.

²⁸ Burhâneddîn el-Buhârî, *ez-Zehîretü'l-Burhâniyye (ez-Zehîretü'l-fetâva)*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1440/2019), 2/144; Bedrüddîn el-Aynî, *Minhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, thk. Ahmed Abdürrezzak Abdullah el-Kübeysî (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 1/153.

²⁹ Buhârî, *ez-Zehîra*, 2/144; Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 1/153.

³⁰ Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'u's-sağîr*, 1/197-200.

³¹ Burhanüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/81.

Burhāneddīn el-Buhārî (öl. 616/1219), *ez-Zehîratü'l-fetâvâ'sında* intikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın namazı bozmayacağını ifade etmektedir.³² Zahîrüddīn el-Buhārî (öl. 619/1222) ise *el-Fevâidü'z-zahîriyye'de* Mekhûl rivayetini zikrettikten sonra şöyle demiştir. “Bu, tartışmaya açık bir konudur. Rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırma sebebiyle namazın bozulması, imamın namazının câiz olmasından dolayı başlangıçta (Şâfiî imama) iktidânın sıhhatine engel teşkil etmez.”³³ Kerderî (öl. 827/1424) de *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* isimli eserinde intikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın muhtar olan görüşe göre namazı bozmadığını kaydetmektedir.³⁴

Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler Ebü'l-Berakât en-Nesefî (öl. 710/1310) tarafından da yapılmıştır. O, sabah namazında kunût konusunu ele aldığı pasajda Ebû Yusuf'un görüşünü naklederek meselenin içtihadı açık bir konu olup Hanefî müktedînin kunûtta imama tabi olmasında sakınca bulunmadığını ve bunun sahih olduğunu belirterek meselenin Şâfiî imama iktidânın cevazına delalet ettiğini kaydetmektedir. Nesefî sözlerine devam ederek bazıları tarafından rivayet edilen rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken elleri kaldırmanın amel-i kesîr kapsamında olup namazı bozacağı şeklindeki görüşün isabetli olmadığını; amel-i kesîrin uzaktan bakan birinin o kimsenin namazda olmadığı hissine kapılması şeklinde olduğunu kaydetmektedir.³⁵

Mezhep içerisinde genel kanaat -Hanefîlere göre kan aldırma, hacamat vb. gibi abdest alınması gerekli olan durumlar hariç- Şâfiî imama iktidânın sahih olduğu yönündedir. Bununla birlikte mezhep taassubiyeti gibi farklı sâiklerle Hanefî birinin Şâfiî imama iktidâsını sahih görmeyen hukukçular da bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Emir Kâtip el-İtkânî'dir (öl. 758/1357).

Hanefî birinin Şâfiî imama uyamayacağı görüşünün en sıkı müdafilerinden biri olan İtkânî, Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı rivayeti esas alarak elleri kaldırmanın namazı bozacağı ve dolayısıyla da Hanefî birinin Şâfiî imama uymasının câiz olmayacağını belirtmiş, döneminde bu görüşe karşı çıkanlarla hararetli tartışmalar yapmış, kendi görüşünü ispatlamak için bir risale kaleme almıştır. İtkânî mezhebin önde gelen isimlerinden Sadruşşehîd (öl. 536/1141), Attâbî (öl. 586/1190), Kâdîhân (öl. 592/1196) gibi fakihlerin İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr'*ine yazdıkları şerhlerinde söz konusu rivayete yer verdiklerini, dolayısıyla onların da bu görüşte olduklarını iddia ederek kendi görüşünü temellendirme çabası içerisine girmiştir.³⁶

İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* ve diğer eserlerini incelediğimizde bu konuda herhangi bir rivayet ya da bilgiye ulaşamadık. İmam Muhammed eserde “Namazı Bozan ve Bozmayan Şeyler” başlığı altında “Bir kimse sabah namazını imamın arkasında kılsa, imam kunût okusa müktedî susar (yani okuma konusunda ona tabi olmaz). Bu, Muhammed'in görüşüdür. Ebû Yusuf'a göre ise imama tabi olur (yani o da kunût okur)”³⁷

³² Buhârî, *ez-Zehîra*, 2/120.

³³ Zahîrüddīn el-Buhârî, *el-Fevâidü'z-zahîriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 1002), 32b; Sığnâkî, *en-Nihâye*, 3/273.

³⁴ Hâfizüddīn el-Kerderî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, thk. Salim M. el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/46.

³⁵ Ebü'l-Berakât en-Nesefî, *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 612), 33b.

³⁶ bk. Kivâmüddīn Emir Kâtip el-İtkânî, *Mukaddime fi terki ref'il-yedeyn fi's-salât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269/03), 93b; Adem Çiftci, “Kivâmüddīn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerekliğine Dair Risalesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 31.

³⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 94.

ifadelerine yer vermektedir. İmam Muhammed'in görüşünün aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğu diğer Hanefî kaynaklarında ifade edilmektedir.³⁸ İmam Muhammed'in bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere sabah namazında kunût yapan bir imama uyulamayacağı yönünde herhangi bir görüş zikretmediği görülmektedir. Bu da kurucu imamların namazda elleri kaldıran bir kimseye uymanın câiz olmadığı, uyulması durumunda bunun amel-i kesîr sayılacağı ve namazın fâsid olacağı şeklinde bir görüşe sahip olmadıklarını göstermektedir.

İtkânî'nin ileri sürdüğü mevcut görüşe kendisiyle çağdaş ve aynı zamanda bir Hanefî fakihî olan Cemâleddîn el-Konevî (öl. 770/1369) şiddetle karşı çıkarak bir reddiye kaleme almıştır. Konevî eserinde söz konusu rivayeti Mekhûl dışında başka bir kimsenin nakletmediğini, bu sebeple onun rivayetinde tek kaldığını (teferrüd) belirttikten sonra Mekhûl'un mezhep içerisinde rivayetiyle maruf birisi olmadığını vurgulayarak söz konusu rivayetin, meçhul ravinin rivayeti gibi değerlendirilmesi gerektiğini ve böyle bir rivayetle amel etmenin de câiz olmayacağını ifade etmiştir.³⁹

Hanefî tabakât müelliflerinden Abdülkâdir el-Kureşî (öl. 775/1373) de Mekhûl'un hayatına dair bilgiler verdikten sonra hocası İbnü't-Türkmânî el-Mardînî'nin (öl. 750/1349) Mekhûl hakkındaki, "Bu rivayetin ravisi olan Mekhûl, bilinmemekte/tanınmamaktadır"⁴⁰ değerlendirmesine yer vererek onun rivayeti ile tanınan birisi olmadığını bu sebeple de rivayetin muteber ve hükme medâr olma potansiyeli taşımadığına işaret etmektedir.

Hanefî usûlcüler meçhul râviyi, rivayetiyle tanınmayan bir ya da iki hadis rivayet eden kimse olarak tarif etmektedirler.⁴¹ Bu durum sahâbe açısından herhangi bir problem teşkil etmez. Ancak daha sonraki tabakalarda meçhul râvinin rivayeti, başka bir rivayetle desteklenmediği ya da selef tarafından rivayeti kabul edilmediği sürece onunla amel edilmesi câiz görülmemiştir.⁴²

Müteahhir dönemin önde gelen hukukçularından İbn Nüceym (öl. 970/1563) de Mekhûl'un rivayeti hakkında söz konusu rivayetin "hem rivâyet hem de dirâyet bakımından sahih olmadığı" değerlendirmesini yaparak rivayetin hükme dayanak oluşturması açısından yeterli olmadığını ifade etmektedir.⁴³ Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) ise kendisine yöneltilen intikal tekbirleri esnasında ellerini kaldıran Şâfiî imama Hanefî birinin iktidâsının sahih olup olmayacağı yönündeki soruya, Konevî'nin risalesine atıf yaparak muktedirinin namazının sahih olacağını ve bu konuda Ebû Hanîfe'den namazın butlanına dair Mekhûl rivayeti dışında

³⁸ bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/81; Osman b. Ali ez-Zeylâfî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 1/171; Mehmed b. Ferâmuruz Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014), 1/114.

³⁹ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-224b; Osman Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", *Dergıabant* 7/13 (Mayıs 2019), 124. Söz konusu risale hakkında geniş bilgi için bk. Adem Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 155-180.

⁴⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudıyye*, 3/499; Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 2/663; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 216.

⁴¹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edile fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 180; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bektaş (Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016), 371; Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1973), 1/342.

⁴² Geniş bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 371-378; Serahsî, *el-Usûl*, 1/339-345.

⁴³ Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/80.

herhangi bir rivayetin nakledilmediği cevabını vermek suretiyle Konevî'yle aynı görüşü paylaştığını ihsas ettirmiştir.⁴⁴

3. Hanefî Mezhebinde Rivayet Merkezli Telif Edilen Eserler

Mekhûl en-Nesefî'nin söz konusu rivayetini merkeze alan ve mezhebin bu konudaki esas görüşünü ortaya koyup temellendirmeye çalışan çeşitli eserlerin telif edildiği görülmektedir. Bunlardan bazıları mezkûr rivayetten yola çıkarak mezhebin esas görüşünün iftitah tekbiri dışında elleri kaldırmanın namazı ifsad edeceğini, bu sebeple Hanefî birinin Şâfiî imama iktidasının sahih olamayacağını ispat etmeye çalışırken; bazıları ise Ebû Hanīfe'den böyle bir görüşün sabit olmadığını -olsa bile şâzz bir görüş olduğunu- dolayısıyla da elleri kaldırmanın namazı bozmayacağını ve Şâfiî imama uymanın sahih olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır.

3.1. Rivayeti Kabul Eden Fukahânın Çalışmaları

Mekhûl en-Nesefî rivayetini merkeze alan ve intikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın amel-i keşîr olup namazı bozacağı gerekçesiyle Hanefî birinin Şâfiî imama uymasının câiz olmadığını savunan ve konuya dair eser kaleme alan fakihler vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar İtkânî, *el-Hidâye* şârihi Bâbertî ve Rahmetullah es-Sindî'dir.

3.1.1. İtkânî'nin (öl. 758/1357) *Mukaddime fi terki ref'i'l-yedeyn fi's-salât* İsimli Eseri

İtkânî'nin 747/1346 yılında Dımaşk'a gelişiyle birlikte yeniden bu mesele gündeme yeniden gelmiştir. İçerisinde Hanefîlerin de bulunduğu fakihler tarafından İtkânî'nin savunduğu namazda elleri kaldırmanın namazı bozacağı görüşüne karşı itirazlar yükselmiştir. Dönemin önde gelen Şâfiî fakihlerinden birisi olan Takiyyüddîn es-Sübkî (öl. 756/1355) bunlardan birisidir. Sübkî namazda elleri kaldırmanın gerekliliğini ispat etmek için içerisinde on altı rivayetin bulunduğu bir risale telif etmiştir.⁴⁵ Bu rivayetleri sened ve metin açısından tenkide tâbi tutan İtkânî, muhaliflerinin kendisine karşı ileri sürdükleri delilleri çürütmek ve Hanefî mezhebinin esas görüşünün Mekhûl rivayeti doğrultusunda olduğunu ortaya koymak için bu risaleyi kaleme almıştır.⁴⁶

İtkânî *Mukaddime fi terki ref'i'l-yedeyn fi's-salât* adını verdiği eserinde konunun merkezine amel-i keşîr kavramını oturtmuş, Mekhûl rivayetinden hareketle elleri kaldırmanın amel-i keşîr kapsamında değerlendirileceğini bu sebeple de Şâfiî imama uyan Hanefî mukteddîn'in namazının fâsid olacağı iddia etmiştir.

İtkânî, kendi görüşünü desteklemek için Hanefî mezhebinin önemli merkezlerinden Irak, Rey, Belh, Buhârâ, Semerkand, Fergâna ve Mısır gibi bölgelerde yaşamış olan Hanefî fukahâsından ellerin kaldırılmasının câiz olduğuna dair herhangi bir görüşün aktarılmadığını, aksine bu fakihlerin elleri kaldırmanın namazı bozacağı yönünde fetvalar verdiklerini ve kendisinin de bu fetvaları bizzat gördüğünü iddia etmiştir.⁴⁷ İtkânî ileri sürdüğü bu deliller neticesinde namazda ellerin kaldırılmaması gerektiğini, Hanefî birinin

⁴⁴ İbn Âbidîn, *el-Ukûdu'd-dürriyye*, 1/5.

⁴⁵ Bu risale Abdulhamid Muhammed Dervîş tarafından 2014 yılında neşredilmiştir. bk. Takiyyüddîn es-Sübkî, *Ref'i'l-yedeyn fi's-salât*, thk. Abdulhamid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014).

⁴⁶ İtkânî, *Mukaddime fi terki ref'i'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 91b-93b; Çiftci, "Kıvâmüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi", 12.

⁴⁷ İtkânî, *Mukaddime fi terki ref'i'l-yedeyn fi's-salât* (Fatih, 2269/03), 95b-102a. Geniş bilgi için bk. Çiftci, "Kıvâmüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi", 27-69.

Şâfiî imama uyması durumunda namazının sahih olmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Eser, tahkik edilerek neşredilmiştir.⁴⁸

3.1.2. Bâbertî'nin (ö 786/1384) *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi'r-rüku'* İsimli Eseri

Bâbertî risalede hamdele salveleden sonra doğrudan Ebû Hanîfe şöyle demiştir diyerek Mekhûl en-Nesefî rivayetine yer vermekte akabinde İmam Şâfiî'nin de aksini söylediğini kaydetmektedir.⁴⁹

Müellif daha sonra Hanefîlerin namazda iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmaması gerektiğine dair delillerini zikretmekte ve ispat sadedinde dokuz farklı rivayete yer vermekte, çok daha fazla rivayet olmasına rağmen bu kadarıyla yetindiğini belirtmektedir.⁵⁰ Müellif, konuyla ilgili muhaliflerin delillerini de zikretmekte, bu bağlamda on beş farklı rivayete yer vermektedir. Her bir rivayeti tek tek inceleyen Bâbertî, söz konusu rivayetleri nesh, zayıflık, konuya delil teşkil etmeme, kendi mezhebinin ileri sürdüğü rivayetin daha güçlü olması, senedde meçhul ravinin bulunması gibi çeşitli gerekçelerle bu rivayetlerin ellerin kaldırılması konusunda niçin delil olamayacağını izah etmeye çalışmıştır.⁵¹

Müellif daha sonra şu genel değerlendirmeyi yaparak risaleyi tamammıştır: "Müçtehid bazen isabet eder bazen de hata. Eğer doğru olan Ebû Hanîfe'nin görüşüye ona muhalefet edenin namazı daima bâtil olur. Eğer doğru olan diğerlerinin görüşüye, elleri kaldırmamakla namaz ittifakla bâtil olmaz. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin görüşünü almanın her halükârda daha uygun olduğu açıktır."⁵²

Müellif, Mekhûl rivayetinin sıhhatine dair risalede herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Ancak risalenin hemen başında bu rivayete yer vermesi ve konuyla ilgili yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Bâbertî'nin bu rivayeti sahih kabul ettiği ve inceleme ihtiyacı duymadığı anlaşılmaktadır.

Risale Ammâr Abdülhüseyin Aşam tarafından tahkik edilerek 2021 yılında *Mecelletü'l-Arabiyye li'n-Neşri'l-İlmî* dergisinde yayınlanmıştır.⁵³

3.1.3. Rahmetullah es-Sindî'nin (öl. 993/1585) *Risâle fi cevâzi iktidâi'l-Hanefiyyi bi's-Şâfi'yyi* İsimli Eseri

Rahmetullah es-Sindî (öl. 993/1585) mukaddimede bu eseri Hanefî bir kimsenin Şâfiî imama iktidâsının câiz olup olmadığı meselesini açıklamak üzere mezhebin önde gelen isimlerinin görüşlerini ve onlardan sahih olarak nakledilen rivayetleri bir araya getirmek suretiyle telif ettiğini ifade etmektedir. Müellif daha sonra Şâfiî imama iktidâ konusunda Hanefî ulemanın ihtilaf ettiğini ve mezhep içerisinde dört farklı görüşün ortaya çıktığını kaydetmektedir.⁵⁴ Müellif bu görüşleri şu şekilde sıralamaktadır:

⁴⁸ bk. Çiftci, "Kıvâmu'ddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi", 1-73.

⁴⁹ Ekmeddîn el-Bâbertî, *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi gayri tekbirati'l-iftitâh*, thk. Ammâr Abdülhüseyin Aşam, *Mecelletü'l-Arabiyye li'n-Neşri'l-İlmî* 3/2 (2021), 628.

⁵⁰ Bâbertî, *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi gayri tekbirati'l-iftitâh*, 628-634.

⁵¹ bk. Bâbertî, *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi gayri tekbirati'l-iftitâh*, 634-638.

⁵² Bâbertî, *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi gayri tekbirati'l-iftitâh*, 638.

⁵³ Ekmeddîn el-Bâbertî, *Risâle fi ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi gayri tekbirati'l-iftitâh*, thk. Ammâr Abdülhüseyin Aşam, *Mecelletü'l-Arabiyye li'n-Neşri'l-İlmî* 3/2 (2021), 613-645.

⁵⁴ Rahmetullah es-Sindî, *Risâle fi cevâzi iktidâi'l-Hanefiyyi bi's-Şâfi'yyi* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5817/4), 46b; a.m.f. *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fi'l-iktidâ bi's-Şâfiyye*, thk. Salâh M. Ebû'l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî'l-

i. İhtilaflı meselelerde ihtiyatlı olmak şartıyla iktidâ câiz; aksi durumda câiz değildir. Müellif bu görüşün, Hanefî fukahânın çoğunluğunun görüşü olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

ii. Daha önce geçen şartlar konusunda muhalefet ettiği bilinmiyorsa Şâfiî imama iktida câizdir. Mesela hacamat yaptırdıktan ya da kan aldırdıktan sonra abdest alıp almadığını bilirse ve o kişinin namaz kıldırıldığını görse ona iktidâ sahihtir. Ancak abdest almadan namaz kıldırıyor ise o kimseye uymak câiz değildir.⁵⁶

iii. Mutlak olarak iktidâ câiz değildir.⁵⁷

iv. Mutlak olarak iktidâ câizdir.⁵⁸

Müellif bu dört görüşü ve delillerini ortaya koyup değerlendirdikten⁵⁹ sonra ihtiyata en uygun olanın Şâfiî imama iktidânın mutlak olarak geçersiz olmasının isabetli görüş olduğunu ve bu konuda ihtilaf bulunmadığını iddia etmektedir. Müellif, her ne zaman bir konuda sahih, fâsid ve kerahet bulunduğu dair ihtilaf varsa orada kerahet ve fesad ihtimalinden kaçınmak gerektiğini ve bu sebeple de ahvet/ihtiyata uygun olanı tercih etmenin daha doğru ve hakka uygun olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

Müellif, Mekhûl rivayetine de atıfta bulunarak, iktidânın sahih olmadığını savunanların en önemli dayanaklarından biri olarak sunmaktadır.⁶¹ Konuyla ilgili İtkânî tarafından telif edilen risaleye de işaret ederek onun, mezhebin önemli merkezlerindeki fukahânın elleri kaldırmanın namazı bozacağı yönünde fetvalar verdiklerinin ve kendisinin de buna şahit olduğu yönündeki sözlerine yer vermek suretiyle kendi görüşünü tekid etmeye çalışmaktadır.⁶²

Bu eserin müellifin *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fî mesâ'ile übtüliye bihâ ehlü'l-Haremeyn'i-şerîfeyn* isimli çalışmasının ilgili bölümlerinin ayrı istinsah edilmiş kısımları olabileceği ifade edilmiştir.⁶³ Söz konusu eserler mukayese edildiğinde bu tespitin isabetli olduğu görülmektedir. Bu sebeple Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc tarafından Ezher nüshası esas alınarak tahkik edilen ve *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fî'l-iktidâ bi's-Şâfiyye* ismiyle 2020 yılında Ammân'da basılan matbu nüsha da çalışma da referans olarak gösterilmiştir.⁶⁴

3.2. Rivayeti Reddeden Fukahânın Çalışmaları

Mekhûl en-Nesefî rivayetini esas alarak intikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın namazı bozacağı fikrini savunanlara karşı, mezhebin zâhir görüşünün Hanefî birinin

Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020), 45-46. Risale üzerine yapılan bir başka çalışma için bk. Ahmet Aydın, "Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah Es-Sindî'nin 'Risâle fî Beyânî'l-İktidâ bi's-Şâfiyye ve'l-Hilâf fî Zâlik' Adlı Risâlesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1677-1689.

⁵⁵ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 46b-51a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 46-62.

⁵⁶ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 51b; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 65-66.

⁵⁷ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 51b-52a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 67.

⁵⁸ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 52b-53a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 69-70.

⁵⁹ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 52a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 68-69.

⁶⁰ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 53a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 70.

⁶¹ bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 50a; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 58-61.

⁶² bk. Sindî, *Risâle fî cevâzi iktidâ'l-Hanefiyyi bi's-Şâfiyyi* (Manisa İl Halk, 5817/4), 51a-51b; a.mlf. *Gâyetü't-tahkîk*, 61-62.

⁶³ bk. İrfan İnce, "Sindî, Rahmetullah b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/248; Aydın, "Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah Es-Sindî'nin 'Risâle fî Beyânî'l-İktidâ bi's-Şâfiyye ve'l-Hilâf fî Zâlik' Adlı Risâlesi", 1678.

⁶⁴ Rahmetullah es-Sindî, *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fî'l-iktidâ bi's-Şâfiyye*, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020).

intikal tekbirleri esnasında ellerini kaldıran imama uymasının önünde herhangi bir engel bulunmadığı düşüncesinde olan hukukçular da aksi görüşü savunanların iddia ve delillerini çürütmek için eserler kaleme almışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar Cemâleddin el-Konevî, Emir Pâdişah, Ali el-Kârî ve Nûh b. Mustafa'dır.

3.2.1. Cemâleddin el-Konevî'nin (öl. 770/1369) *Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* isimli Eseri

Cemâleddîn el-Konevî (öl. 770/1369) çağdaşı İtkânî'nin iddialarını *Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* isimli eserinde ele almıştır.

Konevî, eserinde İtkânî'nin ileriye sürdüğü iddialara aklî ve naklî açılardan cevaplar vermiştir. O, naklî cevap olarak *ez-Zahîre (ez-Zahîretü'l-fetâva/Burhâniyye)*,⁶⁵ *et-Tetimme (Tetimmetü'l-fetâva)*,⁶⁶ *el-Münye* ve *Fetâvâ-yı Velvâliciyye*⁶⁷ gibi mezhebin muteber ve mutemed kaynaklarında intikal tekbirleri esnasında elleri kaldırmanın namazı bozmayacağı yönünde görüşlerin yer aldığını, hatta Serahsî,⁶⁸ Burhâneddîn el-Buhârî⁶⁹ gibi fakihlerin eserlerinde Şâfiî imama tabi olunabileceğini açıkça ifade ettiklerini belirtmektedir. Zaten bu görüşün söz konusu eserlerde mutlak olarak geçmesi de Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğuna delalet etmektedir.⁷⁰

Konevî'nin aklî/nazarî cevabına gelince, İtkânî'nin Mekhûl rivayetinin yer aldığını söylediği *el-Câmi'u's-sağîr* şerhlerinde “Bir kimse sabah namazını imamın arkasında kılsa, imam kunût okusa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre imama uyan kimse susar ve okuma konusunda ona tabi olmaz. Ebû Yusuf'a göre ise imama tabi olur (yani o da kunût okur)”⁷¹ şeklinde bir rivayetin de bulunduğunu, rivayette geçen ‘*imam kunût okusa*’ şeklindeki ifadenin mutlak oluşundan hareketle Ebû Hanîfe'nin, kunût esnasında ellerini kaldırsın ya da kaldırmamasın imama uyulmasında herhangi bir sakınca görmediğini ifade etmektedir. Konevî sözlerine devamla Ebû Hanîfe'nin burada ellerini kaldıran imama uymamanın câiz olmayacağını söylemediğini sadece Hanefî mukteddinin kunût okumayıp sükût edeceğini söylediğini belirtmiştir. Burada imamın ‘*kunût okuyan ama ellerini kaldırmayan imam*’ şeklinde tahsis edilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda delile dayanmadan lafzın zâhir anlamında udûl söz konusu olur ki, bu durumda iddia sahibinin bunu açıklaması gerekir. Ayrıca sabah namazında kunût meselesinde iki görüş olup ilki, kunût okunur ve eller kaldırılır diyen Şâfiîlere; diğeri ise kunût da okunmaz, eller de

⁶⁵ bk. Buhârî, *ez-Zehîra*, 2/143.

⁶⁶ Burhâneddîn el-Buhârî, *Tetimme (Tetimmetü'l-fetâva)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, 165), 9a.

⁶⁷ Ebü'l-Feth el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Vâliciyye*, thk. Mikdâd b. Mûsa Füreyvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/109, 120.

⁶⁸ Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 565), 34a.

⁶⁹ Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî*, 1/406.

⁷⁰ Konevî, *el-Mukaddime fi refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222a-222b; Bayder, “8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi”, 122; Çiftci, “Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi”, 163.

⁷¹ Serahsî, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (Bağdatlı Vehbi, 565), 33b; Hüsâmeddîn es-Sadrüşşehîd, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358), 8a; Kâdîhan, *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*, 1/197. Ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/81.

kaldırılmaz diyen Hanefilere aittir. Dolayısıyla söz konusu imamın kunût okuyan ama ellerini kaldırmayan imam şeklinde tahsis edilmesi doğru değildir.⁷²

Konevî, Mekhûl rivayetini esas alan müteahhir ulemadan bazılarının da itkânî'nin görüşünü benimsediğini ancak bunun şâzz bir görüş olduğunu, kurucu imamlardan bu doğrultuda bir görüş nakledilmediğini belirtmektedir.⁷³

Aklî izahlarına devam eden Konevî, Mekhûl'ün mezhep içerisinde rivayetiyle maruf birisi olmadığını, mezkûr rivayeti nakletme hususunda tek kaldığını (teferrüd), ve böyle bir nakilde bulunan ondan başka birinin bulunmadığını kaydetmektedir. Bu sebeple rivayetin, meçhul râvinin rivayeti seviyesinde olduğunu ve Hanefî mezhebinde böyle bir kimsenin rivayetiyle amel etmenin câiz olmadığını, hatta mezhep usulcülerine göre bunun helal olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

Hanefî usûlcüler meçhul râviyi, rivayetiyle tanınmayan bir ya da iki hadis rivayet eden kimse olarak tarif etmektedirler.⁷⁵ Tamamı adâlet sahibi (udûl) kabul edildiği için bu durum sahabe açısından problem teşkil etmez. Ancak sonraki tabakalarda meçhul râvinin rivayetiyle amel edilebilmesi için ya başka bir rivayetle desteklenmesi ya da selef tarafından söz konusu râvinin rivayetinin kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde bu kimsenin rivayetiyle amel edilmez.⁷⁶ Mekhûl rivayeti için ise bu iki durumdan hiç biri söz konusu değildir.

Konevî ayrıca Mekhûl'ün söz konusu rivayeti doğrudan Ebû Hanîfe'den duymuş gibi naklettiğini, oysaki Mekhûl'ün Ebû Hanîfe'ye yetişmediğini ve rivayet zincirine dair herhangi bir bilgi de paylaşmadığını kaydetmektedir. Bu sebeple rivayetin hükme dayanak oluşturabilecek nitelikte olmadığını belirtmektedir.⁷⁷

3.2.2. Emir Pâdişah'ın (öl. 987/1579) *Risâle fî iktidâi'l-Hanefiyyi bi'ş-Şâfi'yyi* İsimli Eseri

Emir Padişah, Hanefî birinin Şâfiî imama iktidasının câiz olup olmadığına, Mescid-i Haram ya da bir başka mescitte Şâfiî bir cemaat oluşmuşsa bu cemaate tabi olunup olunamayacağına dair kapalı hususları açığa çıkarmak için bu risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.⁷⁸

Müellif konuyu dört aşamada/başlık altında ele almıştır:

i. İktidânın sahih/câiz olup olmadığı,

⁷² Konevî, *el-Mukaddime fî refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 222b; Ayrıca bk. Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", 122-123; Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", 163-164.

⁷³ Konevî, *el-Mukaddime fî refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 224b-225a. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/80.

⁷⁴ Konevî, *el-Mukaddime fî refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-224b; Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", 124; Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", 164.

⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 371; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/342.

⁷⁶ Geniş bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 371-378; Serahsî, *el-Usûl*, 1/339-345. Ayrıca bk. Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", 165.

⁷⁷ Konevî, *el-Mukaddime fî refi'l-yedeyn fi's-salât* (Râşid Efendi, 1367), 223a-225a; Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", 124; Çiftci, "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi", 165.

⁷⁸ Muhammed Emîn Emir Pâdişah, *Risâle ferîde fî iktidâi'l-Hanefiyye bi'ş-Şâfiyye* (Kayseri: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268b.

Müellif burada Mekhûl rivayetine yer verdikten sonra rivayetin şâzz olduğu yönündeki değerlendirmeleri zikrederek iktidânın sahih olduğunu söyleyenlerin görüşlerine yer verir. Burada bazılarının -Cessâs, Haddâd gibi- mutlak olarak iktidâyı câiz gördüklerini, bazılarının ise -Kâdihân gibi- iktidâyı şartlı cevaz verdiklerini ifade etmektedir. Bu konuda Haddâd'ın şu değerlendirmesine yer verir: "Aşhabımız mesailde mezhebimize muhalif olan kimseye iktidanın câiz olduğuna dair istidlalde bulunmuşlardır. Onlardan biri de sabah namazında kunut yapan kimseye iktida meselesidir." Müellif daha sonra konuya dair aklî ve naklî deliller getirerek iktidanın câiz olduğu görüşünü desteklemeye çalışır. İmam fâsık olsa bile arkasında namaz kılmayı âmir olan hadisi delil getirerek namazda elleri kaldıran imama uymanın evleviyetle câiz olduğunu ispata çalışır.⁷⁹

ii. İktidânın câiz kabul edilmesi durumunda kerâhetin bulunup bulunmadığı,

Bu başlık altında müellif, kerâhet konusunda farklı görüşlerin olduğunu bazılarının ihtilafli konularda ihtiyatlı davransa bile bu kişiye uyan kimsenin günahkâr olduğunu bazılarının mekruh olmakla birlikte câiz gördüklerini bazılarının ise kerâhet olmaksızın câiz olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁸⁰

iii. Kerahet (söz konusuysa) tenzih mi tahrir mi ifade ettiği,

Mekruh olduğunu savunanların bundan maksatlarının tenzihî kerâhet olduğunu ifade eden müellif, buradaki kerâhetin evlâ olana aykırı oluşundan kaynaklandığını, mezhep imamlarının görüşlerinin arasını mümkün olduğunca telif etmenin fakihler tarafından kabul edilen bir esas olduğunu ifade etmektedir. Kerâhetin tahrir ifade etmesi için zannî bir delile ihtiyaç olduğunu, Şafîî imamın ise ihtilafli konularda ihtiyatlı davranması durumunda ise zannî delilin de bulunmayacağını ifade etmektedir.⁸¹

iv. Kerahetin söz konusu olmadığı varsayıldığında iktidânın daha efdal olduğu durum,⁸²

Müellif, Hanefî bir kimsenin -öncesinde Şâfiî cemaat namaza başlamamışsa-Hanefî imama uymasının daha evla olduğunu; aksi durumda Şâfiî imama uymanın faziletli olduğunu ifade etmiştir. Şayet Hanefî bir kimsenin imama uymayıp namazı geciktirmesinin mekruh olduğunu; hatta bir mescitte -mazeretsiz- cemaatin tekrarlanmasının da mezhep nezdinde mekruh olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.⁸³

Emir Padişah konuyla ilgili değerlendirmelerini şu sözleriyle tamamlamaktadır:

"Dört mezhep imamına ve onların takipçilerine karşı hüsnü zan beslemek ve cemaatle namazın en büyük hikmetlerinden/gayelerinden birinin müminlerin kalplerinin birleştirmek olduğunu bilmek gerekir. Bunda ihtilaf yoktur. Çünkü Allah'ın rahmeti ancak o zaman iner. Taassup, muhakkiklerin açıkça belirttiği gibi fâsıklıktır. Bunun bir kısmı müçtehit imamlara dil uzatmaya ve onları karalamaya yol açar ki bu, Allah korusun, insanı küfre götürür."⁸⁴

3.2.3. Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Lisânü'l-İhtidâ fî beyânî'l-İktidâ* İsimli Eseri

⁷⁹ Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268b-271a.

⁸⁰ Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271a-271b.

⁸¹ Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 271b-27a.

⁸² Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 268b.

⁸³ Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 272a.

⁸⁴ Emîr Pâdişah, *Risâle feride fi iktidâ'l-Hanefiyye bi's-Şâfiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, 155/4), 273b.

Eser, Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek 2020 yılında Ammân'da basılmıştır.⁸⁵ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) namaza dair farklı konuları ele aldığı eserinde, farklı mezhebe mensup olan imamın arkasında namaz kılmaya dair hükümleri şu başlıklar altında ele almıştır:

i. İhtilafî gözeten, farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın mekruh olmadığı,

Müellife göre bundan kastedilen, ihtilafî gözeten kişinin arkasında namaz kılmanın kerahet olmaksızın câiz; ihtilafî gözetmeyen kişinin arkasında ise kerahetle caiz olmasıdır. Kerâhetle câiz olmasının ise iktidânın geçersiz olacağı anlamına gelmez. Bu görüşün şüphe ve tereddüt içermediğini, çünkü muhalif olan kişinin, imamların ihtilafını gözetmesi durumunda -ki bu icma ile müstehaptır- ihtilaftan kurtulacağını, böylece namazın tartışmasız olarak geçerli olacağını ifade etmektedir.⁸⁶ Müellif daha sonra bu ihtilafî konuların neler olduğu ve bunlarla ilgili mezhep içerisindeki görüşlere değinir.⁸⁷

ii. Namazı bozan şeyleri (yapıp yapmadığı) bilinmeyen muhalif imama iktidânın sahih olması,

Namazı bozan şeylerin kesin olarak bilinmemesi durumunda imama uymanın câiz; bilinmesi durumunda ise câiz olmadığı görüşünü benimseyenlerin olduğunu kaydeden müellif, *Fetâva'l-Giyâsiyye*'yedeki şu görüşe yer vermektedir: “Tercih edilen görüş, bu şeylerden hiçbirini bilmiyorsa, ona uymak kerahet olmaksızın câizdir; çünkü asıl olan bunların olmamasıdır.”⁸⁸ Bu mutlak ifade, eğer onun ihtilafî konuları bilmediği biliniyorsa, ona uymanın câiz olduğunu gösterir. Bu, en adil görüştür diyerek bu konudaki kanaatini ortaya koymaktadır.⁸⁹

iii. Muhalif imama iktidânın geçersiz olduğu görüşünün şâzz olduğu,

Müellif Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Mekhûl rivâyetine dayarak Hanefî'nin Şâfiî imama uymasının câiz olmadığına dair görüşünü zikrederek bu görüşün şâzz olması sebebiyle dikkate alınmayacağını ifade ettikten sonra *ez-Zehîra*'da, elleri kaldırmanın namazı bozmayacağı⁹⁰ ve *Câmi'u'l-fetâvâ*'da ise bu görüşü gerekçelendirme sadedinde “Namazı bozan, namazda ibadet olarak bilinmeyen şeydir. Vitir ve bayram namazlarında ise elleri kaldırmak icmâ ile sünnettir”⁹¹ şeklindeki ifadelere yer vermek suretiyle bu görüşün geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹²

⁸⁵ Ebü'l-Hasen Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ fi beyâni'l-İktidâ*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020). Eserin bir başka tahkiki için bk. Adnan Memduhoğlu, “Molla Ali el-Kârî ve ‘el-İhtidâ fi'l-İktidâ’ Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2015), 227-270. Eser ayrıca bir bildiriye de konu edilmiştir. bk. Necmeddin Güney, “Muhaliğin Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin ‘İktidâ Risâlesi’, Özeline Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dâir Fikhî Tartışmalar”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Ahmet Polat - Abdülcelil Bilgin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 3/545-559.

⁸⁶ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ fi beyâni'l-İktidâ*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Ammân: Merkezü Envârî'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020), 91.

⁸⁷ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 91-94.

⁸⁸ Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâva'l-Giyâsiyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321), 31.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 95-96.

⁹⁰ Buhârî, *ez-Zehîra*, 2/120.

⁹¹ Muhammed b. Mustafa Kırk Emre, *Câmi'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2287), 27b.

⁹² Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 97-98.

iv. Muhalif olanın arkasında namaz kılmanın mutlak olarak caiz olduğu, Müellif, bu görüşün Cessâs ve bazı fakihler tarafından benimsendiğini kaydetmektedir.⁹³

Ali el-Kârî konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yaparak sözlerini tamamlamaktadır:

“Sözün özü bu konuda ne Hz. Peygamber’den bir hadis ne ashâbı kiramdan ne de önde gelen imamlardan muhalife iktidanın câiz olmadığı ya da mekruh olduğuna dair bir söz vârid olmuştur. Bilakis Hz. Peygamber “İyi ve kötü (*muttakî ve günahkâr*) her müslümanın arkasında namaz kılınız”⁹⁴ buyurmuştur. Bu rivayetin zâhiri umûm ifade eder. İslam âlimlerinin ihtilafı, bu konuda kendilerine ulaşan rivayetlerin farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır... Eğer imam, muktedînin değil de kendi mezhebine göre namazı bozan bir şey yaparsa -kadına veya erkeklik organına dokunmak gibi- çoğunluğa göre bu durumda namaz caizdir ve en sahih görüş de budur.”⁹⁵

3.2.4. Nuh b. Mustafa'nın (öl. 1070/1660) *Risâle fî cevâzi'l-iktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademi cevâzihi* isimli Eseri

Eser, Muhammed Câsim ed-Dükeyle tarafından Nûh b. Mustafa'nın altı risalesiyle birlikte tahkik edilerek 2021 yılında Dimaşka basılmıştır.⁹⁶ Nûh b. Mustafa mutad olduğu üzere hamdele ve salveleden hemen sonra Bâbertî'nin Şâfiî imama iktidanın ancak ihtilaf konularında ihtiyatı esas alması durumunda sahih olacağı görüşüne atif yaparak risalesine başlamaktadır.⁹⁷ Mekhûl en-Nesefî rivayetine de değinen müellifin İtkânî'nin konuyla ilgili risalesine özellikle vurgu yapması dikkat çekicidir.⁹⁸

Müellif mezhebe ait kaynaklardan iktibaslar yapmak suretiyle hangi durumlarda iktidânın câiz olabileceği hususunda farklı görüşlere yer vermektedir.⁹⁹

Sabah namazında kunut yapan imama iktidâyı ilgili olarak Tarafeyn ve Ebû Yûsuf'un görüşlerine yer veren müellif daha sonra Zeylâî'nin “Bu mesele, kan aldırma, hacamattan sonra abdest alma, meniden dolayı elbiseyi yıkama, istisnâ yapmak suretiyle imandan şüpheye düşmeme, namazda kıbleden farklı bir tarafa yönelmeme, vitri selamla bölmeme gibi ihtilafli konularda ihtiyatlı olmak kaydıyla Şâfiî imama iktidânın sahih olacağına delalet eder”¹⁰⁰ görüşüne yer vermektedir.¹⁰¹

Müellif konuyla ilgili tercihini açık biçimde belirtmemekle birlikte risalenin genelinden ihtilafli konularda ihtiyatı esas alması kaydıyla Şâfiî imama iktidanın câiz olduğu görüşünü benimsediği çıkarılabilmektedir.

Sonuç

Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye atfederek nakletmiş olduğu görüşün mezhebin kurucu imamlarına ait mevcut kaynaklarda varlığı tespit edilememiştir. Hanefî fukahasının cumhurunun konuya dair yaklaşımları dikkate alındığında söz konusu

⁹³ Ali el-Kârî, *Lisâni'l-İhtidâ*, 100-101.

⁹⁴ Dârekutrnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/404.

⁹⁵ Ali el-Kârî, *Lisâni'l-İhtidâ*, 117-118.

⁹⁶ Nuh b. Mustafa, “el-İktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademü cevâzih”, *Mecmu'atü resâli'l-allâme Nuhî'r-Rûmî el-Hanefî*, thk. Muhammed Câsim ed-Dükeyle (Dimaşk: Dâru'l-Muktebes, 2021), 103.

⁹⁷ Nuh b. Mustafa, “el-İktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademü cevâzih”, 103.

⁹⁸ Nuh b. Mustafa, “el-İktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademü cevâzih”, 103-104, 105-106.

⁹⁹ Nuh b. Mustafa, “el-İktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademü cevâzih”, 104-112.

¹⁰⁰ bk. Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/171.

¹⁰¹ Nuh b. Mustafa, “el-İktidâ bi's-Şâfi'yyi ve ademü cevâzih”, 107.

görüşün zâhiru'r-rivâye niteliği taşımadığı, en iyi ihtimalle nâdiru'r-rivâye kapsamında bir görüş olabileceği söylenebilir. Nâdiru'r-rivâye olarak kabul edilse bile Mekhûl rivayetiyle amel edilebilmesi fetva usulü açısından problemlili gözükmektedir. Çünkü mezhep içerisinde nâdiru'r-rivâye bir görüşle amel edebilmek için onun zâhiru'r-rivâye'ye uygun olması, ona muhalif olmaması gerekir.¹⁰² İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivâyeyi oluşturan eserlerinden biri olan *el-Câmi'u's-sağîr*'de sabah namazında kunût yapan imama uymanın câiz olduğu ifade edilmektedir. Kunût esnasında ellerin kaldırılacağı düşünüldüğünde Ebû Hanīfe'nin namazda ellerini kaldıran bir imama uyulmasında herhangi bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Zâhir olan görüş de budur. Oysa Mekhûl'un naklettiği görüş bununla açık bir şekilde çelişmektedir. Dolayısıyla bu rivayetin hükme esas teşkil etmesi söz konusu değildir.

Mezhebin zâhir görüşü farklı olmasına rağmen İtkânî'nin ısrarla Mekhûl rivayetini gündeme getirmesini taassubiyet ve zaman zaman mezhepler arasında yaşanan gerilim ve rekabete bağlamak mümkündür. Bu gerilim ve rekabetin etkisine paralel olarak farklı sâiklerle siyasi otoritenin desteği ve kendisine alan açmasıyla birlikte mesele İtkânî tarafından tekrar gündeme getirilmiş ve Hanefî bir kimsenin Şâfiî imama uymasının câiz olmadığı noktasına evrilmek suretiyle dönemin popüler tartışmalarından biri haline getirilmiştir. Bu bağlamda Mekhûl tarafından nakledilen rivayeti yaşadığı dönemin konjonktürüyle irtibatlandırmak mümkün olacaktır. Bu bağlamda Mekhûl en-Nesefî, mihne sürecinin İslam dünyasında meydana getirdiği travma ve sebep olduğu mezhebi kırılma ile kamplaşmaların zirve yaptığı bir dönemde yaşamıştır. Özellikle mihne sürecinde Mu'tezile'ye mensup ulemanın etkili olması ve bunların çoğunun amelde Hanefî mezhebine mensup olmaları kendilerine karşı bir cephenin oluşmasına sebep olmuştur. Bu tepkilerden payına düşeni alan Hanefî hukukçular arasında, bu etki-tepkinin bir neticesi olarak taassubiyetin yayıldığı ve muhalif mezhep mensuplarına karşı bir mesafenin olduğu söylenebilir. İşte söz konusu taassubiyetin ve karşılıklı gerilimlerin yaşandığı bu vasatta safları netleştirmek amacıyla mezhep imamı referans gösterilmek suretiyle böyle bir rivayetin ortaya çıkmış olabileceği düşünülmektedir.

Konu üzerine daha sonra yapılan çalışmalarda Mekhûl rivayeti eleştirilmiş istisnâî bazı durumlar dışında bir başka mezhebe mensup imama iktidâ konusunda herhangi bir rezerv konulamayacağı, namazın toplumu birleştirici ve bütünleştirici rolünün önemine vurgu yapılarak böyle bir görüşün isabetli olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca lehte ya da aleyhte çalışma yapan müelliflerden hiçbirinin, rivayetin sened zinciri hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadıkları ve buna teşebbüs etmedikleri görülmektedir. Bunda içinde yaşadıkları bağlamın/ortamın da etkisinin olması muhtemeldir. Bu sebeple İslam toplumunda imamlık yapan kimselerin cemaat içerisinde farklı mezhep mensuplarının da olabileceği düşüncesiyle ihtilafli konularda ihtiyatlı davranmaları, namaz vecibesinin huzur içerisinde yerine getirilmesi ve toplumsal bütünlüğün teminine katkı sağlaması önem arz etmektedir.

¹⁰² Benzer bir değerlendirme için bk. Bayder, "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi", 128.

Kaynakça | References

- Ali el-Kârî. *el-Esmâü'l-ceniyye fi'l-esmâi'l-Hanefiyye*. thk. Abûlmuhsin Abdullah Ahmed. Irak: Dîvanü'l-Vakfi's-Seniyye, 2009.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen. *Lisânü'l-ihtidâ fi beyâni'l-iktidâ*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. Ammân: Merkezü Envâri'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020.
- Aydın, Ahmet. "Namazda Başka Bir Mezhepten Olan İmama Uymanın Hükmüne Dair Tartışmalar ve Rahmetullah Es-Sindî'nin 'Risâle fi Beyâni'l-İktidâ bi's-Şâfiyye ve'l-Hilâf fi Zâlik' Adlı Risâlesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1677-1689. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3175>
- Aynî, Bedrüddîn. *Mînhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk*. thk. Ahmed Abdürrezzak Abdullah el-Kübeyî. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Bâbertî, Ekmeddîn. *Risâle fi ademi cevâzi refi'l-yedeyn fi gayri tekbîrati'l-iftitâh*. thk. Ammâr Abdülhüseyn Aşam. *Mecelletü'l-Arabiyye li'n-Neşri'l-İlmî* 3/2 (2021), 613-645.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethü'l-Kadîr ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bahcivan, Seyit. "Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve şahsiyyetühü'l-İlmiyye". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (Güz 2012), 31-59.
- Bayder, Osman. "8./14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi". *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 116-132
<https://doi.org/10.33931/abuifd.540980>
- Bernand, Marie. "Le Kitâb al-radd 'alâ'l-bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî". *Annales Islamologiques* 16. (Le Caire 1980), 39-126.
- Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl*. mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. 5-315. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Brockelman, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2008.
- Buhârî, Burhâneddîn. *el-Muhtû'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Burhâneddîn. *ez-Zehîratü'l-Burhâniyye (ez-Zehîretü'l-fetâva)*. thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Buhârî, Burhâneddîn. *Tetimme (Tetimmetü'l-fetâvâ)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, 165, 1a-226a.
- Çift, Salih. "Yahyâ b. Muâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çiftci, Adem. "Cemâleddin el-Konevî'nin Namazda Ellerin Kaldırılması Meselesine Dâir Risâlesi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023), 155-180.
<https://doi.org/10.20486/imad.1361269>
- Çiftci, Adem. "Kivâmüddîn el-İtkânî ve Namazda Ellerin Kaldırılmasının Terk Edilmesi Gerektiğine Dair Risalesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 12 (Aralık 2023), 1-73. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10417376>
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fık*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- Durguti, Abdylkader. *Kerrâmîler: Horasan Hanefîleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Durguti, Abdylkader. *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn. *Risâle ferîde fî iktidâ'î'l-Hanefiyye bi'ş-Şâfiyye*. Kayseri: Rağıp Paşa Kütüphanesi, 155/4, 268b-274a.
- Güney, Necmeddin. "Muhali'î'nin Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin 'İktidâ Risâlesi' Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dâir Fikhî Tartışmalar". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Ahmet Polat - Abdülcelil Bilgin. 3/545-559. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Hatîb, Dâvud b. Yûsuf. *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *el-Ukûdu'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye*. b.y.: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. thk. Ahmed b. Ali. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İnce, İrfan. "Sindî, Rahmetullah b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtîb. *Mukaddime fî terki refî'l-yedeyn fi's-Salât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2269/03, 91a-111b.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. thk. Esedullah Muhammed Hanîf. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Doktora Tezi, 1423.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kerderî, Hâfizüddîn. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. thk. Salim Mustafa el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kırk Emre, Muhammed b. Mustafa. *Câmi'u'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2287. 1a-201b.
- Konevî, Cemâleddîn. *el-Mukaddime fî refî'l yedeyn fi's-salât*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1367, 222a-225a.
- Kureşî, Abdulkadir. *Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Macit, Abdulkadir. "Nesef (Karşı)". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. 3/1121. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Memduhoğlu, Adnan. "Molla Ali el-Kârî ve 'el-İhtidâ fi'l-İktidâ' Adlı Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 227-270.
- Mergînânî, Burhanüddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1982.

- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2014.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl. *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bidâ' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahcivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 612, 1a-527a.
- Nuh b. Mustafa. "el-İktidâü bi'ş-Şâfiyyi ve ademü cevâzihi". *Mecmu'atü resâili'l-allâme Nuhi'r-Rûmî el-Hanefî*. thk. Muhammed Câsim ed-Dükeyle. Dimaşk: Dâru'l-Muktebes, 2021, 103-112.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Saîd Bektaş. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Sadrüşşehîd, Hüsâmeddîn. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1358, 1a-175b.
- Sarıkaya, Saffet. "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve *Kitâbu'l-Lü'lü'yyât'ı*". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu *Bildiriler Kitabı*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/469-484. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 565, 1a-277b.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. thk. Halid b. İbrahim Salih el-Muheyimîd. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Merkezü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ,Yüksek Lisans Tezi, 1436.
- Sindî, Rahmetullah. *Gâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fi'l-iktidâ bi'ş-Şâfiyye*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. Ammân: Merkezü Envârî'l-Ulemâi li'd-Dirâsât, 2020.
- Sindî, Rahmetullah. *Risâle fi cevâzi iktidâi'l-Hanefiyyi bi'ş-Şâfi'iyi*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5817/4, 46a-55b.
- Sübki, Takiyyüddîn. *Refü'l-yedeyn fi's-salât*. thk. Abdulhamid Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014.
- Şener, Abdülkadir. "Ebû Süleyman el-Cüzcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Cami'u's-sağîr*. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Üzüm, İlyas. "Nesefî, Mekhûl b. Fazl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/570-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth. *el-Fetâva'l-Vâliciyye*. thk. Mikdâd b. Mûsa Füreyyvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Zahrüddîn. *el-Fevâidü'z-zahiriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1002.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.



İlahi Mahiyet ve Metafizik Zorunluluk Savunusu: Kripke'nin Referans Teorisi Bağlamında İlahiyatın İmkânı

Kayhan Özaykal

0000-0003-0243-5625

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ror.org/03a5qrr21

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

Öz

Bu makalenin amacı, Kripke'nin referans ve zorunluluk teorisinin ilahi mahiyet ve sıfatlar fikrini anlama ve savunmada nasıl kullanılabileceğini göstermektir. Mahiyet (öz) ve zorunluluk mefhumları kelimelerin teolojide merkezi bir konuma sahiptir. Fakat modern felsefede ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Kripke'nin özellikle *Naming and Necessity* (Adlandırma ve Zorunluluk) ve *Reference and Existence* (Gönderim ve Varlık) adlı eserlerinden yola çıkarak, bu fikirlerin teolojik tartışmalarda nasıl etkili bir şekilde kullanılabileceğini göstermeyi amaçlamaktayız. İlk olarak, bu makalede Kripke'nin mümkün dünyalar semantiği incelenmektedir ve bu semantiğin Kripke'den önceki mümkün dünyalar teorileriyle nasıl ilişkili olduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, Kripke'nin imkân ve zorunluluk görüşleri, kendisine eleştiriler yönelten çağdaş düşünürlerin fikirleriyle karşılaştırılmakta ve temel eleştiriler ele alınmaktadır. İkinci olarak, Kripke için referans ve anlam açısından merkezi bir kavram olan katı imleyicinin açıklaması verilmektedir. Bundan sonra, mahiyete ait özellikleri savunan üç argümanı açıklanacak ve bunlar teolojiye uyarlanmaya çalışılacaktır. Bunlar, (1) kişisel kimlik için soy bağı zorunluluğu argümanı, (2) kimliğin zorunluluğu argümanı ve (3) doğal türlerin zorunluluğu argümanıdır. Bunlar, teolojik kullanım potansiyelleri sebebiyle incelenmek üzere özellikle seçilmiştir. Bu üç argümandan son ikisinin, zorunlu aposteriori bilginin tutarlı kanıtlarını sunduğu değerlendirilmiştir. Kripke'nin zorunlu aposteriorilik anlayışı, Tanrı'nın mahiyetine dair bazı iddiaları desteklemek için kullanılabilir. Bu kapsamda, Tanrı'nın zorunlu bir mahiyete sahip olduğunu ve bu mahiyetin özsel veya zorunlu aposteriori sıfatlardan oluştuğunu öne sürülmektedir. Böylece çalışmamız ontolojik bir yaklaşım benimsememekte, bunun yerine kavramsal bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir. Daha özelden, Kripke'nin savunduğu mahiyet kavramının Tanrı'ya uygulanabilirliğini değerlendirmektedir. Kripke'nin zorunluluğu aposteriorilikle ilişkilendirmesi isabetli ise bu ilişkilendirme mahiyet kavramından yola çıkarak Tanrı'ya zorunlu özelliklere sahip bir varlık olarak atıfta bulunma imkânı vermektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi; Teoloji; Kripke; Mahiyet; Öz; Zorunluluk; Katı İmleyici; Gönderme

Öne Çıkanlar

- Makalenin amacı, Saul Kripke'nin gönderme ve zorunluluk teorilerinin, teolojideki ilahi mahiyet kavramını anlamak ve savunmak için nasıl uygulanabileceğini araştırmaktır.
- Kripke'nin çalışması, zorunlu aposteriori bilgisine dayanan bir zorunlu özellikler savunusu sunarak, özsel özelliklerin ampirik kanıtlara dayanarak gönderge olabileceğini öne sürmektedir.
- Katı imleme teorisi, zorunluluğu gönderim ile ilişkilendirmede esas olup, ilahi mahiyet ve sıfatlar hakkındaki tartışmaların nesnel geçerliliğe sahip olmasını sağlamaktadır.
- Kripke'nin üç argümanı—soy zorunluluğu, özdeşlik zorunluluğu ve tabii türlerin zorunluluğu—teolojik tartışmalardaki uygulanabilirlikleri açısından değerlendirilmektedir.
- Soy zorunluluğu argümanı başarılı olmasa da Kripke'nin metafizik teorisinin Tanrı'nın özsel özelliklerini açıklayabileceğini ve ilahi mahiyet ve zorunlu sıfatlar inancını geçerliliğini göstermektedir.

Atıf Bilgisi

Özaykal, Kayhan. "İlahi Mahiyet ve Metafizik Zorunluluk Savunusu: Kripke'nin Referans Teorisi Bağlamında İlahiyatın İmkânı". *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 417-443.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565868>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	23 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

Defending Divine Essence and Metaphysical Necessity: Theology via Kripke's Theory of Reference

Kayhan Özaykal

0000-0003-0243-5625

Istanbul University, Faculty of Theology, Department of the Philosophy of Religion, Istanbul, Türkiye
ror.org/03a5qrr21
kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

Abstract

The aim of this article is to show how Kripke's theory of reference and necessity can be used to understand and defend the idea of divine essence and attributes. The notions of essence and necessity are pivotal in theology, yet they have faced significant criticisms in modern philosophy. By engaging with Kripke's thought—particularly from *Naming and Necessity* and *Reference and Existence*—we aim to demonstrate how these ideas can be effectively utilized in theological discourse. First, we shall look at Kripke's possible world semantics and examine how this relates to previous possible world theories. Also, Kripke's thought regarding necessity and possibility is compared to that of contemporary thinkers who responded to his ideas and some of the major criticisms of his thought are considered. Secondly, we shall present Kripke's concept of rigid designation, which is central to his theory of reference and meaning. Finally, we shall explain three of his arguments for essential properties and attempt to apply them in a way that is useful for theology. These are the (1) argument for the necessity of ancestry to personal identity, (2) the argument for the necessity of identity, and (3) the argument for the necessity of natural kinds. These are selected specifically for examination due to their potential theological use. Of these three arguments, the last two are judged to offer coherent proofs of necessary *a posteriori* knowledge. Kripke's understanding of necessary *a posteriori* can be used to support some claims about the essence of God. In this context, we argue that God possesses a necessary essence and that this essence consists of essential or necessary *a posteriori* attributes. Thus, this study does not adopt an ontological approach but aims to present a conceptual framework. More specifically, it evaluates the applicability of the concept of essence, as advocated by Kripke, to God. It is concluded that if Kripke's connection of necessity with a posteriority is correct, then the concept of essence allows us to refer to God as a being with necessary properties.

Keywords

Philosophy of Religion; Theology; Kripke; Essence; Quiddity; Necessity, Rigid Designator, Reference

Highlights

- The aim of the article is to explore how Saul Kripke's theories of reference and necessity can be applied to understand and defend the concept of divine essence in theology.
- Kripke's work introduces a defence of essential properties based on his theory of the necessary a posteriori, suggesting that they can be referenced based on empirical evidence.
- The theory of rigid designation is crucial in linking necessity to reference, allowing discussions about divine essences and attributes to hold objective validity.
- Three of Kripke's arguments—necessity of ancestry, necessity of identity, and necessity of natural kinds—are evaluated for their applicability and effectiveness in theological discourse.
- While the argument for the necessity of ancestry fails, Kripke's metaphysical theory can successfully explain essential properties of God, affirming belief in a divine essence and necessary attributes.

Citation

Özaykal, Kayhan. "Defending Divine Essence and Metaphysical Necessity: Theology via Kripke's Theory of Reference". *Eskiyeni* 56 (March 2025), 417-443.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565775>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2024
<i>Date of acceptance</i>	23 March 2025
<i>Date of publication</i>	25 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyendergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Saul Kripke'nin zorunluluk ve mahiyet metafiziği çerçevesinde sunduğu teorilerin teolojide uygulanabilirliğini incelemektir. Özellikle Kripke'nin mahiyet kavramını yeniden ele alışı ve savunusunun, Tanrı mefhumuna katkıda bulunup meşrulaştırabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bir bakımdan, ilahi mahiyet genellikle bilinmeyen bir şey olarak düşünülmüştür. Bu görüşün izleri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) ve John Calvin'in (ö. 1564) yazılarında görülmektedir.¹ Bu yaklaşım, bir yandan ilahi hakikatin insan anlayışının ötesinde olduğunu kabul ederken, diğer yandan aslında Tanrı'nın mahiyetine dair metafizik bir inancı onaylar. Bu çalışmadaki hedef bağlamında daha da dikkat edilmesi gereken husus, ilahi mahiyet fikrinin teist filozoflar ve teologlar tarafından reddedilmiş gibi görünmesidir, ancak bu reddediş durumu görece nadiren gerçekleşmiştir. İlahi mahiyet fikrini reddeden isimler arasında Plotinus (ö. 270), Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), (*el-İşârat* öncesi) İbn Sina (ö. 428/1037) gibi filozoflar; Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi mütekellimler yer almaktadır.² Reddediş, genelde Tanrı'nın aşkınlığına işaret ederken, ana karakteri itibarıyla modern felsefe mahiyet kavramını bütünüyle reddetmektedir. Modern felsefenin bu tür bir mahiyet karşıtlığı hem analitik hem de kıta geleneklerinde mevcuttur ve genellikle W.V. Quine (ö. 2000) ve Jacques Derrida'da (ö. 2004) görüldüğü gibi natüralist veya postmodern düşünceye dayanmaktadır.³ Kripke ise, bu karşıtlığa bir cevap sunarak ilahi mahiyetin kabulü için bir yol göstermektedir.

¹ Örneğin bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 106, 197-198; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Halil İbrahim Kaçar - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/251; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Volume 3 (1a. 12-13), Knowing and Naming God*, ed. Thomas Gilby, çev. Herbert McCabe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1a. 12, 1 (3-7); John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 1/1.5. Bu fikrin modern analizleri ve yanıtları için bk. Karl Rahner, "Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God", *The Journal of Religion* 58, Supplement. *Celebrating the Medieval Heritage: A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure* (1978), 107-125; Brian Davies, "Aquinas On What God Is Not", *Revue Internationale de Philosophie* 52/204 (2), *Saint Thomas d'Aquin Aquinas* (1998), 207-225; Femke J. Kok, "What Can We Know About God? John Buridan And Marsilius of Inghen on The Intellect's Natural Capacity For Knowing God's Essence", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/1 (2010), 137-171; Richard W. Miller, "The Heart of Light: God as Mystery", *New Blackfriars* 92/1039 (2011), 358-376. Aquinas'ın Batı geleneğinde bu tartışmalar için önemli bir kaynak olduğu açıktır.

² Plotinus, *The Enneads*, ed. John Dillon, çev. Stephen MacKenna, (London: Penguin Books, 1991), V. 4. 1; V. 5, 6, 12; V. 3, 14, 2; VI. 9. 3; Yakub b. İshak el-Kindî, *Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mu'tasım billah fi'l-felsefetü'l-ülâ*, ed. Fuâd el-Ahvânî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1948), 140-141; İbn Sina, *Kitâbu's-Sıfa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 8.4, 89; 8.4., 91-92; Sa'duddîn el-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Dimeşk: Dâru'd-Dekkâk, 2022), 86. Kindî, Tanrı'nın hiçbir sureti, cinsi, nevi veya faslı olmadığını yazar. Son üç mefhum bir varlığın mahiyetini oluştursa da bu mefhum listesine Kindî'nin "mahiyet" terimini dahil etmediğine dikkat edilmesi gerekir.

³ Örneğin, W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 2013 [1960]), 182-183; Jacques Derrida, "Positions: Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta", ed. Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 37-96, özellikle 40-43, 58-59. Analitiklik ve zorunluluğa yönelik bir saldırı olarak, Quine'in daha önceki meşhur "Two Dogmas of Empiricism"i, mahiyet kavramının dolaylı bir reddidir. Ayrıca bk. W. V. Quine, "Reference and Modality", *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays* (New York: Harper & Row, 1961).

İngilizce ve Türkçe akademik literatüre bakıldığında Kripke'nin ilgili tartışma ve analizlerini Tanrı'yla ilişkilendiren oldukça az çalışma mevcuttur.⁴ Bu durumun önemli istisnaları Frank b. Farrell ve Paul Helm tarafından yapılan kıymetli çalışmalardır. Farrell'in makalesi bu makaleyle bir açıdan benzerlik gösterse de Farrell, ilahi varlık kavramına değil Tanrı'nın varlıkların yaratılışını sınırlamasına odaklanır.⁵ Helm'in çalışması, zaman ve mekanın ötesinde olan Tanrı'ya nasıl gönderimde bulunulabileceğini açıklamak için Kripke'nin çalışmasının işlevselliğine dair bir örnek sunmaktadır. Ne var ki, Kripke'nin teorilerini yorumlayışında ciddi problemler vardır.⁶ Bu sebeple, burada alternatif bir yaklaşım izlemeye çalışılacaktır.⁷ Temelde mesele, Kripke'nin fikirlerinin, eğer makul bir şekilde başarılıabilirse, Tanrı mefhumuna nasıl uygulanabileceği sorusudur. Bu soru büyük önem taşır, çünkü Kripke'nin fikirlerinin modern analitik metafiziği şekillendirmede ciddi bir etkisi olduğu şüphesizdir.⁸ Bu soruyu cevaplama hedefiyle, bu makalede Kripke'nin mahiyet teorisinin rakip teorilerle (örneğin tasviricilik (*descriptivism*) gibi) ne tür bir alakasının olduğu ve onun bazı argümanlarının dayandığı temeller analiz edilecektir. Son olarak, bu argümanları Tanrı mefhumuna uygulamaya ve bu konudaki argümanların başarısını değerlendirmeye çalışılacaktır. Temelde, Kripke'nin en çok fiziksel nesnelere için uyguladığı analizlerin, teolojik ve akidevi tespitlerin konusu olan metafizik bir varlığa uygulanıp uygulanmayacağına görülmesi gerekir.

Çoğunlukla bu çalışmamız, Kripke'nin gönderim teorisinin eleştirel bir değerlendirmesi değildir, zira bu konu hakkında, muhtelif sonuçları olan ve müstakil bir çalışmayı gerektiren geniş bir literatür mevcuttur. Daha ziyade bu makale, söz konusu teorisinin teolojide uygulanabilirliğinin bir değerlendirmesidir. Ama yine de Quine gibi filozofların Kripke'nin özsel nitelikler teorisine olan rakip konumlarına ve onların bu konudaki endişelerine değinilecektir. Ayrıca, zaman zaman, makalenin amacına dair bu

⁴ Kripke ve Aquinas'ın mefhumları arasındaki benzerlikler hakkında dikkate değer bir tartışma olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin, bk. Gaven Kerr, *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 45-56. Yapmaya çalıştığımızın aksine yani Kripke'nin teorisine teolojide desteklemek yerine, Moravec, onun teorisine desteklemek için Thomasçı teolojide kullanmayı hedeflemektedir. bk. Matyáš Moravec, "Aquinas and Kripke on the Genealogy of Essential Properties", *Heythrop Journal* 59 (2021), 1025-1037.

⁵ Frank b. Farrell, *How Theology Shaped Twentieth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 90-114.

⁶ Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 175-194. Yanlış yorumlar White tarafından tespit edilmiştir. David A. White "Is Kripke Really at the Helm?" *Religious Studies* 30/1 (1994), 45-54.

⁷ En yakın projelerden biri, ilahi tabiat fikrini savunmaya çalışan Alvin Plantinga'nınkidir. Plantinga'nın analizi ilahi hakimiyet teorisine odaklanırken, zorunluluk (*necessity*) ve mahiyete ait özellikler (*essential properties*) kavramını da içerir. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974); *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980). Burada ayrı bir çalışma hak eden Plantinga'nın teorisini tartışamayacağız, zira teorilerini ele alabileceğimiz ötesine geçen bir metafizikte çerçevelemesidir. Yine de düşüncesinin bazı yönlerine dipnotlarda işaret edilecektir.

⁸ Son dönemdeki tartışmaların büyük bir kısmı aslında, ilahi mahiyetin kendisinden ziyade, ilahi basitlik kavramına odaklanmıştır. Örneğin, Wolterstorff, Mann ve Rogers ve Rogers, ilahi mahiyetin ilahi basitlikle olan ilişkisini incelemektedir. William E. Mann, "Divine Simplicity", *Religious Studies* 18/4 (1982), 451-471; Nicholas Wolterstorff, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion* (1991), 531-552; Katherin Rogers ve Kate Rogers, "The Traditional Doctrine of Divine Simplicity", *Religious Studies* 32/2 (1996), 165-186. Bizim çalışmamızda mahiyet ve zorunluluk kavramlarının ilahi basitlikle olan bağlantısını ele almayacağız.

yöndeki bazı tereddütlerimizi de sunacağız. Bu makalenin başka bir sınırlandırması olarak, Tanrı'ya dair hiçbir varlık iddiası (veya teistik argüman) amaçlanmadığı belirtilmelidir.⁹ Zaten Kripke'nin teorisine göre, varlıkla alakalı mühim olan husus, x nesnesi *var olsun ya da olmasın*, zorunlu özelliklere sahip olması gerektiğidir.¹⁰

Mahiyet kavramı teoloji için en mühim kavramlardan biridir. Terminoloji ciddi ölçüde değişiklik gösterse de kelimeler ilim geleneği, Tanrı'nın sıfatlarını zâtî, fiilî ve haberî olarak kategorize eder. Sırasıyla bu sıfatlar Tanrı'nın zorunlu, şartlı ve mecazi olarak sahip olduğu sıfatlardır. Zâtî sıfatlar, hayat ve ilim gibi sübûtî niteliklere işaret eden ve ayrıca yaratılmışlara benzemek gibi Tanrı için imkânsız olanı reddeden selbi nitelikler olarak sınıflandırılmıştır.¹¹ Zâtî sıfatlar, “mahiyete ait” sıfatlara eşdeğer özellikler olup, Tanrı'nın onlar olmadan Tanrı olamayacağı, ilahi hakikatin zorunlu özellikleridir.¹² Bu sebeple, mahiyet kavramı ve dolayısıyla bir mahiyet teorisi, İslam ve diğer geleneklerin teolojilerinin en kadim ve merkezi prensiplerinden biridir.¹³

Kripke düşüncesinin anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla, onun fikirlerinin bağlamını kısaca tanıtmak uygun olacaktır.¹⁴ *Naming and Necessity*'de Kripke, metafiziksel

⁹ Yine de Kripke'nin kurduğu bazı kavramlarla teistik argümanlar sunulmuştur. Mahiyet ve zorunluluk kavramını bizzat Tanrı'nın varlığını ispatlamak, örneğin, Plantinga'nın ana gayelerinden biridir. bk. Plantinga, *Nature of Necessity*, 196-221. Bu argümanın değerlendirmesi ayrı bir çalışma hak eder.

¹⁰ Kripke'ye göre, varlığından emin olmadığımız veya tamamen kurgusal varlıklar bile bir mahiyete sahiptir. Hususen bk. Saul Kripke, *Reference and Existence: The John Locke Lectures* (Oxford: Oxford University Press, 2013), Lecture III. Herhangi bir mümkün nesnenin varlığına veya yapısına gelince, Kripke çeşitli yerlerde bunun bir araştırma meselesi olduğunu belirtir (ör. Kripke, *Reference and Existence*, 46-50, 77).

¹¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 91-104.

¹² Ancak “zâtî” ifadesi hususen ilgi çekicidir. Bazen “temel” manasına geldiği anlaşılırken, bu onun esas anlamı gibi görünmez. Örneğin Kindî, zâtîliği Tanrı'ya atfederken O'nun mahiyeti teşkil eden kavramlarına sahip olduğunu reddeder.

Bu makalede, “sıfat”, “özellik” ve “nitelik” kelimelerini çoğunlukla birbirinin yerine geçecek şekilde kullandık, ancak “sıfat”, teolojik bağlamlara daha uygundur. İngilizce'yle bir kıyas faydalı olabilir: “sıfat” için “attribute”, “özellik” için “property” ve “nitelik” için “quality” kullanılır.

¹³ Özellikle İbn Sina'nın mahiyet ve varlık arasındaki yaptığı ayrımı dair çeşitli incelemeler için bk. Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction”, *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435; Yasin Ceylan, “A Critical Approach to The Avicennian Distinction of Essence and Existence”, *Islamic Studies* 32/3 (1993), 329-337; Nader el-Bizri, “Avicenna and Essentialism”, *The Review of Metaphysics* 54/4 (2001), 753-778; Kayhan Özyakal, “Deconstruction of Ibn Sina's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent”, *darulfunun ilahiyat* 29/1 (2018), 25-48. Felsefi kavramların kelimada paralel gelişimleri, nispeten ihmal edilmiş bir konudur. Kelami analizlere dair bazı temel çalışmalar için bk. Harry A. Wolfson, “Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam”, *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 73-80; Binyamin Abrahamov, “The “Bi-lā Kayfa” Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology”, *Arabica* 42/3 (1995), 365-379. Bu ihmal şaşırtıcıdır, çünkü örneğin Tanrı'nın zatı üzerine Aquinas ve Spinoza tarafından yürütülen, özellikle sıfatların zatla özdeş olup olmadığına dair benzer tartışmalar bulunmaktadır. Örneğin, bk. Sherry Deveaux, “The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza”, *Synthese* 135/3 (2003), 329-338.

¹⁴ Türkçede Kripke düşüncesini konu alan kayda değer çalışmalar arasında Nur Yeliz Gülcan, “Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu”, *Felsefe Dünyası* 44/2 (2006), 168-182; Vedat Çelebi, “Kripke'de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması”, *Beytulhikme* 7/2 (2017), 51-74; Erim Bakal, “Kripke'nin Kurgu Çözümlemesinde Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2021), 36-53; ve Serdar Saygılı – Gülsima Urtekin, “Saul Aaron Kripke Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 19 (2023), 6-17 yer almaktadır.

Kripke'nin biyografik detayları şu kaynaklarda bulunabilir: Jane O'Grady, “Saul Kripke Obituary”, *Guardian* (21 Eylül 2022); Sam Roberts, “Saul Kripke, Philosopher Who Found Truths in Semantics, Dies at 81”, *New York Times* (21 Eylül 2022).

kavramlar olarak “zorunluluk” ve “imkân” mefhumlarını, hem analitik ve sentetik doğruluğun dilsel kavramlarından hem de aposteriori ve apriori bilginin epistemolojik mefhumlarından ayırt ederek tanıtır.¹⁵ Başka bir deyişle Kripke, zorunluluk ve imkânın, dilsel veya mantıksal yapılardan ziyade, gerçek dünyada şeylerin nasıl var olduğunun temel bir ciheti olarak görülmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Bu ayrımlarla Kripke, nesnelerin zorunlu olarak belirli özelliklere sahip olduklarını (yani o özellikler olmadan var olamayacaklarını) savunan mahiyetçilik veya özcülük (*essentialism*) teorisini analitik felsefede yeniden canlandırmıştır. Kripke'nin bu makale için kritik olan düşüncesinin çekirdeği, *Naming and Necessity*'de yer almaktadır.¹⁶ Mahiyet kavramının zorunluluk kavramıyla bağlantılı olduğunu en baştan belirtmekte yarar var: Eğer bir özellik bir nesne için zaruri (yani zorunlu) ise, o zaman onun mahiyetine aittir. Bu sebeple, genel olarak, özel bir niteliğin kanıtlanması, zorunluluğun da bir kanıtı olduğu düşünülmektedir.¹⁷

Kripke'nin teorisinin teolojik tartışmalara uygulanıp uygulanamayacağını görmeye çalıştığımız için, mahiyet kavramının teolojiye (ve/veya akaide) ve felsefeye göre farklı şekillerde anlaşılabilirliğini belirtmeliyiz. Yani dini inançta, Tanrı'nın sahip olduğu ve sahip olmasının zorunlu olduğu söylenen nitelikler olabilir. Bunlar, Tanrı'nın Tanrı olmasını sağlayan özelliklerdir. Dolayısıyla, bu niteliklerden yoksun bir Tanrı, inananların ibadet etmeye layık gördükleri bir varlık da olamaz.¹⁸ Bunlar bazen felsefeden ziyade dogmatik (kutsal metinlere dayalı) teolojinin mevzularıdır. Söz konusu nitelikler, örneğin, Allah'ın Basîr (Gören) ve Semî' (İşiten) olduğuna dair inancımızda açıkça görülür, çünkü bu ilahi isimler doğrudan Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır. Buna karşılık, Kripke'nin ilgilendiği mahiyet fikri daha formel bir şekilde analiz edilmektedir. Yani onun analizi, bir varlığa zorunlu özellikleri geçerli olarak hatta zorunlu olarak atfedebileceğimizi söylememize imkân tanımaktadır. Dolayısıyla, onun analizlerinin teolojiye yönelik olmamasına rağmen, bu fikirlerin teolojiye uygulanabilirliğini ve bizlere yol gösterici olup olmadığını görmekte fayda var.

İlk olarak, Kripke'nin teorisini ve mümkün dünyaların önceki teorilere kıyasla nasıl görüldüğünü inceleyeceğiz. Ayrıca, onun fikirlerine katılmayan ve ana muhatapları arasında sayılan çağdaş düşünürlerin görüşleriyle Kripke'nin düşüncelerini karşılaştıracamız. Daha sonra, Kripke'nin referans ve anlam teorisinin sonuçlarını açıklamada kritik bir role sahip olan “katı imleyici” (*rigid designator*) kavramını ele

¹⁵ Kripke'nin bu konudaki çalışmalarının bulguları daha önce özdeşliğin zorunluluğunu kanıtlayan Ruth Barcan Marcus tarafından elde edildi. bk. Ruth C. Barcan, “The Identity of Individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order,” *Journal of Symbolic Logic* 12/1 (1947), 12-15. Ayrıca bk. Ruth Barcan Marcus, *Modalities: Philosophical Essays* (New York: Oxford University Press, 1993).

¹⁶ Bu çalışmanın iki baskısı mevcuttur. Saul Kripke, “Naming and Necessity”, ed. D. Davidson ve G. Harman, *Semantics of Natural Language*, 253-355 (Dordrecht: D. Reidel, 1972), ve *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980). Bu çalışmanın ilk baskısına, yalnızca gerekli bilgiler ikincisinde olmadığı zaman başvuracağız. İkincinin Türkçe çevirisi mevcuttur: Saul Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

¹⁷ Mahiyet ve zorunluluk arasındaki bu bağlantıya dair Brian Leftow'un çalışmalarını anmak gerekir. Leftow, modal gerçekliklerin -örneğin zorunlu matematiksel gerçekliklerin- ilahi kudretle ilişkisini inceler. (Brian Leftow, *God and Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 2012)). Ayrıca (7. Bölümde) tanrısallık niteliğinin Tanrı'nın mahiyetinde mantıken nasıl yer aldığını inceler. Biz ise doğrudan mahiyet kavramına odaklanıyoruz.

¹⁸ İbadet konusuyla alakalı gözlemler için bk. Kripke, *Reference and Existence*, 68-69.

alacağız.¹⁹ Son olarak, soyun zorunluluğu, kimliğin zorunluluğu ve tabii türlerin zorunluluğu argümanlarından üçünü tartışacak ve bunları teoloji çalışmalarında nasıl kullanabileceğimizi inceleyeceğiz.

1. Mümkün Dünya Semantiği ve Metafizik

Çalışmamızın başında kimi yanlış anlamaları engellemek için bazı mefhumları açıklığa kavuşturmak uygun olacaktır. Bu noktada, iki tür ifade ve iki tür mod arasındaki ilişki tartışmamızın merkezinde yer alacaktır. Felsefi ve dilsel analizde analitik ifadeler, önermenin doğruluğunun yalnızca önerme içinde kullanılan terimlerin anlamlarına göre belirlenebildiği ifadelerdir. Bu bağlamda, “Tüm bekarlar evli olmayanlardır” ve “Tüm üçgenlerin üç kenarı vardır,” şeklindeki önermeler analitik önermelerin tipik örnekleri arasında sayılabilir. Yüklemde ifade edilen manalar zaten öznenin kendinde mündemiç olduğu için analitik ifadeler totolojiktir. Ancak, analitik ifadeler aynı zamanda genellikle zorunlu doğruların ifadeleri olarak nitelendirilir ve sıklıkla mantığın doğrularıyla ilişkilendirilmektedir. Sentetik ifadeler ise, ekseriyetle ampirik kanıtlara dayanır ve terimlerin anlamlarında bulunan şeylerin ötesinde dünya hakkında yeni bilgiler sunmaktadır. “Dışarıda yağmur yağıyor” ve “Kedi paspasın üzerindedir” şeklindeki önermeler örnek olarak verilebilir. Fakat, sentetik ifadeler dünyanın bir durumuna bağlı oldukları için koşullu gerçeklerdir.

Kripke'nin çalışması, zorunluluğu sentetik ifadelerle irtibatlandırmayı mümkün kılmıştır. Bu durum alışılmışın dışındadır, çünkü ikisinin karşıt bilgi türlerini temsil ettiği ve farklı metafizik statülere (veya modlara) sahip olduğu yönündeki yaygın inançla çelişmektedir. Daha belirgin olarak, felsefe geleneği tarih boyunca bu mefhumları iki kategoriye ayırır: bir yandan sentetiklik, şartlılık ya da olumsuzluk (*contingency*) ve aposteriorilik; diğer yandan analitiklik, zorunluluk ve apriorilik.²⁰

Buna karşılık Quine, modalite kavramının analitiklik fikrine bağlı olduğunu savunur ki burada “Zorunlu olarak...” ile başlayan bir ifade ancak hükmettiği (*govern*) ifade analitik olduğu takdirde doğru kabul edilir.²¹ Bu bakış açısıyla, “kum yeşildir” ifadesinin doğru yorumlanması tamamen olumsuz bir anlamdadır. Yani “kum yeşildir”, analitik olarak ne imkânsız ne de doğru (veya zorunlu) bir ifadedir; (ampirik olarak) ihtimalen doğrudur. Başka bir deyişle, zorunluluk ve imkân iddiaları sadece gerçeklik tanımlamalarımıza ilişkindir. Quine'nin ne demek istediğini, imkânları veya zorunlulukları içeren bir (modal)

¹⁹ “Designator” terimi için çoğunlukla “belirleyici”, “belirtici”, “belirtken” gibi Türkçede belir- kelime köküne dayalı kelimeler tercih edilmiştir. Fakat belir- ile başlayan kelimeler birçok farklı manada kullanılır. Örneğin *state*, *identify*, *determine*, *assign*, *specify*, *indicate* ve *define* gibi manalarla ilişkilendirilir. Bu mana dizisine teknik bir başka anlamı daha eklemek bu kalabalığı arttırıp kafa karışıklığına sebep olacak ve kastedilen teknik manayı ayırt edemeyecek gibi görünür. *Rigid designator*'un çevirisi olarak “değişmez imleyici” ibaresini kullanan Bakkal'dan (“Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki”) ilham alarak burada “imle-” kelime kökü kullanıldı. Aynı zamanda “değişmez” menfi bir sıfat olduğundan “*rigid*” için “katı” tercih edildi.

²⁰ Kant bu konuda mühim bir istisnadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sadece analitik apriori doğruların değil, aynı zamanda sentetik apriori doğruların, yani yalnızca akıl tarafından bilinen ve yeni bilgi sunmayanla yeni bilgi sunan doğruların da mevcut olduğunu ileri sürer. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar, grş. Patricia W. Kitcher (Indianapolis: Hackett, 1987), B14-18 (55-59). Fakat, Kant ve Kripke arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları araştırmayacağız; sadece bu iki düşünürün oldukça farklı felsefi mebdeler üzerinde çalıştığını söylemekle yetinebiliriz.

²¹ W. V. Quine, “Notes on Existence and Necessity,” *Journal of Philosophy* 40 (1943), 121-125.

ifadenin doğruluğunu göz önünde bulundurarak daha iyi anlayabiliriz. Örneğin, eğer “~p” (“p değil”) gibi bir ifadeniz varsa, bu yalnızca “p”nin kendisi yanlışsa doğru olur. Bu, bir ifadenin doğru ya da yanlış olup olmadığının, objektif gerçekliğe bağlı olduğunu gösterir. Şimdi, “◇” (“mümkündür ki”) veya “□” (“zorunludur ki”) gibi modal operatörleri eklediğimizde işler ilginçleşir. Zira “◇p”, “p” yanlış olsa bile, ifade hâlâ doğru olabilir (ve eğer “p” doğru ise, o zaman “◇p” kesinlikle doğrudur). Benzer şekilde, “□p”, “p” doğru olsa bile, yanlış olabilir (ve eğer “p” yanlışsa, o zaman “□p” kesinlikle yanlıştır). Böylece, ilgili ifadelerin doğruluğu ile dünyanın durumu arasında bir kopukluk bulunur. Bu tarz sebeplerden ötürü Quine, modal operatörlerin gerçekliğin tanımlayıcısı olarak uygulanmasını yanlış ve yanıltıcı olarak görür. Bunun aksine, Kripke'nin çalışması modal ifadelerin manasını netleştirmeye ve gerçeklik için geçerli olan, nesnel olarak doğru olma kapasitelerini göstermeye çalışır.

Yalnız, bunu yapmak için bazı sorunların çözülmesi gerekir. Bunu görmenin bir yolu aşağıdaki örnektir. “H” harfini “insan” ve “s” harfini “Sokrates” kelimesini temsil etmek için kullanarak, bir cümleyi “Hs” olarak sembolize edebiliriz. Niceleyici önermeler, yüklem mantığından simgelerin eklenmesiyle temsil edilebilir. Örneğin, “Her şey insandır” ifadesi $\forall xHx$ olarak gösterilebilir. Sonra modal operatörleri □ ve ◇ $\forall xHx$ ifadesine ekleyebiliriz. Bu bize “her şeyin insan olması zorunludur” ($\square\forall xHx$) ya da “her şeyin insan olması mümkündür” ($\diamond\forall xHx$) önermesini verecektir. Sorunlardan biri, modal operatörlerin iki farklı konuma yerleştirilebilmesiydi. İlk cümleyi örnek olarak şöyle görebiliriz: (i) $\square\forall xHx$; (ii) $\forall x\square Hx$. Farklı niceleyicilerin farklı bir yere konmasının nasıl bir etkisi olurdu? Ruth Barcan Marcus, modal operatörün niceleyiciye göre konumunun mantıksal açıdan bir manası olmayacağını savunmuştu. Barcan formülü olarak bilinen, niceliksel modal mantığın bir aksiyomu şöyle olmalıdır: $\forall x\square\phi = \square\forall x\phi$.²² ϕ sembolü, Hx gibi bir modal mantık formülüyle değiştirilebilecek herhangi bir ifade veya formülü temsil eder. Dolayısıyla Barcan formülü, herhangi bir formül ϕ için, “Her x için, ϕ zorunludur” ifadesinin “ ϕ her x için zorunludur” ile eşdeğer olduğunu belirtir.

Ancak, (i) ve (ii)'nin okunma şekli arasında bir farklılık görülür. Modal operatör □'i düşünürsek, (i) “Her şeyin insan olması zorunludur” şeklinde anlaşılır.²³ Buna karşılık, cümle (ii)'nin nasıl anlaşılması gerektiği net değildir: (i) ile aynı şekilde yorumlanmalı mı yoksa başka bir şekilde mi? Fitch'in açıkladığı gibi, öncelikle, (ii)'in anlamını sağlayabileceğimiz bir yorumlama yolunu keşfetmemiz ve akabinde de nesnel veya alanlar (*domains*) hakkında iddialarda bulunmak için kullanıldıklarında zorunluluk ve imkân gibi modal mefhumların kesin manasını öğrenmemiz gerekir.²⁴

Kripke, (G, K, R) model yapısına dayalı önermesel modal mantığı için bir semantik geliştirmeyi teklif etmiştir.²⁵ Bu yapıda, K bir dizi mümkün dünyayı, G gerçek dünyayı temsil eder (dolayısıyla $G \in K$; G, K'nin “bir unsuru olduğunu” işaret eder) ve R dünyalar arasında bir

²² Barcan (Marcus), R. C. “A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication”, *Journal of Symbolic Logic* 11/1 (1946), 1-16.

²³ Bu yorum Rudolf Carnap ve Clarence I. Lewis'in önerisi olurdu. Bk. Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1947, genişletilmiş edisyon 1956); Clarence I. Lewis - Cooper H. Langford, *Symbolic Logic* (New York: Dover Publications, 1932; Second edition 1959).

²⁴ G. W. Fitch, Saul Kripke (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004), 6.

²⁵ Bk. Saul Kripke, “Semantical Considerations on Modal Logic”, *Acta Philosophica Fennica* 16 (1963), 83-94.

irtibatı temsil eder. Kripke'nin (G, K, R) model yapısı çerçevesinde, bir model φ her atomik formül için her bir dünyaya ilişkin bir doğruluk değeri belirtir. H'nin, belirli bir mümkün dünyayı temsil ettiğini düşünelim; dolayısıyla, $H \in K$. Böylece, her atomik formül, p , $\varphi(p, H)$ formülünde doğru veya yanlış bir ifadeyi temsil eder. Örneğin, p ifadesi "Aristoteles felsefe öğretti" iddiasını temsil ediyorsa ve eğer bilgimize göre Aristoteles gerçekten felsefe öğrettiyse, $\varphi(p, G)$ ifadesinin, bu model kullanılarak yorumlandığında doğru olduğuna hükmedilir. Ayrıca, Aristoteles'in felsefe öğretmek yerine iş dünyasında kariyer yapmış olabileceğini düşünmek mantıklıdır. P ifadesinin yanlış olduğu (sembolik olarak ifade edilince: $\varphi(p, H)$ yanlıştır) mümkün bir dünya H vardır. Böylece, Kripke'nin modelleri bir yandan model yapısında mümkün dünyaların bir serisini tanıtmış, diğer yandan bu dünyalarla alakalı formüller için doğruluk değerleri atamıştır. Atomik formüllerin doğruluk değerleri, ilgili mümkün dünyalara bağlı olarak değişebileceğinden, modal ifadeler için doğruluğu daha önce mümkün olmayan bir şekilde tanımlamak artık mümkün hâle gelmiştir.²⁶ Sezgisel olarak, p 'nin bazı dünyalarda doğru olması p 'nin mümkün olmasıdır. Benzer şekilde, p 'nin tüm mümkün dünyalarda doğru olması p 'nin zorunlu olmasıdır.

Bunu Barcan formülü ile karşılaştırabiliriz. Bu formül, ancak ve ancak (*if and only if, iff*) zorunlu olarak her şeyin φ ise, her şeyin zorunlu olarak φ olduğu anlamına gelir. Kripke'nin model yapısının yardımıyla, bu iddiayı ancak ve ancak her şey her dünyada φ ise, (gerçek) dünyadaki her şeyin her dünyada φ olduğunu anlatan bir iddia olarak anlayabiliriz. Bir örnek olarak ve her şeyin esasen zihni algılardan oluştuğunu düşünen katı idealistler olduğumuzu varsayalım. Bu bakış açısına göre, bu dünyadaki her şey, var olduğu her dünyada zihni bir cevherdir.²⁷ Öyleyse bundan, bu dünyadaki her şeyin her mümkün dünyada zihni olduğu, yani her şeyin zorunlu olarak zihni bir cevher olduğu anlamı mı çıkmaktadır? Eğer Barcan formülü doğruysa durum böyledir. Ancak Kripke, mümkün dünyaların alanlarının farklılaşabileceğini kabul etmektedir. Başka bir deyişle, eğer tamamen mümkün nesnelere (gerçekte var olmayan ve dolayısıyla mevcut dünyanın alanı içinde olmayan varlıklar) kavramını kabul edersek, Barcan formülünün neden geçerli olmadığını daha kolay anlayabiliriz. Çünkü "gerçek dünyadaki her şey her dünyada zihinselse, o zaman tüm dünyalarda her şey zihinseldir" iddiası, eğer başka bir dünyada maddi nesnelere varsa ve bizim dünyamızda maddi hiçbir şey yoksa, yanlıştır. Bu mümkün (maddi) nesnelere (varsayımımıza göre) bizim dünyamızda mevcut değildir, ama başka dünyalarda var olabilirler. Dolayısıyla, Barcan formülüyle ortaya çıkan iddianın yanlış olduğu görülmektedir.²⁸

Naming and Necessity'nin önsözü, mümkün dünya teorisinin temel saiklerinin sezgisel destek ve formel yararlılık olduğunu gösterir. Kripke, mümkün dünyalar semantiğinin imkân konusundaki içgüdüsel desteği olmayan meselelere genişletilmemesi gerektiğini belirtir. Mümkün dünyalar analizi, uzamsal mantıkta (*extensional logic*) işe yarayan model teorisi yöntemleriyle modal mantığı ele almayı amaçlar.²⁹ Esasen, bu mantık teorisi, metafizik açıklamaları yönlendiren sezgisel kanıtlardan müteşekkildir. Böylece, Kripke bu

²⁶ Carnap'ın modal semantiğinde olduğu gibi modal ifadelerin doğruluk değerleri Kripke semantiği öncesinde de belirlenebildiğini not edilmelidir. Ayrıca bk. dip. 30. Kripke'nin katkısı, mümkün dünyalar semantiğini formel olarak modelleyen yeni bir sistem sunmaktır.

²⁷ Krş. Kripke, *Naming and Necessity*, 153-155.

²⁸ Bk. Fitch, *Saul Kripke*, 12-13.

²⁹ Kripke, "Naming and Necessity", 18-19.

şekilde tanımlanan mümkün dünyalar teorisi tarafından ispat edilebilecek olanların sınırlarının dışına pek çıkmaz. Ona göre teorinin temel amacı, modalitenin açıklayıcı bir aleti olarak kullanılmasıdır.³⁰

Burada bizi ilgilendiren şey, Kripke'nin zorunluluk açıklaması başarılıysa bu açıklamanın bize ilahi mahiyeti, nesnel olarak, metafizik bağlamda anlamak için bir yol sunuyor olmasıdır.

2. Katı İmleyici

Naming and Necessity'de, Kripke, katı imleyici'yi (*rigid designator*), tüm mümkün dünyalarda aynı nesneyi belirleyen bir terim olarak tanımlar. Bir katı imleyicinin tüm mümkün dünyalarda aynı nesneye gönderme yapması için zorunlu özelliklerin kullanılması gerekir. Zorunlu özellikler ise bir mahiyet temsil eder. Böylece katı imleyici, mümkün dünyalar ve mahiyet kavramlarını birbirine bağlıdır. Dolayısıyla, örneğin, "Everest Dağı" terimi, içinde herhangi bir şey işaretlediği mümkün dünyaya bakılmaksızın aynı nesneyi işaret edecektir, tıpkı farklı dillerin farklı kelimeler kullandığı gibi başka terimler de aynı nesneyi gösterebilir. Fakat bu durum teoriyi etkilemez: Gerçek dünyada belirli bir nesne için bir katı imleyici kullanılır ve verdiği mana bu terimle (ve bazen nesneye dair bilimsel açıklamalara dayanarak) tüm mümkün dünyalarda aynı nesneyi işaretler.³¹ Benzer şekilde, bu terim başka mümkün dünyalarda kullanılmazsa ve onun yerine farklı bir terim kullanılırsa, ilgili işaretleme yine geçerlidir.³²

Yukarıda Kripke'nin mümkün dünyalardaki nesnelere için özdeşlik iddiaları yapabileceğimizi savunduğu belirtilmişti. Aşağıda göreceğimiz gibi, her iki imleyicinin de katı olduğu bir özdeşlik ifadesi (*identity statement*) olduğunda, ifade doğruysa, zorunlu olarak doğru olmalıdır.³³ Burası meselenin kritik noktasıdır çünkü bu zorunluluk, ifade apriori olarak doğru olmasa bile geçerlidir. Örneğin, dünyanın en büyük dağının iki ismi vardır: Nepal'den bakıldığında, "Sagar-Matha" ve Tibet'ten bakıldığında "Chomolungma"dır.³⁴ Sagar-Matha, 19. yüzyılın sonlarında birçok Avrupalı haritacı

³⁰ Metafizik zorunluluk konusunda, Kripke'nin mümkün dünyalar kavramını ortaya atan ilk düşünür olmadığını belirtmeliyiz. Yirminci yüzyılda Carnap ve A. N. Prior gibi başka isimler, *Naming and Necessity*'de yer alan fikirlerin yayınlanmasından önce bu mefhumu halihazırda tanıtmışlardı. Bu tanıtlar, Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, genişletilmiş ikinci edisyon, (Chicago: University of Chicago Press, 1956 [ilk baskısı 1947]), ve Arthur N. Prior, *Time and Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1957) eserlerinde bulunur. Kripke, düşüncesini geliştirirken her iki düşünürün çalışmalarından yararlandı. Öte yandan, genellikle mümkün dünyaları ortaya koyan ilk filozofun Leibniz olduğu kabul edilir. Leibniz, mümkün dünyayı Tanrı'nın zihnindeki tekellere dair mefhumları içeren karmaşık bir fikir olarak görmüştür. Modern felsefede ise Kripke ve çağdaşları, modal söylemi anlamak için mümkün dünya fikrini yeniden tanımlamışlardır. Kripke, bir nesnenin teoride birden fazla dünyada var olabileceğini öne sürerken, Leibniz bunun sadece ait olduğu dünyada mevcut olduğunu savunur. Fitch'in gözlemlediği gibi, bu da Kripke'nin görüşünü Leibniz'inkiyle uyumsuz hâle getirir (Fitch, *Saul Kripke*, 15).

³¹ Kripke, nesnenin adlandırılmasını bir tür "vaftiz" olarak anlatır. Adın tutulması ise tarihi bir vakadır. Kripke, *Naming and Necessity*, 96, 115 dip. 58, 135, 162; *Reference and Existence*, 13.

³² Kripke, *Naming and Necessity*, 77. Bu fikre itirazların bir tartışması için, bk. Fitch, *Saul Kripke*, 103-104.

³³ "Identity" teriminin hem kimlik veya hüviyet hem de "göndergeler arasında birlik veya ayniyet" anlamına gelebileceğini belirtmekte fayda var. *Identity statement*, ikinci manayı daha belirgin bir şekilde ifade ettiği için "kimlik" yerine "özdeşlik" ifadesi olarak tercüme edilmesi isabetli görülmüştür.

³⁴ Kripke (*Naming and Necessity*, 100) "Gaurisanker" ve "Mt. Everest" isimlerini Quine'den aldığı söyler ancak bu isimler doğru değildir. İfadelerin (belki de kasten) hatalı olmasının sunulana argüman için bir ehemmiyeti de yoktur.

tarafından Gaurisanker olarak yanlış bilinirdi ve Sagar-Matha'nın Chomolungma ile aynı olduğunu ispatlayan keşfin ampirik bir keşif olması gerekir. Keşif ampirik olduğu için, "Sagar-Matha Chomolungma ile aynıdır" (veya "Sakar-Matha = Chomolungma") ifadesinin (uzun zamandır felsefe tarihinde olduğu gibi) yalnızca şartlı olarak doğru olabileceğini düşünebiliriz. Ancak Kripke'nin iddiası, bu gerçeğin zorunlu olarak doğru olduğudur. İfadenin aslında epistemik olarak yanlış ortaya çıkmış olabileceğini kabul etmek gerekir; belki de Sagar-Matha'nın Chomolungma ile aynı olmadığını ve aslında Gaurisanker olduğunu keşfedeceğiz. Ancak, ilgili terimler sabit ve isabetliyse, özdeşlik ifadesi metafiziksel olarak yanlış olamaz.

Russell, isimlerin kısa-kesin tasvirlerden (*shorthand definite descriptions*) başka bir şey olmadığı fikrini savunusuyla ünlüdür.³⁵ Bu görüşe göre, "Everest Dağı", aslında sadece "Dünya'nın yüzeyindeki en yüksek dağ" manasına gelebilir. Yani bu, nesneyi münhasıran tanımlamamızı (*identify*) sağlayan bir tasvirdir. İsimlerin kısa-kesin tasvirlerden başka bir şey olmadığını iddia eden bu görüşün bazı avantajları vardır. Birincisi, aynı terimi farklı nesnelere için nasıl kullanabileceğimizi kolayca açıklar. Mesela "Yahya" ismi farklı insanları belirlemek için kullanılabilir, yeter ki bağlamdan hangi belirli tanımın kastedildiğini bilelim. Ayrıca daha felsefi olarak, teori, boş terimlerin (*empty terms* veya *non-referring terms* yani var olmayan veya olamayan nesnelere işaretleyen terimler) kullanımını anlamayı mümkün kılmıştır. Bu terimler, göndergenin (*referent*) varlığının zımnen bir teyidi olarak anlaşılacak yerine tamamen tasviri bir ifade olarak anlaşılmalıdır.³⁶ Kesin tasvir etme teorisini çürütmek Kripke'nin amacının merkezi bir parçasıydı. Bunun için Kripke, özel ismin bir tasvirden farklı faaliyet sergilediğini göstermeye çalışır, zira tasvir etme bir nesneyi katı bir şekilde ifade edemez. "Dünyanın yüzeyindeki en yüksek dağ" kimliği belki başka bir dağın daha uzun olmasıyla veya belki de Everest'in yüksekliğinin azalmasıyla değişebilir. Bu yüzden, gerçekte doğru bir ifade olmasına rağmen, "Everest = Dünya'nın yüzeyindeki en yüksek dağ" zorunlu bir doğruluk değildir.

Meseleyi daha ileri götürmeden önce Tanrı'nın işaretlemesiyle ilgili bir soru sorabiliriz. Tanrı için kullandığımız isimler katı imleyiciler veya tasvirler gibi işler mi? Eğer Kripke haklıysa, Tanrı için kullandığımız isimler (ve O'nun için formüle ettiğimiz kimlik ifadeleri) katı imleyiciler olmalıdır. Fakat, bazı açıklamaların katı imleyici gibi işlerlik gösterebileceğine dikkat edilmelidir. Örneğin, 3 sayısının "2'den sonra gelen" gibi kesin betimlemeleri katı imleyicilerdir. Çünkü 3'ün 2'nin ardından gelen sayı olması, başka bir şekilde olması tahayyül edilemeyen zorunlu ve matematiksel bir gerçektir. Bu tür tasvirlerin sabitliği, ifadelerin semantik özelliklerinden ziyade, bu "korelasyonel" zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın betimlemeleri de belki bu şekilde katı olabilir. Örneğin, "mümkün olan en güçlü varlık" tasviri, Tanrı hakkında Tanrı

³⁵ Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind* 14/56 (1905), 479-493; Bertrand Russell, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11/1 (1910), 108-128. (Kripke "Frege-Russell" görüşünden bahseder, *Naming and Necessity*, 27, 53). Özel isimlerin (*proper names*) "adete bağlı varsayımlardan" kaynaklandığını savunan başka bir tasvirici görüş için bk. John R. Searle, "Proper Names", *Mind* 67/266 (1958), 166-173. Her iki görüş Kripke'nin savunduğu mahiyet kavramının bir reddini ifade eder.

³⁶ Russell, "On Denoting", 483. Kripke, *Naming and Necessity*'nin yayınlanmasından sonra yaptığı John Locke Konuşmalarında boş terimler konusunu tafsilatlı bir şekilde ele alır. Saul Kripke, *Reference and Existence*, özellikle Lecture I, II ve VI.

kavramının analitik olarak bu tasviri içermesi sebebiyle apriori bir ifadedir. Bundan dolayı, Kripke'nin teorisine dayanmadan – yani tüm isimlerin sadece gömülü tasvirler olduğu fikrini benimseyerek – belirlemedeki zorunluluğu elde edebileceğimizi düşünebiliriz. Ancak, şüphesiz Tanrı hakkında kullandığımız bu şekilde katı olmayan ifadeler de olabilir. Örneğin “Tanrı bir kalemin yaratıcısıdır” veya “Tanrı en merhametlidir” diyebiliriz. Ancak bu ifadelerin tasvirlerinin, katı bir şekilde işlerlik gösteren metafizik zorunluluklar olarak kabul edilebileceği söylenemez.³⁷

3. İlahi Mahiyetle İlgili Deliller

Kripke, nesnelere özsel (mahiyete ait) özelliklerin atfedilebileceği beş yol tespit eder. Ancak, bu yolların tümü teolojiye eşit derecede uygun değildir. Beş yol şunlardır: 1. Kişinin soyunun zorunluluğu; 2. Nesnenin maddi kökeninin zorunluluğu; 3. Nesnenin maddi yapısının zorunluluğu; 4. Özdeşlik ve farklılığın zorunluluğu; 5. Tabii türler için apriori niteliklerin zorunluluğu. Birinci, dördüncü ve beşinci argümanlara odaklanmak yerinde olacaktır. Her ne kadar bu argümanlar uzay-zamansal nesnelere yönelik olsa da ve özellikle Tanrı'nın bir soyu olmadığını inansak da amacımız argümanların yapısını bularak teolojik bir forma çevrilebilir çevrilemeyeceğini incelemektir. Göreceğimiz gibi, izlediğimiz yol seçilen argümanların kesin olarak kendi bağlamlarında ve teolojide yeterli kanıtları temsil eden deliller olarak bulunacağı manasına gelmemektedir. Fakat, bu argümanlar başarısız olsalar bile Tanrı'nın mahiyeti meselesiyle ilgili olarak başarısız olan argümanların neden başarısız oldukları hakkında bilgi kazanıp başarılı bir argümanın keşfedilmesine yardımcı olacak fikirlere sahip olabiliriz.

3.1. Kişi için Soyun Zorunluluğu

Kripke'nin bir nesneye özsel (mahiyetsel) nitelikler atfetmesinin ilk yolu, kişilerin soyu açısından dır. Kripke, Kraliçe II. Elizabeth'ın farklı bir ebeveynden sözcülemi Bay ve Bayan Truman'dan doğmuş olma durumunu (hipotetik varsayımını) ele alır ve bize şöyle bir soru sorar: Kraliçe Elizabeth şu an anne ve babası olduğuna inanılan kişiler tarafından değil de Bay ve Bayan Truman tarafından dünyaya getirilmiş olsaydı acaba yine de aynı kişi olabilir miydi? Yani kimliği yine aynı olacak mıydı? Karşılaştırma amaçlı olarak, Kripke farklı ebeveynler tarafından yetiştirilmesi veya kraliçenin tıpatıp aynısı olan başka bir kişinin var olması gibi olasılıkları göz önünde bulundurur. Kraliçe'nin ebeveynlerinden başkası tarafından yetiştirildiği tespit edilirse, söz konusu durum onun hüviyetini değiştirmez ve yine aynı şekilde kraliçeye tam olarak benzeyen birinin kraliçe yerine onun vazifelerini yerine getirdiğinin tespit edilmesi de kimliğini değiştirmez. Ancak, Kripke, ebeveynleri farklı olsaydı aynı şeyi söyleyemeyeceğimizi ve farklı ebeveynlerden dünyaya gelen herhangi bir kişinin aynı birey olamayacağını öne sürer. Böylece, kraliçenin hayatının bazı yönlerini değiştirebilse de asıl hüviyeti kendine has kökenlerine bağlı kalacaktır.³⁸

³⁷ Yaratma Tanrı'nın şartlı bir sıfatı olarak kabul edilir, çünkü Tanrı'nın bir şey yaratması zorunlu değildir. Tasvirlerin Tanrı ile ilgili olarak katı olabileceği kabul edilse bile bu durum, kullandığımız özel isimlerin katı olduğuna ve bunun Tanrı için de geçerli olacağına inancı yanlışlamaz. Örneğin bk. Saul Kripke, “Speaker's Reference and Semantic Reference”, *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), 259-261.

³⁸ Kripke, *Naming and Necessity*, 111-113.

Kripke bu gözlem için çok zaman harcıyor gibi görünmez ve iddiasını bir argüman olarak sunmak yerine düşünmeye yönlendirici bir giriş olarak sunduğunu dile getirir:

Bir kimse ancak bu durumu nasıl tanımlayacağımızı düşünerek bu [iddianın doğru] olduğuna ikna edilebilir. (Bu da sanırım çoğu durumda, en azından şu anda, buna ikna olmayacağınız anlamına geliyor. Ama bu şahsen benim ikna olduğum bir husustur.)³⁹

Böylece, bu sunum sezgilerimize hitap etmektedir ve bir iddia olarak bunu daha çok kişilik ve kimlik ile ilgili ortak varsayımlar temelinde ikna edici bulmamız beklenir.⁴⁰

Burada Kripke tarafından kesin bir argüman sunulmadığından belki de soyun zorunluluğuna dair formel bir ispat teşebbüsünü ele almamız iyi olur. Kripke'nin iddiası için analitik bir argüman vermek üzere Lowe'un "Dört Dünya Argümanı"ni kullanacağız.⁴¹ Görüleceği gibi argüman tamamıyla başarılı olmasa da dikkate değerdir. Argüman şu şekilde ilerler: Dünya D'de bir kişi olan P döllenmiş yumurta A'dan büyür. P'yi farklı bir mümkün dünyada, D1, başka bir kişi, P1, ile karşılaştıralım: P1 tam olarak P ile aynıdır, ancak farklı bir döllenmiş yumurta, B'den büyür. Farklı yumurtadan gelseler de bunların aynı kişiler olduğunu söylersek, tüm özelliklerde tam olarak aynı olmakla birlikte, bazı zorluklarla karşılaşacağız gibi görünür. Bunlar, P2A ve P2B olmak üzere iki kişi olan başka bir dünyayı, D2'yi hayal ettiğimizde ortaya çıkar. Bunların her ikisi de asli özellikleri açısından P ile tam olarak aynıdır. Ancak farklı döllenmiş yumurtalar A ve B'den büyümüşlerdir. Şimdi, her ikisinin de aynı kişi olamayacağını varsayarsak, eğer bunlardan hangisinin P ile özdeş olduğunu seçmek zorunda kalırsak, muhtemelen P2A'yı seçeriz, çünkü P ile aynı kökten gelir. P'nin P1 ve P2A ile aynı olması ve P2B ile aynı olmadığı anlamına gelir. Ancak, P'yle özdeş ve aynı zamanda B'den büyüdüğünden P2B'ye de tam olarak benzer olan sadece bir kişi P3'ün var olduğu başka bir dünya, D3'ü hayal edebiliriz. Soyun zorunluluğunu reddedersek, P3 de P ile aynı değil midir? Cevap evet gibi görünür. Ama P3 ile aynı olan P2B'nin P ile aynı olmadığını söyledik. Bu, D1 ve D3'ün tam olarak aynı olmadığı manasına gelir, ki bu her açıdan aynı oldukları için saçma gibi görünür. Bu çelişkili sonucun önüne geçmek için, P1'in P'den farklı olduğu iddiasını reddedebilir ve soyun zorunluluğunu kabul edebiliriz.

Şimdi aynı argümanı Tanrı için uygulayalım. Mümkün dünya D'de, hiçbir ata Tanrı'yı, G'yi var etmedi. Mümkün dünya D1'de, bir ata Tanrı'yı, G1'i var etti, ki bu diğer her açıdan G ile aynıdır.⁴² Fakat soyun zorunluluğunu reddetmek ve G ve G1'in aynı olduğunu söylemek istiyoruz. Mümkün dünya D2'de, iki Tanrı'nın mevcut olduğunu (sırf muhalefet olsun diye bunun mümkün olduğunu farz edilelim), ki birinin G2A atası yok, ve birinin

³⁹ Kripke, *Naming and Necessity*, 113. Tercüme müellife aittir.

⁴⁰ Mentinde bir genetik nedensel zorunluluk varsayımı olduğu düşünülebilir. Fakat Kripke'nin argümanının ancak atalarla ilgili olduğunu belirtmeliyiz. Krş. Kripke, *Naming and Necessity*, 140, dip. 71. Böylece argüman, fiziksel yapıdan ziyade bilhassa biyolojik kökene dayanır. Ayrıca aşağıya bk. dip. 53.

⁴¹ E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 104-106. Kripke'nin bir nesnenin maddi kökeni için çok benzer bir argüman sunduğunu belirtmeliyiz (Kripke, *Naming and Necessity*, 113-114, dip. 56).

⁴² Tartışma amaçlı olarak, bu durumda geleneksel tüm mutlak sıfatlarına sahip tutarlı bir Tanrı kavramı oluşturmanın mümkün olduğunu varsayıyoruz. Dolayısıyla, kaynağı olmayan G'nin İbrahimi inançlardaki Tanrı'yı temsil ettiğini, numaralandırılmış diğer G'lerin ise argümanın gereksinimlerini karşılamak için kullanılan farazi Tanrı kavramları olduğunu belirtebiliriz. Tanrı'nın zaman içinde olup olmadığı ya da birden fazla Tanrı'nın bulunup bulunamayacağı gibi konulara değinmemize gerek yoktur; zira bu tür hususlar argümanın mantıksal geçerliliğini etkilemez.

G2B var. Şimdi, eğer bunlardan hangisinin G'ye benzer olduğunu seçersek yukarıdaki gibi aynı düşünceye dayanarak yine G2A'yı seçeriz. Ancak mümkün dünya D3'te, sadece atası olan bir Tanrı, G3, vardır, ve G1'in G'ye özdeş olduğu ve G2A'nın G1 ile aynı olduğu göz önüne alındığında, G1 ile özdeş olan G3'ün de G ile aynı olması gerekir. Böylece, soyun zorunluluğunu kabul etmedikçe, D1 ve D3'ün özdeş olmasına rağmen aynı olmadığını tekrar görürüz.

Lowe'un belirttiği gibi, kanıt birçok açıdan problemliliği gibi görünür. İlk olarak, sadece temel prensibi (yani soyun zorunluluğunu) reddetmeyerek P2A'nın P2B'den P'ye daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, Lowe, soyun (kaynağın) P2A ve P2B arasındaki ayırt edici farklılık olarak kabul etmenin, farklı uzay yerlerinde var olanlar gibi diğer ayırt edici özellikleri görmezden geldiğini ve bu tür "ilişkisel" (*relational*) özelliklerin neden tanımlamada ikincil bir statüye sahip olması gerektiğinin açık olmadığını yazar. Galiba Lowe'un kastı, eğer farklı konumu hariç P2A, P'ye tam olarak benziyorsa ve farklı kaynağı hariç olması kaydıyla P2B de P ile tamamen benzer ve aynı yerde bulunursa, o halde kaynağın konuma göre öncelikli olduğunu varsaymanın keyfi görünmesidir.⁴³ Tabii ki, P2A her açıdan P ile tamamen aynı olsaydı, yani hem asli (*intrinsic*) hem de ilişkisel özelliklerde, P ile aynı olurdu. Aslında, Lowe'dan daha ileri gidebiliriz ve bu seçime dayalı argümanın yanıltıcı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü P2A veya P2B'yi seçerken, aslında P'ye daha benzer olanı seçtiğimizi söyleyebiliriz ve daha benzer olmanın, aynı olmak manasına gelmeyeceği hatıra getirilirse, örneğin hem P2A hem de P2B, P'den farklı konumlarda olabilir.

Ayrıca, argüman bir mahiyetsel özelliğin kanıtı gibi görünmez; herhangi bir özellik için geçerli bir şekilde kullanılır. Olduğu haliyle argüman, temelde bir kanıttan ziyade bir sezginin açıklaması gibi görünür. Dolayısıyla, daha gösterişli ve netleştirici bir biçimde de olsa Lowe'un argümanı öncelikle sezgiye yönelik bir gözlem olması açısından Kripke'ninkini takip eder.

Sezgilerin doğruluğunun iyi bir ölçüsü olmayabileceği yönünde itirazlar yapılabilir. Bu, varsayımsal senaryolar hakkındaki sezgilerin büyük ölçüde soruların nasıl ifade edildiğine bağlı olabileceğini belirten Arif Ahmed tarafından gösterilir. Böylece, II. Elizabeth'in "tam o kadın" olup olmayacağı sorulursa, farklı ebeveynlere doğmuş olsaydı, cevabımız "hayır" olurdu. Fakat II. Elizabeth'in hiç farklı ebeveyni olup olmayacağını sorarsak, cevap "evet" olurdu. Benzer şekilde, farklı bir kültürde yetiştirilirse "tam aynı kişi" olup olmadığı sorulduğunda, cevap "hayır" olur. Sorun şu ki, Kripke bu son ihtimali reddetmek istemeyecekti; kültürleri değişse bile bir kişinin esasen aynı olduğunu söylemek isterdi.⁴⁴ Ahmed'in bu iddia edilen sezgisel ayrımı neye dayandığı belirsizdir, ancak sorulardaki farklı vurgular yanıtlarımızı etkileyebileceği ve farklı cevaplara yol açabileceği için daha katı kriterleri kullanabileceğimiz anlamına gelir. Sanki Ahmed, tarihsel özellikleri ikinci soru türüne değil birinci soru türüne dahil etmemizi istiyor. Ancak, bu böyleyse, sezgisel olarak yanıtlarımızı farklı değerlendirme kriterlerine göre değiştirmemizde bir sorun görünmüyor.

Arif Ahmed, daha ciddi görünen ikinci bir itirazda bulunur. Çelişkili sezgilere atıfta bulunarak, Kripke'nin kişinin farklı ebeveynleri olamayacağına dair inancına meydan

⁴³ Lowe, *Survey*, 105-106.

⁴⁴ Arif Ahmed, *Saul Kripke* (London: Continuum, 2007), 46.

okur. Ahmed, pişmanlığın ve suçluluğun genellikle mevcut olandan farklı bir ebeveyne sahip olunabileceğine dair sezgisel bir inancı içerdiğini iddia eder. Mesela, bir köylünün oğlu Westminster Dükü'nün oğlu olmadığından üzüntü duyabilir. Modal ve pratik sezgiler arasındaki bu çelişki, kişinin alternatif ebeveyni olabileceğine dair bir inancını yansıtır. Dolayısıyla Ahmed, Kripke'nin bu sezgisel inancı yorumlamasını ve soyun zorunluluğu konusundaki argümanını ya keyfi olduğu yahut kanıtlanması gerektiği iddiasına dayanarak serdedir.⁴⁵ Ancak Kripke'nin kendi açıklamasının herkesi ikna edeceğini iddia etmediğine dikkat edilmelidir ve ayrıca sezgilerimizi her iki vakada test etmenin bir yolu olabilir. Her hâlükârda, burada tafsilatlı bir değerlendirme usulü sunmadığımız için, argümanın sonuçsuz olduğunu kabul etmeliyiz.⁴⁶

Argümanın teolojik versiyonunun daha cazip olduğu anlaşılır, çünkü yukarıda belirtilen bazı sorunlardan kaçınır ve G2A'nın G2B'den farklı olduğu ve G2B'nin G olarak tanımlanamayacağı fikrini sezgisel olarak gösterir. Bu durum böyledir, çünkü ilk olarak, Lowe'un konum veya diğer ilişkisel özelliklerle ilgili endişesi, nesnelere içsel özelliklerden başka bir şeyle ayırt etme imkânı elde etmek için uygulanamaz. İkinci olarak, Ahmed'in iddiaları da alakasız görünmeye başlar, çünkü G'nin bir ataya sahip olup olamayacağını veya "tam aynı Tanrı" olup olmadığını sormamız fark etmez; her iki durumda da cevap "hayır" olur. Kültürle ilgili bir soru da Tanrı için uygun değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın hiçbir kökene sahip olmadığı sonucuna varıyoruz. G'nin farklı bir kaynağı olup olmayacağını veya "o aynı Tanrı" olup olmayacağını sorsak da her iki durumda da cevap hayır olurken, kültürle ilgili soru da tanrısallık için uygun değildir. Böylece, atası olmamasının Tanrı'nın zorunlu bir özelliği olduğu sonucuna varırız.

Ancak bu argümanın yararlı olmayacağını anlaşılmamasının bir sebebi, mevzunun kendisidir. Daha önce de belirtildiği gibi, herhangi bir özellik bu şekilde test edilebilir ve bazı özellikler felsefi temellerle beraber, dogmatik veya doktrinel temeller üzerinden Tanrı için asli ve zorunlu olarak alınır; mesela atasızlık bu özelliklerden biridir. Bu şekilde değerlendirilecek (doktrine göre) olan zaten zorunlu *görülme* bir özellik ise, büyük ihtimalle mesele farklı şekilde sonuçlandırılacaktır.⁴⁷ Açıklamak gerekirse, argümanımızı doktrin olarak Tanrı için zorunlu kabul edilmeyen bir özellik veya sığara odaklanırsak, argüman bunun zorunlu olduğunu inkar etmemize sebep olacaktır. Ancak diğer yandan, eğer doktrin olarak değil de felsefi olarak (örneğin mutlak kudret gibi) Tanrı'ya ait bir özellik seçecek olsaydık, o zaman dogmatik ve felsefi temeller arasında ayırım yapmadan, argüman bu özelliği de zorunlu bir özellik olarak gösterirdi. Bu bağlamda, test edilen şey, özelliğin zorunluluğu değil, önyargılarımızdır.⁴⁸ Galiba yukarıda zikrettiğimiz "varsayılan iddiayı ispatlanmış gibi kabul ederek çıkarımlarda bulunma" problemi, argümanın teolojik versiyonunda da mevcuttur. Dolayısıyla, mahiyetçi (yani özcü) bir argümanın

⁴⁵ Ahmed, *Saul Kripke*, 46-47.

⁴⁶ Ahmed'in eleştirisiyle örtüşen argümanın bir başka dikkat çekici eleştirisi için bk. Crispin Wright, "The Conceivability of Naturalism", *Conceivability and Possibility*, ed. Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (Oxford: Clarendon Press, 2002), 435-436. Kripke'nin ele almadığı karşı-olgusal kanıtlara dayanarak, bu eleştiriye göre, kişi şayet farklı bir anne babadan dünyaya gelmiş olsaydı, o kişinin yine de aynı kişi olduğunu iddia etmemiz mümkündür.

⁴⁷ Burada, birçok dinde, atasızlığın tanrısallığın bir şartı olmadığını hatırlamalıyız.

⁴⁸ Benzer bir mantığı izlediği için aynı problem maddi yapı zorunluluğuna yönelik argüman için de olacaktır. Ahmed'deki eleştirilere bk. Ahmed, *Saul Kripke*, 51-53.

başarılı olması için bu varsayılan asli özelliklerden başka özellikler kullanan bir argümana ihtiyacımız var.

3.2. Kimliğin Zorunluluğu

Şüpheli sezgilere veya doktrinel önyargılara bağlı olmayan özellikleri arayan bir argümana geçelim. Kendi kimliğinin ve farklılığın zorunluluğuna yönelik argüman bunu yapıyor gibi görünüyor. Bu argüman, aşağıda açıklayacağımız gibi, mantık açısından Kripke'nin en güçlü argümanlarından biri olarak değerlendirilebilir. Doğru ise, katı imleyici içeren kimlik ve farklılık ifadesi zorunlu olarak doğrudur. Burada Kripke'nin not edilmesi gereken üç iddiası var. Evvela, s ve t nesnelere özdeşse, o zaman bu nesnelere birbirinden farklı olamazlar. İkincisi, s ve t farklıysa, o zaman özdeş olamazlar. İlk iddianın anlamı, mahiyete ait (veya özsel) bir özelliğin s ve t nesnelere (veya nesnesine) atfedilmesidir. Bu atfetme, s ve t'nin nasıl adlandırıldığına veya betimlendiğine bakılmaksızın geçerlidir. Bir örnek kullanalım: Yahya Kemal ile Ahmet Ağah zorunlu olarak aynı kişi ise, "Sessiz Gemi" şairi ile "Akıncılar" şairi de aynı ise, bunlar zorunlu olarak aynı kişidir.⁴⁹

Leibniz Kanunu'nun $-(x)(y) (x = y \supset \square x = y)$, yani iki nesne özdeşse hep aynı nitelikleri paylaşıyorlar demektir yanında Kripke " $(x) \square(x=x)$ "e (herhangi bir nesne, x, için, x'in kendisiyle özdeş olduğu zorunlu olarak doğrudur- atıfta bulunarak, *Naming and Necessity*'nin önsözünde, ikinci iddianın zorunluluğunun kendisi için zaten sezgisel olarak açık olduğunu ve model teorisinin bu kanaati ancak daha kesin hâle getirdiğini belirtir. "Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği" (*Indiscernability of Identicals*) olarak da bilinen Leibniz Kanunu, iki nesnenin özdeş olduğunda, her açıdan aynı olması gerektiği fikrini vurgulayarak, hüviyetin (özdeşliğin) zorunluluğunu tasdik eder. Kanun herhangi bir nesne olan x ve y için, $x = y$ ise, o zaman x ve y'nin tamamen aynı özelliklere sahip olduğunu söyler. Yani, $(x)(y) ((x = y \& fx) \supset fy)$ 'de her f'nin ikamesinin doğruluğunu ifade eder.⁵⁰ Bu kanun " $(x)(y) (x = y \supset (x = y))$ " olarak belirtilir; burada " \supset " koşullu önermeyi (*material implication*) temsil eder. Herhangi bir x ve y nesnesi için, x ancak ve ancak x, y ile özdeşse y'ye eşittir.⁵¹

Kripke ayrıca $s = t$ ise zorunlu olarak: s varsa, o zaman $s = t$ olduğunu iddia eder. Bu ifade, s ve t (" s " ve " t ")e atıfta bulunan (*referring*) terimlerin katı imleyici olması şartıyla doğrudur. Ayrıca burada s ve t nesnelere hakkında bahsetmediğimizi not etmeliyiz, daha ziyade " $s = t$ " ifadesinin mutlaka doğru olduğunu öneriyoruz, çünkü bu analizin merkezinde iki farklı isim olduğunu unutmamalıyız ve bu sebeple ifadenin doğruluğu her iki terime de bağlıdır. Böylece, "Sessiz Gemi"nin şairi "Akıncılar"ı yazmışsa bile, birincinin şairinin zorunlu olarak ikincisinin de şairi olması gerektiği doğru değildir.

Kripke, "Yahya Kemal = Ahmet Ağah" gibi sıradan özdeşlik ifadelerinin (*ordinary identity statements*) zorunlu olarak doğruluk değerine sahip olduğunu göstermeyi amaçlar.

⁴⁹ Kripke, *Naming and Necessity*, 3.

⁵⁰ Kripke, *Naming and Necessity*, 3 dip. 4.

⁵¹ Kripke, herhangi bir nesne çiftinin bu prensibe karşı örnek olup olmayacağını sorar, ki bu birinin diğeriyle özdeş olduğu ancak ikisi simetrik olarak özdeş olmayan çift nesne aramak manasına gelir. Kripke böyle bir karşı örneğin imkânsız olduğu sonucuna varır. Zira x ve y farklıysa, o zaman mukaddem $(x = y)$ yanlıştır ve x, y ile aynıysa $(x = y)$, tâli $(x = y)$ doğrudur. Bu iki durumun hiçbirisinde mezkur çiftler karşı örnekler değildir. Bk. Kripke, *Naming and Necessity*, 3.

Birinin Yahya Kemal'i tanıyıp, Ahmet Agah'ı bilmediğini hayal edebiliriz; daha sonra bir makale okuyarak Yahya Kemal'in gerçek adının "Ahmet Agah" olarak doğduğunu ve "Yahya Kemal" in sadece bir müstear isim olduğunu öğrenir. Bununla ilgili olarak Arif Ahmed, argümanının kıyasa dayalı bir formunu verir. Argümanı basitleştirirsek:⁵² "s" her zaman aynı şeyi ifade ederse ve "t", atıfta bulunduğu şeyin içinde mevcut olduğu tüm mümkün dünyalarda aynı şeye işaret ederse, "s"nin d'deki "t" ile aynı olduğunu varsayarsak, s varsa, t ile aynı olduğu zorunlu olarak doğrudur. Dolayısıyla "Yahya Kemal" kamilen katı (*perfectly rigid*) ise ve "Ahmet Agah" sadece var olan bir şeye atıfta bulunabilirse, Yahya Kemal varsa, mutlaka Ahmet Agah da vardır.

Peki bu argüman teoloji için ne ifade eder? Aynı argümanı uygulayalım. "Allah" terimi, tüm mümkün dünyalarda aynı varlığa gönderme yapar. Buna karşılık, "Tanrı" terimi de bulunduğu her mümkün dünyada aynı varlığa gönderme yapar. Lafzatullah'ın (yani "Allah" isminin) manen "Tanrı" ile aynı olduğunu ve Allah'ın d'de var olduğunu varsayarsak, "Allah" terimi gerçekten Tanrı olan varlığa gönderme yapar. Böylece lafzatullah, gerçekte Tanrı olan varlığa işaret eder. Bu durumda, "Allah = Tanrı" ifadesinin d'de geçerli olduğunu söylemek doğru olur. Sonuç olarak, "Eğer Allah varsa Allah Tanrıdır" ifadesi d'de doğrudur. Dolayısıyla eğer Allah varsa, O zorunlu olarak her mümkün dünyada Tanrıdır, zira d sadece iddianın keyfi bir konumlandırmasıdır. Kısacası, eğer Allah Tanrı ile aynıysa ve Allah varsa, O zorunlu olarak Tanrıdır.

Görüldüğü gibi, bu delil, bu türden delillerin Allah ile O'nun Tanrı olarak tanımlanması arasındaki zorunlu bağlantıyı ortaya koyduğunu gösterir. Böylece aposteriori bir iddia olan $G = X$ iddiasının zorunlu olarak doğru olduğunu gösterir ve tüm aposteriori doğruların şartlı, sadece analitik doğruların apriori (ve zorunlu) olduğu geleneksel inancını sarsar. Burada, sonucun formel olarak mühim olmasına karşın, muhteva açısından bilgilendirici olmadığı -bize Tanrı'nın ne olduğunu söylemediği- şeklinde itiraz edilebilir. Ama bu bizim temel amacımızın yanlış anlaşıldığı manasına gelmektedir.⁵³ Bu argüman sadece zorunlu özelliklerin varlığını kanıtlamak için kullanılır ve eğer bu kanıtlanırsa, ilahi mahiyet fikrini felsefi açıdan delillendirmek için bir temelimiz vardır.

3.3. Tabii Tür Özelliklerinin Zorunluluğu

Mahiyete ait özelliklerin -eğer bunlar varsa- objektif olması gerektiğini göstermek için Kripke, nesnelerin fenomenal özelliklerinin apriori olmadığını kanıtlamak için argümanlar sunar.⁵⁴ Çünkü eğer fenomenal özelliklerin sadece subjektif olduğu ve apriori olmadığı doğruysa, o zaman bunlar mahiyetsel (özel) olamazlar. Kripke bunu üç şekilde ifade eder. İlk olarak, altın gibi bir tabii türün algılanabilecek özelliklerinin aslında onun kimliğini belirlemediğini savunur. Yani, altın farklı bir görünüşe sahip olsaydı bile, bu altının gerçekliğini yalanlamazdı. Aksine, altın rengi hakkında yenilenen algıyı açıklayan

⁵² Ahmed, *Saul Kripke*, 56-58.

⁵³ Kripke, bazı metafizik ve mantiki mülahazalara atıfta bulunarak, bir nesnenin kendi kendisiyle özdeş olması ilişkisinin ne kadar mühim olduğunu açıklar. Bk. Kripke, *Naming and Necessity*, 107-108; *Reference and Existence*, 114-115.

⁵⁴ "Fenomenal özellikler" tabiri Ahmed'den (*Saul Kripke*) alınmıştır. Kripke, ilgili fikri temsil etmek için *manifest physical property* (zahir fiziksel özellik) (ör. Kripke, *Naming and Necessity*, 128-129), ve *surface characteristics* (yüzeysel özellikler) (ör. Kripke *Reference and Existence*, Lecture II) gibi farklı ifadeler kullanır. Ancak Kripke *Naming and Necessity*'de *external phenomenon*'dan (dışsal görüngü) (*Naming and Necessity*, 129, 151) da bahseder.

ve aynı zamanda onun varlığını doğrulayan bir kabullenme olması muhtemeldir. İkinci olarak, Kripke, bir nesnenin, bir tabii kategoriye ait olmadan o kategoriye ait tüm gözlemlenebilir özelliklere sahip olabileceğini savunur. Örnek olarak “aptalın altını” (*fool's gold*) olan demir piritini verir. Gerçek altının ağırlığı, işlenebilirliği ve rengine sahiptir, ancak altın değildir. Bu örnek, bazı şeylerin bir kategoriye ait görünse de aslında olmadığını gösterir.⁵⁵ Örneği özellikle etkili kılan, altına kimyasal kimliği sebebiyle değer vermemizdir; altın gibi görünen bir maddeye altın bedeli ödenmez. Dolayısıyla, madenlerden altın yerine aptalın altını çıktığı ortaya çıkarsa, onu gerçek altın saymayız.

Kripke en sonunda, tabii bir türün bir örneğinin, genel olarak kabul edilen özelliklerinden herhangi birine sahip olup olmadığını apriori olarak bilmenin imkânsız olduğunu savunur. Bunu göstermek için Kaplanlar örneğini kullanır: Bir nesne, dört ayaklı, sarımsı kahverengi ve etobur gibi tüm klasik kaplan özelliklerine sahip olup aslında kaplan olmayabileceği gibi, kaplanlar bir yanılısına sebebiyle standart kimlik özelliklerinden hiçbirine sahip olmayıp yine o tabii türe ait olabilir.⁵⁶ Bu argüman, bir açıdan birincisinden daha güçlüdür çünkü basitçe tüm özelliklerin eksik olabileceğini göstermek için belirli bir özelliğin bulunmamasını söylemenin ötesine geçip, tüm ilgili özelliklerin eksik olabileceğini gösterir. Dahası, argüman altın, ışık ve su gibi diğer bilimsel alanlardaki başka nesnelere de eşit derecede uygulanabilir.⁵⁷ Bunların her biri, kendilerinde apriori olarak bulunmayan fenomenal niteliklere sahiptir.

Peki altını ve suyu tanımlayabilmemiz için altın veya sudan geriye kalan özellikler nelerdir? Kripke, herhangi bir varlığın nesnel olarak doğru tanımlanmasının onun bilimsel kimliğine bağlı olduğunu söyler. Örneğin, altın, atom sayısı 79 ile temsil edilen element olarak doğru bir şekilde tanımlanır. Kripke, bunun metafizik sonuçları olduğunu söylemek ister, bu da bir nesnenin gerçek yapısı ne olursa olsun, o yapının, nesnenin metafizik olarak zorunlu yapısı olmasıdır. Bunun sebebi, altının d'de atom sayısının 79 olmaması durumunda, zaten altın değildir; dolayısıyla bu özelliğin zorunlu olduğu kabul edilir. Öte yandan altın gerçekten d'de 79 atom numarasına sahiptir, böylelikle altının 79 numarasına sahip olmayan bir madde olması aklen imkânsız hâle gelir.⁵⁸ Tüm mümkün dünyalarda da durum böyle olduğu kanıtlanmıştır.

Kripke'ye göre bunu çürütebilecek bir örnek yoktur. Isı örneğini göz önünde bulundurarak, ısının moleküler hareket dışında bir şey olarak görüldüğü herhangi bir durumda, bunun yalnızca duyu organları bizimkilerden farklı olan ve başka bir şeye duyarlı olan fakat ısıyı bizim deneyimlediğimiz gibi deneyimleyen canlıların düşünülmesi nedeniyle olduğunu belirtir. Bu, ısının yalnızca moleküler harekete atfedilebileceğini mi gösteriyor? Açıkça görülüyor ki Kripke, ısı hissinin nedeninin moleküler hareketten başka hiçbir şey olamayacağını iddia etmek istemez. Bu aposteriori bir olasılıktır. Esasen, eğer ısıyı belirli bir olay olarak tanımlarsak, bu olayın tüm mümkün dünyalar arasında gönderge olarak kalacağını söyler.⁵⁹ Arif Ahmed bu noktada itiraz ederek, ısıyı örneğin moleküler hareket olarak veya ısı gibi hissettiren başka bir şey olarak yargılama

⁵⁵ Kripke, *Naming and Necessity*, 119; *Reference and Existence*, 44-45.

⁵⁶ Kripke, *Naming and Necessity*, 121; *Reference and Existence*, 43-50.

⁵⁷ Kripke, *Naming and Necessity*, 116.

⁵⁸ Kripke, *Naming and Necessity*, 124-125.

⁵⁹ Kripke, *Naming and Necessity*, 131-132.

eyleminin genellikle keyfi olduğunu belirtir.⁶⁰ Ancak bu itiraz zayıf görünmektedir, çünkü Kripke'nin argümanı, tanımlama kurulduktan sonra, ısının sadece moleküler hareketi göstermesi gerektiğini ileri sürer.

Ahmed'in bir başka eleştirisi, ısıyı moleküler hareketten ziyade elektromanyetik radyasyon olarak görme olasılığıdır.⁶¹ Sezgisel olarak, ısı elektromanyetik radyasyon olsaydı daha hızlı yayılabileceği söylenebilirdi. Ancak Ahmed'in Kripke'yi tam olarak doğru anladığı tartışmalıdır. Kripke'nin argümanını anlamının farklı yolları mümkün olsa da⁶² onun kastettiği şey moleküler hareket olduğu sürece -bilimsel olarak bakıldığında- eğer bu hareket bir sınıflandırmaya tabi tutulacaksa, duyuşal etkilerine bakılmaksızın onun ısı olarak sınıflandırılması gerekir. Bu sebeple, ısı terimi ancak bilimsel olarak henüz incelenmemiş belirli bir fenomen türünü araştırmaya işaret ettiği sürece katıdır. Isı, bir nesnel varlığı belirlediğinde, sadece fenomenal niteliklere atıfta bulunurken katı imleyici olarak görülmelidir.

Dolayısıyla, yüzeysel nitelikler, nominal yargılarımızın temelidir ve bu, ısı gibi bir gönderge terimiyle sonuçlanır. Gerçek fiziksel süreçleri tespit etmek ise sonraki bir adımdır. İnsanlar genellikle bir nesneyi, bilimsel doğasını düşünmeden önce fenomenal niteliklerine dayanarak adlandırır. Eğer "ısı" teriminin fenomenal özellikleri ifade ettiği ama moleküler hareket olmadığı keşfedilseydi, önceki yargılarımızın yanlış olduğu sonucuna varırdık. Tabii bazen bilimsel konularda (örneğin görünmez nesnelere ilgili) bazen birden fazla cevap doğru cevabı olabilir, bu durumda da hangisinin tercih edilmesi gerektiği hakkında spekülasyonlar doğurur. Ancak bu, bilimin yalnız öznel olduğu anlamına gelmez; aksine, kanıtların yetersizliğine veya teorilerin dayandığı prensiplerin tartışmalı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, bilim (bazen spekülatif olsa da) nesnel sonuçlar verdiği için, insan ısının başka bir şey olduğunu hayal edebilse bile, bu aslında imkânsız hayal etmeye benzer.⁶³ Ancak "ısı"nın sadece olağan fenomenal niteliklerin adı olduğunu varsayalım. Bu bizi, onun altında yatan tabiatı için bir isim gerektirme durumunda bırakacaktır. Daha spesifik olarak, bu referansı düzeltmek için bir isme ihtiyacımız var ve bu isim ne olursa olsun, zorunlu olarak uygulanmalıdır.⁶⁴

Bununla birlikte, bilimsel açıklamanın (yukarıda belirtildiği gibi) Kripke'nin kimliğin temeli olamayacağını söylediği bazı öznel yönlerin keyfiliklerinden de muzdarip olup olmayacağı merak konusudur. Kripke, doğa bilimlerinde sezgisel temellere dayanan tür kimliğinin odağı olarak teorinin sınırlarını çizmeye istekli gibi görünür. Hesperus ve Phosphorus örneğiyle, bu iki yıldızın zorunlu olarak aynı olduğu sonucuna varıldığı gibi, ısıyı gözlemlerimiz doğruysa zorunlu olarak moleküler hareket olarak görebiliriz. Ancak, bu tür bilgiler tecrübi olduğu için şüpheye açıktır ve *epistemik* kesinlikten yoksundur. Özellikle, bir varlığın nesnel tabiatından emin olamazsak, onu mümkün dünyalar arasında referans olarak kullanmamızda da belirsizlikler olacaktır. Yine de bu, temel referansın

⁶⁰ Ahmed, *Saul Kripke*, 69.

⁶¹ Ahmed, *Saul Kripke*, 69.

⁶² Bk. Keith S. Donnellan, "Kripke and Putnam on Natural Kind Terms", ed. Carl Ginet ve Sydney Shoemaker, *Knowledge and Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 84-104; Robert Hanna, "A Kantian Critique of Scientific Essentialism", *Philosophy and Phenomenological Research* 58/3 (1998), 497-528.

⁶³ Aksi takdirde, nesnel-öznel ayrımlı bir kenara bırakılarak, zorunlu herhangi bir çelişki olmadan bir varlığın fenomenal veya altında yatan nitelikleri ayrıcalıklı olarak seçilebilir (Ahmed, *Saul Kripke*, 63).

⁶⁴ Kripke, *Naming and Necessity*, 133.

rolünü etkilemez, çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi söz konusu varlığın tabiatı ne olursa olsun, temel referans olarak rol oynayacaktır. Bu sebeple, Kripke'nin teorisi en temelde bu "biçimsel" seviyede işler; burada niteliksel veya müspet iddialar, ancak bilim onların varlığın temel kimliğini temsil ettiğini kanıtladığında mahiyetsel hâle gelir.

Bunun Tanrı hakkındaki kavrayışımız için ne anlama gelebileceğini görebiliriz. Bir Tanrı *bilimi* olarak, tabiat bilimleriyle karşılaştırılabilir ilim dalları teoloji ve felsefe, özellikle metafizik ve din felsefesidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın sıfatlarını (yani özelliklerini) göstermek için bu bilimlerden örnekler almalıyız. Bazı ilahi niteliklerin nesnel olarak elde edildiğini göstermek için bunların teoloji veya felsefe yoluyla keşfedildiğini varsayarsak, bu niteliklerin apriori olarak işlerlik göstereceğini iddia edebiliriz. Yani, akli ve tecrübi araştırmayla keşfedilecek bu niteliklerin hususi olarak ne olduğu önemli değildir; asıl mühim olan, bu şekilde keşfedilebilecek bazı niteliklerin var olmasıdır.⁶⁵ Bu meseleyi daha da açmak için Kripke'nin faydalı örneklerinden birini kullanabiliriz. Suyun bizzat H₂O olduğunu varsaymamıza gerek yoktur; bunun yerine suyun sadece *objektif olarak* belirli bir kimya yapısına, x, sahip olduğu varsayımı üzerinde durabiliriz. Yani, başka bir mümkün dünyada suyun yüzeysel özelliklerinin hepsine -oda sıcaklığında sıvı olma, şeffaflık, hafif yapışkanlık, yüz derecede buharlaşma, donduğunda genişleme gibi- sahip olan, fakat x yapısına sahip olmayan bir madde varsa, bu madde su olarak tanımlanmaz, kendi kimyasal bileşimine göre tanımlanır. Eğer suyun objektif bileşimi H₂O değilse, argüman suyun ne olduğuna göre yürütülür. Benzer şekilde, teolojik bağlamda Tanrı'nın var olduğunu kabul edersek, O'nun bazı belirli özelliklere -bu özellikler ne olursa olsun- objektif olarak sahip olduğunu kabul ederiz. Bu açıklamayı, Kripke'nin teorisinin söz konusu yönünü teoloji alanına taşımamızdan doğabilecek endişeleri gidermek ve kaba itirazlardan kaçacak kurtulmak için sunuyoruz.

Kur'ân, Tanrı'nın sıfatlarını öğrenmek için İslam'ın birincil kaynağıdır. Kur'ân'da "el-Esmâu'l-Hüsna" bulunmaktadır. Örneğin, "el-Bâri" Tanrı'ya yaratma fiilini ve "er-Rahîm" merhamet sıfatını atfetmektedir. Eğer Tanrı'nın fenomenal niteliklerinin kutsal metinlerde yazılanlar olduğu söylenebilirse,⁶⁶ bunlardan bazıları kudret ve ilim gibi kavramsal olarak basit niteliklerdir. Ancak görme, işitme, öfke ve merhamet gibi sıfatlar daha tartışmalıdır; ve örneğin el ve yüz gibi sıfatlar daha da tartışmalıdır. Bunlardan hangisinin Tanrı'nın nesnel hüviyetini oluşturduğuna karar vermek felsefeye ve/veya kelim ilmine düşmektedir. Geleneksel olarak, şu sıfatların Allah için isabetli olduğu düşünülmektedir: Vücûd; Kıdem; Bekâ; Vahdaniyyet; Muhalefetün-lilhavadis; Kıyâm bi-

⁶⁵ Tıpkı felsefenin birçok meselede ampirik kanıtlara dayanması gibi, tabii teoloji ve vahye dayalı teolojinin de ampirik kanıtlara dayandığını unutmamak gerekir. Ayrıca burada teolojinin veya felsefenin hangisi Tanrı'yı daha iyi kavradığını tartışmamız gereksizdir; bunlardan en az birinin bilime kıyasla "nesnel" sonuçlara ulaşabildiğini varsaymamız gerekir. Her halükarda ispat yükü, bu alanların en azından bilim kadar nesnel olmadığını iddia edecek kişi üzerindedir. Bk. Julian Reiss - Jan Sprenger, "Scientific Objectivity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2020). Din ve bilim arasındaki epistemik benzerliklere dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1990).

⁶⁶ Fenomenal özelliklerle kutsal metinde Tanrı'ya atfedilen herhangi bir sıfatı kastediyoruz. Böylece bunlar zorunlu, şartlı veya mecazi olabilir.

nefsihi; Kudret; İrade; İlim; Hayat; Sem; Basar; Kelam.⁶⁷ Bu listeye Tanrı'nın hikmetini ekleyelim ve meseleyi basit tutmak için Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak, Alim-i Mutlak ve Hakim sıfatlarına odaklanalım. Buna "temel akidemiz" diyebiliriz.⁶⁸

İlahi sıfat listesinin spekülasyonlara (ve anlaşmazlıklara) açık olduğu göz önüne alındığında, buradaki örnekler Kripke'nin tabii türler için verdiği şeylerden sezgisel olarak daha az ikna edici olabilir. Ancak, temel inancı kabul edersek, sonuç kesin olmalıdır. Dolayısıyla, örneğin, mümkün bir dünyada Tanrı hiçbir şey yaratmamış olsaydı, onun Tanrı olmadığı sonucuna varmazdık. Aynı şekilde, başka bir mümkün dünyada, Tanrı'nın kendisine el ve yüz atfetmediğini görsek bile, bu varlığın Tanrı olduğunu inkâr etmezdik, çünkü bunlar O'nun nesnel değil, fenomenal özellikleridir. Buna karşılık, merhametli, bilge ve her şeyi bilen ama her şeye gücü yetmeyen bir varlık bulursak, bu varlığın Tanrı olduğu sonucuna varır mıydık? Kişi tereddüde düşebilir ancak Tanrı'nın temel niteliklerinin tasdiki, bunun Tanrı olduğunun inkarını zorunlu kılar.⁶⁹ Böylelikle, bu örnekler, fenomenal özelliklerin objektif olmadığını kabul ettiğimizde kaçınılmaz olan neticeyi netleştirmeyi amaçlar.

İlahi özellikler kutsal kitaplarda karşımıza çıkmaktadır veya Mâtürîdî örneğinde olduğu gibi akli spekülasyon yoluyla elde edilir.⁷⁰ Bu temel özellikler üzerinden de yukarıdaki gibi bir Kripkeci argüman verilebilir.

Sonuç

Bu makale, Kripke'nin metafizik teorisinin teoloji alanına nasıl uygulanabileceğini incelemiştir. Kripke'nin çalışması, temel niteliklerin objektif varlığını açıklamak için çeşitli argümanlar sunar. Mümkün dünyalar semantiği, mantık ve felsefe açısından önemlidir çünkü modal iddiaları ifade edebilecek bir dil sağlar. Kripke, mahiyet kavramını açıklığa kavuşturmak ve nesnelere atıfta bulunmanın bir yolu olarak kısa-kesin tasvirlerinin eksikliklerini göstermek için bu semantiği kullanır. Böylece, modal operatörlerin mantıktaki rolünü ve metafizik için yeni bir yol geliştirmenin olanaklarını ortaya koyar. Bu metafizik, nesnelere dair varlık iddialarını merkezine almaz, aksine mahiyetlerin gerçekliğini savunan bir yaklaşımı benimser.

Bu makalede, Kripke'nin teolojiye uygulanabilir olduğunu düşündüğümüz üç argümanı incelenmiştir: soyun zorunluluğu, kimliğin zorunluluğu ve tabii türlerin zorunluluğu. İlk argüman, teolojik bağlamda uygulanması zor bir argümandır; malum dört dünya argümanı çerçevesinde dahi başarısız görünmektedir. Ancak, kimliğin zorunluluğunu savunan argüman güçlü bir iddia sunar: Tanrı varsa, Tanrı'nın kendisiyle aynı olduğunu kanıtlar. Her ne kadar bu argüman Tanrı'nın mahiyeti hakkında fazla bilgi vermese de Tanrı'nın kendisiyle özdeş olduğunu gösterir. Kripke'nin tespitleri doğruysa, bu kimlik Tanrı'nın özünün bir parçasıdır. Tabii türler argümanı da Tanrı'nın fenomenal ve temel nitelikleri

⁶⁷ İlahi sıfatlar burada on üç olarak sayılırsa da yaygın bir görüş bunların sonsuz olduğudur. Bu görüş, Tanrı'yı sınırlamaktan kaçınma amacını taşır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/221.

⁶⁸ Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 123-124, 163.

⁶⁹ Burada Plantinga'nın Platoncu bir çerçevede, Tanrı'nın mahiyeti temsil eden bir tabiata (*nature*) sahip olduğu fikrini savunmak için zorunlu sıfatlara dair bunun gibi gözlemler kullandığını not edelim. Plantinga, *Does God have a Nature?*, özellikle, 8, 61-62, 77.

⁷⁰ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72 vd; Calvin, *Institutes*, 1/13.1. Ayrıca bk. Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 11-35.

arasında ayırım yapmamız gerektiğini savunur. Bu bağlamda, temel sıfatlar her mümkün dünyada Tanrı hakkında doğru olanlardır ve Kripke metafiziği bu ayrımı nasıl yapabileceğimizi açıklar. Ancak bu temel sıfatlar teoloji veya felsefe tarafından belirlenir.

Böylece Tanrı'nın söz konusu argümanların öznesi olduğu bir sistemde, Kripke'nin sunduğu argümanlar Tanrı için de modal sonuçlara götürmektedirler. Bu sebeple, eğer argümanlar tabii nesnelere için başarılıysa, teoloji için de başarılı olmaktadır. Dolayısıyla, Kripke'nin referans teorisinin ve zorunlu özelliklere dair argümanlarının teolojide -ve böylelikle metafiziksel bir varlık için- tutarlı bir şekilde kullanılabilmesi açığa çıkmaktadır.

Kripke'nin ana argümanları genellikle fiziksel nesnelere üzerine kuruludur. Ancak, teolojik bir bağlamda, fiziksel nesnelere gibi sınırlı olmayan metafizik nesnelere çalışıyoruz. Metafizik nesnelere duyular veya tabiat bilimleri aracılığıyla ortaya çıkmaz; bu tür varlıklar hakkında teoloji gibi alanlardan bilgi edinilir. Buna rağmen, Kripke'nin mahiyetlerin varlığına dair sunduğu argümanlar bu bağlamda geçerliliğini yitirmez. Aksine, bu argümanlardan en az ikisi, eğer Tanrı varsa ya da O'ndan bahsediyorsak (mantık açısından fark etmez), ilahi bir mahiyetin varlığını kanıtlar niteliktedir.

Kripke'nin teolojik bilgi birikimimize katkısı, zorunluluğu onaylamaya dair değerli bir yöntemdir ve bu, ilahi mahiyet fikrini doğrulamanın bir yolu olarak görülebilir. Nitekim teolojinin merkezinde yer alan mahiyet ve zorunluluk mefhumlarının felsefede ciddi anlamda tartışıldığı bir zamanda Kripke, her ikisini de anlamak ve bunları savunmak için sofistike bir yol sunmuştur.

Kaynakça | References

- Abrahamov, Binyamin. "The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology". *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.
- Ahmed, Arif. *Saul Kripke*. London: Continuum, 2007.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologiae: Volume 3 (1a, 12-13) Knowing and Naming God*. ed. Thomas Gilby. çev. Herbert McCabe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Bakkal, Erim. "Kripke'nin Kurgu Çözümlemesinde Ad ve Adımsı Arasındaki İlişki". *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2021), 36-53. <https://doi.org/10.5840/kilikya20218211>
- Barcan (Marcus), Ruth. C. "A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication". *Journal of Symbolic Logic* 11/1 (1946), 1-16. <https://doi.org/10.2307/2269159>
- Barcan (Marcus), Ruth C. "The Identity of Individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order". *Journal of Symbolic Logic* 12/1 (1947), 12-15. <https://doi.org/10.2307/2267171>
- Bizri, Nader. "Avicenna and Essentialism". *The Review of Metaphysics* 54/4 (2001), 753-778.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, genişletilmiş ikinci edisyon. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Çelebi, Vedat. "Kripke'de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar için İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması". *Beytulhikme* 7/2 (2017), 51-74.
- Ceylan, Yasin. "A Critical Approach to The Avicennian Distinction of Essence and Existence". *Islamic Studies* 32/3 (1993), 329-337
- Davies, Brian. "Aquinas On What God Is Not". *Revue Internationale de Philosophie* 52/204 (2), *Saint Thomas d'Aquin Aquinas* (1998), 207-225.
- Deveaux, Sherry. "The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza". *Synthese* 135/3 (2003), 329-338. <https://doi.org/10.1023/A:1023594617953>
- Derrida, Jacques. "Positions: Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta". *Positions*. çev. Alan Bass. 37-96. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Donnellan, K. "Kripke and Putnam on Natural Kind Terms". *Knowledge and Mind*. ed. Carl Ginet – Sydney Shoemaker. 84-104. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Farrell, Frank B. *How Theology Shaped Twentieth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108666817>
- Gülcan, Nur Yeliz. "Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu". *Felsefe Dünyası* 44/2 (2006), 168-182.
- Fitch, G. W. *Saul Kripke*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004. <https://doi.org/10.1515/9780773581821>
- Hanna, R. "A Kantian Critique of Scientific Essentialism". *Philosophy and Phenomenological Research* 58/3 (1998), 497-528. <https://doi.org/10.2307/2653754>
- Helm, Paul. *John Calvin's Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/0199255695.001.0001>
- Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590391.002.0002>
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Werner S. Pluhar. haz. Patricia W. Kitcher, Indianapolis: Hackett, 1987.
- Kerr, Gaven. *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Kindî, Ya'kûp b. İshak. *Kitâbül-Kindî ilâ l-Mu'taşim billah fî l-felsefeti'l-ûlâ'*. ed. Fu'âd el-Ahvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1948.
- Kok, Femke J. "What Can We Know About God? John Buridan And Marsilius of Inghen on The Intellect's Natural Capacity For Knowing God's Essence". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/1 (2010), 137-171.
<https://doi.org/10.2143/rtpm.77.1.2050375>
- Kripke, Saul. "Semantical Considerations on Modal Logic". *Acta Philosophica Fennica* 16 (1963), 83-94.
- Kripke, Saul. "Naming and Necessity". *Semantics of Natural Language*. ed. Donald Davidson – Gilbert Harman. 253-355. Dordrecht: D. Reidel, 1972.
- Kripke, Saul. "Speaker's Reference and Semantic Reference". *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), 259-261. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1977.tb00045.x>
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980. Türkçesi: *Adlandırma ve Zorunluluk*. çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kripke, Saul. "A Puzzle about Belief". *Philosophical Troubles: Collected Papers, Vol. 1*. ed. Saul Kripke. 125-161. Oxford: Oxford University Press, 2011.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199730155.003.0006>
- Kripke, Saul. *Reference and Existence: The John Locke Lectures*. Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928385.001.0001>
- Leftow, Brian. *God and Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Lowe, E. J. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Mann, William E. "Divine Simplicity". *Religious Studies* 18/4 (1982), 451-471.
<https://doi.org/10.1017/S0034412500014360>
- Marcus, Ruth Barcan. *Modalities: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbül-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 8. Cilt. ed. Halil İbrahim Kaçar – Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Miller, Richard W. "The Heart of Light: God as Mystery". *New Blackfriars* 92/1039 (2011), 358-376. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2010.01356.x>
- Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435.
<https://doi.org/10.2307/600568>
- Moravec, Matyáš. "Aquinas and Kripke on the Genealogy of Essential Properties". *Heythrop Journal* 59 (2021), 1025-1037. <https://doi.org/10.1111/heyj.13045>
- Murphy, Nancy. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1990.
- O'Grady, Jane. "Saul Kripke Obituary". *The Guardian* (2022),
<https://www.theguardian.com/world/2022/sep/21/saul-kripke-obituary>
- Özaykal, Kayhan. "Deconstruction of Ibn Sînâ's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent". *darulfunun ilahiyat* 29/1 (2018), 25-48.
<http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0104>

- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. John Dillon, çev. Stephen MacKenna. London: Penguin Books, 1991.
- Prior, Arthur N. *Time and Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
<https://doi.org/10.2307/2216989>
- Quine, W. V. "Notes on Existence and Necessity". *Journal of Philosophy* 40/5 (1943), 113-127.
<https://doi.org/10.2307/2017458>
- Quine, W. V. "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review* 60/1 (1951), 20-43.
<https://doi.org/10.2307/2181906>
- Quine, W. V. *Word and Object* Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 2013.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/9636.001.0001>
- Rahner, Karl. "Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God". *The Journal of Religion* 58, Supplement. *Celebrating the Medieval Heritage: A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure* (1978), 107-125.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*, 3. Cilt. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Reiss, Julian – Jan Sprenger. "Scientific Objectivity". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020), ed. Edward Zalta,
<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/scientific-objectivity>.
- Roberts, Sam. "Saul Kripke, Philosopher Who Found Truths in Semantics, Dies at 81." *The New York Times* (2022),
<https://www.nytimes.com/2022/09/21/education/learning/saul-kripke-dead.html>.
- Rogers, Katherin. "The Traditional Doctrine of Divine Simplicity". *Religious Studies* 32/2 (1996), 165-186. <https://doi.org/10.1017/S0034412500024215>
- Russell, Bertrand. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description". *Proceedings of the Aristotelian Society* 11/1 (1910), 108-128.
<https://doi.org/10.1093/aristotelian/11.1.108>
- Russell, Bertrand. "On Denoting". *Mind* 14/56 (1905), 479-493.
<https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>
- Saygılı, Serdar – Urtekin, Gülsima. "Saul Aaron Kripke Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 19 (2023), 6-17.
<https://doi.org/10.55256/temasa.1190999>
- Searle, J. R. "Proper Names". *Mind* 67/266 (1958), 166-173.
<https://doi.org/10.1093/mind/LXVII.266.166>
- Teftâzânî, Sa'uddin. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Dimeşk: Dârü'd-Dekkâk, 2022.
- Wolfson, Harry A. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam". *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 73-80.
<https://doi.org/10.2307/595847>
- Wolterstorff, Nicholas. "Divine Simplicity". *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion* (1991), 531-552. <https://doi.org/10.2307/2214108>
- Wright, Crispin. "The Conceivability of Naturalism". *Conceivability and Possibility*. ed. Tamar Szabo Gendler – John Hawthorne. 401-439. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Şer'u Men Kablenâ Hakkında Bir Değerlendirme

Hasan Kılıç

0000-0003-3250-6789

Diyaret İşleri Başkanlığı, Yahşihan İlçe Müftülüğü , Kırıkkale, Türkiye

ror.org/007x4cq57

bedayi1327@gmail.com

Öz

Hız. Peygamber'le birlikte nübüvvet zinciri tamamlanmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'da kıssalarda önceki peygamberlerden bahsedilmiş, bu halkanın geçmişine atıfta bulunulmuştur. Bu kapsamda önceki peygamberlere ait bazı hükümlere de yer verilmiştir. Bizzat Kur'ân'da -benzer açıklamalar sünnette de mevcuttur- bu hükümlerden bazılarının devam ettiği, bazılarının iptal edildiği bildirilmişken bir kısmında ise bu iki yönde bir açıklama söz konusu olmamıştır. İşte bu son kısmı fakihler araştırmış ve bunların dikkate alınıp alınmayacağı hakkında fikir yürütmüşlerdir. Çalışmamız bu kısım ile ilgili olup temelini dört mezhep ve Zâhirî mezhebine mensup hicri dört, beş ve altıncı asır usul alimlerinin kitapları oluşturmaktadır. Bunların yanında konuyla ilgili kitap, tez, makale, ansiklopedik madde gibi günümüz çalışmalarına müracaat edilmiştir. Klasik eserler incelendiğinde konu fıkıh usulü kitaplarında deliller başlığı altında ele alınmıştır. Usulcülerin bir kısmı önceki şeriatlere dair hükümleri delil sayarken bir kısmı kabul etmemiştir. Bu itibarla mesele hakkında ihtilaf mevcuttur. Ancak kabul etmeyen fakihlerin, adına şer'u men kablenâ demese de -örneğin bu konuda delil şu âyettir veya şu hadistir şeklinde- başka isimlerle fûrû noktasında önceki şeriatlere yer verdiği görülmektedir. Her iki görüş sahiplerinin de naklî ve akli delilleri bulunmaktadır. Özellikle naklî deliller noktasında taraflar daha çok kendilerini destekleyen nasları dikkate alarak bunların delil olmaya daha elverişli olduğunu ifade etmiş ve karşı tarafın konuyla ilgili delillerini tevil etmişlerdir. Mesele hakkında yapılan çağdaş çalışmalarda genellikle klasik usul alimlerinin yer verdiği deliller ışığında bir taraf tercih edilmiş ve o tarafın delillerinin daha açık olduğu söylenmekle benzer bir metod takip edildiği görülmektedir. Çalışmamızda tarafların naklî ve akli delillerine yer verilmekle birlikte, konu Kur'ân'da kıssalar bağlamında zikredilmiş olması hasebiyle meseleyi kıssaların değeri, Kur'ân'ın son kitap olması nedeniyle metinlerinin mümkün olduğunca kullanılması, istishâb, nesh kavramı ve neshedilmeyen şeyin durumu gibi açılardan da ele alınmış ve konu hakkında bir değerlendirme yapılarak bir tercihte bulunulmuş, söz konusu tercihin gerekçeleri izah edilmeye çalışılmıştır. Tercih noktasında öncekilerin şeriatlerini bağlayıcı kabul eden alimlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaatine varılmıştır. Bağlayıcı kabul etmeyen alimlerin fıkıhın farklı konularında önceki şeriatlere dair bilgilerden müstağni kalamaması bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Dolayısıyla teoride farklılık olsa da pratikte her iki taraf birleşmektedir. Diğer taraftan önceki şeriatlere dair verilerin özellikle peygamber kıssaları olarak son din İslâm'ın temel iki kaynağında yer alması bu bilgilerin neshe tabi olmayıp geçerliliğini ifade etmektedir. Ayrıca peygamber kıssalarına dair âyetlerin sayısı dikkate alındığında şer'u men kablenânın fıkıh için önemli bir kaynak olduğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku; Delil; Şer‘u Men Kablenâ; Nesih; Kur‘ân Kıssaları

Öne Çıkanlar

- Şer‘u men kablenâ konusunda asıl üzerinde durulan nasslarda yer alan ve hakkında nesh edildiğine veya geçerli olduğuna dair açıklama bulunmayan önceki şeriatlardır.
- Konu fıkıh usulü eserlerinde deliller başlığı altında ele alınmaktadır.
- Önceki şeriatların bizler için bağlayıcı olup olmadığı noktasında fukaha ihtilaf etmiştir.
- İhtilafın temelinde İslâmın önceki şeriatları tamamen veya kısmen neshetmesi anlayışı vardır.
- Şer‘u men kablenâyı bağlayıcı kabul etmeyen fukaha, fūrûda önceki şeriatlara yer vermekle teori ve pratik arasında farklı bir tutum izlemiştir.

Atıf Bilgisi

Kılıç, Hasan. “Şer‘u Men Kablenâ Hakkında Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 445-467. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596617>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	05 Aralık 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	25 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

An Evaluation of *Sharʿ Man Qablanā* (The Laws Preceding Islam)

Hasan Kılıç

0000-0003-3250-6789

Presidency of Religious Affairs, Yahşihan District Muftiate, Kırıkkale, Türkiye

ror.org/007x4cq57

bedayi1327@gmail.com

Abstract

The chain of prophethood was considered to have been completed with the Prophet Muhammad. However, the Qurʾān makes references to previous prophets in its narratives, thereby alluding to this historical chain. Consequently, certain injunctions relevant to these earlier figures have also been cited. The Qurʾān itself—with similar explanations to be found in the Sunnah—states that some of these rulings have continued, some have been abrogated, while no explicit clarification has been made regarding others. This final category has been examined by jurists, who have examined, deliberating on whether such rulings should be considered or not. The present study is based on the works of jurists from the four Sunni schools of thought as well as scholars of the Zāhiri school from the 4th, 5th, and 6th centuries of the Hijri calendar. In addition, contemporary studies such as books, theses, articles, and encyclopedic entries relevant to the subject have been consulted. A review of classical works reveals that this issue has been discussed under the section of "sources of law" in the books of legal theory (*usul al-fiqh*). Some scholars of legal theory have considered the laws of previous religious communities as a source of evidence, while others have not. Thus, there exists a scholarly disagreement on the matter. However, it is observed that even those scholars who reject this source still refer to previous religious laws in various legal rulings, albeit under different names—such as by stating that a particular verse or hadith serves as evidence for the ruling—rather than explicitly calling it *sharʿ man qablanā* (the laws preceding Islam). Both sides support their positions with textual and rational evidence. Particularly regarding textual evidence, each side has tended to highlight the scriptural proofs that support its own stance, arguing that *sharʿ man qablanā* is more suitable as a source of law, while interpreting the opposing proofs in a way that aligns with their viewpoint. Contemporary studies on this issue have generally adopted a similar methodological approach, favouring one perspective based on the classical scholars' proofs and arguing that their evidence is clearer. In our study, we have examined both the textual and rational proofs of each side. Moreover, given that, since the topic is mentioned in the Qurʾān within the context of prophetic narratives, we have also analyzed it from perspectives such as the significance of these narratives, the necessity of utilizing the Qurʾān's texts as much as possible due to its status as the final divine scripture, the principle of *istishab* (presumption of continuity), the concept of abrogation (*naskh*), and the status of rulings that have not been abrogated. The analysis has been conducted, and a conclusion has been reached with supporting justifications. The conclusion is that the view of scholars who consider the laws of previous communities to be binding is more

accurate. The fact that scholars who reject this notion cannot entirely dispense with references to previous religious laws in various areas of Islamic jurisprudence supports this conclusion. Consequently, while a theoretical distinction may be posited, a practical convergence emerges between these positions. The presence of references to previous religious laws, particularly in the form of prophetic narratives, in the two primary sources of Islam— the Qur'ān and Sunnah—indicates that these rulings are not subject to abrogation and remain valid. Additionally, considering the significant number of verses related to prophetic stories, it becomes evident that *shar‘ man qablanā* constitutes an important source for Islamic jurisprudence.

Keywords

Islamic Law; Evidence; Shar‘ Man Qablanā; Abrogation; The Stories of the Qur’ān

Highlights

- The primary focus regarding *shar‘ man qablanā* is on the previous religious laws mentioned in the textual sources, for which there is no explicit statement indicating abrogation or confirmation of their validity.
- The topic is discussed under the heading of 'evidences' in works of Islamic jurisprudence methodology.
- The jurists have disagreed on whether the previous religious laws are binding for us.
- The basis of the disagreement lies in the understanding that Islam has abrogated the previous shari'ahs either completely or partially.
- The jurists who do not consider *shar‘ man qablanā* to be binding have adopted a different approach between theory and practice by referring to previous religious laws in substantive rulings (*furū*).

Citation

Kılıç, Hasan. “An Evaluation of Shar‘ Man Qablanā (The Laws Preceding Islam)”. *Eskiyeni* 56 (March 2025), 445-467. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596617>

Article Information

Date of submission	05 December 2024
Date of acceptance	24 March 2025
Date of publication	25 March 2025
Reviewers	Two Internal & Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
S. Development Goals	-
License	CC BY-NC 4.0

Giriş

Şer'û men kablenâ kaynaklarda Hz. Peygamber'in önceki şeriatla amel edip etmemesi, İslâm'ın önceki şeriatları neshedip etmemesi, varlığı kesin olarak bilinen bir şeyin devam edip etmeyeceği açılarından ele alındığı için daha çok sünnet, nesih ve istishâb konularıyla beraber incelenmiştir.¹ Bu başlıkta yapılacak çalışmalarda şüphesiz temel merci, doğrudan kaynak sayılan klasik usul kitapları olmuştur. Bunun yanında bu kaynaklardan yola çıkarak hazırlanan bir bakıma bunların yorumu kabul edebileceğimiz, ikincil kaynaklar olan çağdaş çalışmalar da mevcuttur. Klasik eserlere bakıldığında günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri sayılan "er-Risâle"² den bu tarafa epeyce bir kaynak olduğu aşikardır. Bu nedenle bir sınırlandırma yapmanın gereği ortadadır. Çalışma Zâhirî mezhebinde bir ve diğer dört mezhebin her birinde en az iki eser olmak üzere belli başlı usul kitaplarından ele alınmıştır. Cessâs (öl. 370/981) ve İbnü'l-Kassâr (öl. 397/1007) ile birlikte hicri beş ve altıncı asır usulcülerin kitaplarına müracaat edilecektir.

Genel hatlarıyla bakıldığında konuyla ilgili tez, kitap, makale gibi farklı türlerde -çoğu yüksek lisans tezi- olmak üzere onu aşkın çalışma yapıldığı görülmektedir. Bunlara Kur'ân kıssalarıyla ilgili çalışmalar eklendiğinde sayı daha da artmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı konuyu mezhepler arası mukayeseli sunarken bir kısmı tek bir mezhep bağlamında ele almıştır.

Konuyla ilgili yüksek lisans tezlerine bakıldığında, çalışmaların birinde şer'û men kablenâyı delil olarak kabul eden Hanefîlerin konu hakkındaki delillerinin net olmadığı ifade edilmiştir. Yine önceki şeriatlarla amel edilmeyeceği görüşü ile bunların nasslarda yer almasıyla bizim şeriatımıza dönüştüğü ve başka bir şeriat olmaktan çıktığı görüşünün birbirine yakın olduğu söylenmiştir. Bu durumun aynı sonuca götüreceğinden hareketle ihtilafın lafzi olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca şer'û men kablenânın müstakil bir delil olmayıp nasslar kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaati de yer almaktadır.³ Bir başkasında tarafların delilleri serdedilmiş ancak bir değerlendirme ve tercih yapılmamıştır. Önceki şeriatları kabul edenler ile etmeyenlerin her ne kadar teoride farklı düşünseler de pratikte bazı meselelerde farklı delillerle de olsa aynı sonuca ulaştıkları ifade edilmiştir.⁴ Bu iki çalışmada meseleye tarafların sunduğu deliller dışında başka açılardan bakılmamıştır.

Diğer tezlere bakıldığında birinde öncekilerin şeriatlarını bağlayıcı kabul edenlerin delillerinin daha kuvvetli ve görüşlerinin daha isabetli olduğu ifade edilerek bir tercihte bulunmuş ve bu noktada istishâb delilinin de aynı sonuca ulaştıracağı söylenmiştir.⁵

¹ İbrâhim Kâfi Dönmez, "Şer'û Men Kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/15.

² Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle thk. Muhammed Seyyid Kılânî* (İstanbul: Kültür Yayınları, 1388).

³ Süleyman Taşkın, *Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usulcülerine Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlî nin Delil Teorisinde Şer'û Men Kablenâ ve Sahâbî Kavli* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 53-54, 105. Aynı yazarın söz konusu tezden üretilmiş "Hüccetü'l-İslâm Gazzâlî ve İlk Dönem Hanefî Usulcülerine Bağlamında Şer'û Men Kablenâ'nın Delillik Değerine Dair Bir İnceleme", *(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/2018-1, 91-120)* adlı bir makalesi de bulunmaktadır.

⁴ Yusuf Öztaş, *İslâm Hukuk Usulünde Şer'û Men Kablenâ* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 38.

⁵ Uğur Apaydın, *Önceki Şeriatların İslâm Hukukuna Yansımaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 121.

Burada deliller tahlile tabi tutulmamıştır. Ancak istishâb deliline vurgu yapılması manidardır. Diğer bir tezde hem kabul edenlerin delillerinin yeterince açık olmayıp zayıf olduğu hatta bu delillerin Tevrat ve İncil'e dahi müracaat edilebileceği fikrine kapı aralayabileceği ifade edilirken aynı tezde kabul etmeyenlerin delillerinin daha güçlü olduğu söylenmekte fakat kabul edenlerin görüşü tercih edilmektedir.⁶ Görüldüğü üzere çalışmada yer alan ifadelerde tutarsızlık bulunmaktadır. Ancak öncekilerin şeriatlarını kabul edenlerin delillerinin Tevrat ve İncil'e müracaat edilebileceği fikrine sebep olacağı kanaati isabetli değildir. Zira öncekilerin şeriatları noktasında fakihlerin tartıştığı konu nasslarda yer alanlarla ilgilidir. Çünkü nasslarda yer almayan öncekilerin şeriatlarına müracaat edilemeyeceği noktasında ittifak vardır. Başka bir tezde ise konu epeyce bir usul kitabından ele alınmış, kitapların konuyu ele alma biçimleri ifade edilmiş, teori farklı olsa da bunun pratiğe yansımadağı sonucuna yer verilmiştir.⁷ Ancak çalışmada deliller analiz edilmemiş ve bir tercihte bulunulmamıştır.

Tezler dışındaki çalışmalara temas edecek olursak, bir çalışmada İslâm'ın önceki dinlere karşı bakış açısını ortaya koyması ve israiliyatın etkisiyle ilgili olması açısından konunun önemli olduğu ifade edilmektedir.⁸ Konunun israiliyatla ilişkisi açısından ele alınması dikkate değer bir husustur. Şâfiî mezhebi bağlamında konuyu elen alan bir başka çalışmada Şâfiî fukahasının fûrûda konuya yer veren mezhep imamına muhalefet ettiği ifade edilmektedir.⁹ Diğerinde ise tarafların delillerinin verildiği, farklı görüşler olsa da aynı sonuca ulaşıldığı, açıkça belirtilmese de nasslarda yer alması sebebiyle önceki şeriatların kabul edilmesinin uygun olacağı şeklindeki görüşe eğilimin olduğu ve şer'u men kablânın müstakil değil nasslara bağlı bir delil olduğu kanaati yer almaktadır.¹⁰

Türkçe kaynaklar yanında Arapça birkaç kaynağa temas etmek gerekirse, hakkında ihtilaf edilen kaynakların ele alındığı bir çalışmada taraflar arasındaki ihtilafın zahiri olup önemli bir sonucunun olmadığı ifade edilmiş bu bağlamda öncekilerin şeriatını bağlayıcı kabul edenlerin her konuda buna müracaat etmediklerini, kabul etmeyenlerin ise çoğunlukla önceki şeriatlarla ilgili verilerden destek aldıkları söylenmiştir.¹¹ Bir başkasında kısmen değerlendirme yapılmış ve öncekilerin şeriatlarını bağlayıcı kabul edenlerin görüşü tercih edilmiştir. İstishâb delilinin aynı sonuca ulaştıracağı söylenmiş ve şer'u men kablânın müstakil değil Kur'ân ve sünnete bağlı mülhak bir delil olduğu ifade edilmiştir.¹² Bu çalışmaların en kapsamlısı aslı doktora tezi olan, Abdurrahman Derviş'in kitabıdır. Müellif eserde konuyu mufassal olarak ele almış, değerlendirmelerde bulunmuş ve ihtilafın zahiri olduğunu, hakiki kabul edildiğinde ise öncekilerin şeriatlarını

⁶ Ramazan Kara, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Öncekilerin Şeriatları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 43, 52, 56.

⁷ Hatice Öztürk, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Şer'u Men Kablân Delili* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11, 158.

⁸ Ertuğrul Döner, “Şer'u Men Kablân Prensibi Bağlamında Ötekinin Konumu ve Bağlayıcılığı”, *İkinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı 2018 Bildiri ve Öz Kitabı ed. M. Mustafa Kutlu* (Balıkesir, 2018), 94, 101.

⁹ Mehmet Selim Aslan, “Şâfiî Mezhebinde Şer'u Men Kablânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1042, 1055.

¹⁰ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku ve “Önceki Şeriatler”* (İstanbul: 2010), 170-171.

¹¹ Mustafa Dîb el-Buğa, *Eserü'l-Edilleti'l-Muhtelefi fihâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-İmami'l-Buhârî, ts.), 540.

¹² Şaban Muhammed İsmail, *el-İslâm ve Mevkûfuhû mine's-Şerâ'i's-Sâbika* (Mısır: Dâru'l-Fikir, 1405), 46, 54.

bağlayıcı kabul edenlerin görüşünün tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca dört mezhep içinde nasslarda yer alan öncekilerin şeriatlarına dair verilerinden az veya çok istifade etmeyen bir mezhebin olmadığını söylemiştir.¹³

Daha önce yapılan çalışmalarda genellikle konunun usul kitaplarında verilen deliller dışında farklı açılardan ele alınmadığı, tahlil ve değerlendirmeye pek girilmediği, görüşlerin verilip tercihte bulunulmadığı ifade edilebilir. Bu çalışma konuyu usul kitaplarında yer alan deliller dışında istishâb, nesih, Kur'ân kıssaları, İslâm hukukunun orijinalliği ve kelamın i'fali gibi farklı zaviyelerden ele almak için yapılmıştır. Çalışmanın sonunda bir analiz yapılarak tercihte bulunulmuştur. Konunun ele alınmasının diğer bir gerekçesi de kanaatimize göre önceki şeriatlarla ilgili nasslarda yer alan verilerin hukuk tarihine sunacağı katkıdır. Şöyleki yukarda bahsi geçen çalışmaların çoğunda önceki şeriatlarla ilgili konulara dair müstakil bir bölüm ayrılmıştır.

Konunun önemine temas edecek olursak, İslâm'ın önceki şeriatlara bakış açısını bildirmektedir. Önceki şeriatlara dair bilgilerin tahrif edilmiş olmasından dolayı bunların kabulü için nassların denetiminden geçmesi gerekir. Kur'ân'ın önceki vahiy metinleri hakkında tasdik edici ve koruyucu olması Kur'ân'da yer verilen önceki bir şeriatın devam ettiğine işaret eder. Ayrıca bütün şeriatların kaynağının bir olduğu ve son din İslâm'ın öncekileri tamamen neshetmediği aksine onlarda bulunan tüm güzellikleri barındırdığı manasına gelir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in âyetin¹⁴ ifadesiyle bir türedi olmadığı ondan önce de tarih sahnesinde nice peygamberlerin gelip geçtiği, gayelerinin bir olduğu anlaşılmalı. Hz. Mûsâ ve Hz. İsmâ'ya peygamber olarak inanan bir kimsenin Hz. Peygamber'e de iman etmesinin bu açıdan pek çok gerekçesinin bulunduğunu hatırlatmaktadır.¹⁵

1. Şer'û Men Kablenâ Delili Hakkındaki İhtilafın Çerçevesi

Usul kitaplarında bakıldığında Gazzâlî (öl. 505/1111) hariç müelliflerin tarif yapmadan doğrudan konuya girdikleri görülmektedir. Gazzâlî, şer'û men kablenâyı, "İslâm tarafından neshedildiği açıkça bildirilmeyen önceki şeriatlar" olarak tarif etmektedir.¹⁶

Konu usul kitaplarında Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce ve sonra önceki şeriatlarla amel edip etmediği şeklinde iki açıdan ele alınmış olup ağırlık nübüvvetten sonraki kısma ilgilidir. Zira meselenin nübüvvetten önceki kısmıyla bazı usulcüler hiç ilgilenmezken sonraki kısmına hepsi kitaplarında yer ayırmıştır. Meseleyi peygamberlikten önceki kısmıyla ele alanlar arasında İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî ve İbn Hazm (öl. 456/1064) yer almaktadır. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî meseleyi ele almış ve bu konuda olumlu veya olumsuz kesin bir şey denilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷ Gazzâlî bu hususun aklen caiz olduğunu ancak vuku bulduğu noktasında kesin bir delilin bulunmadığını dolayısıyla bu meselede konuşmanın bir anlamının

¹³ Abdurrahman b. Abdullah Derviş, "Şerâi'ü's-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye (Riyad, 1410), 312, 318.

¹⁴ el-Ahkâf 46/9.

¹⁵ Dönmez, "Şer'û Men Kablenâ", 39/18-19.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 165.

¹⁷ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/191-192.

olmayacağını ifade etmiştir.¹⁸ İbn Hazm ise nübüvvetten önceki zamanı araştırmının bir anlamının olmayacağını zira nübüvvetten önce peygamber için tevhitte başka bir mükellefiyetin olmadığını söylemektedir.¹⁹ Bu konuyu Serahsî (öl. 483/1090) dışında Hanefî usulcileri ele almamıştır. Serahsî ise meselenin Akaid ilmiyle alakalı olduğunu zikredip geçmiştir.²⁰ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066) da bu meseleye temas etmiş ve bunun aklen ve şeran vuku bulduğunu söylemiştir.²¹ İbn Hazm bu meselenin bir faydasının olmadığını söylemektedir. Ancak Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce bir şeriatla amel ettiğini kabul etmek o şeriatla ilgili hükümlerin nübüvvetten sonra İslâm’la birlikte neshedilmediğinde halen geçerli olduğunun delilidir ve meselenin en azından böyle bir faydası mevcuttur.²²

Bu konu usul kitaplarında çok gündeme alınmadığına göre şer‘u men kablânâ deyince Hz. Peygamber’in nübüvvetten sonra önceki şeriatlarla amel edip etmediği meselesi akla gelmektedir. Zira usul kitaplarında söz konusu başlık altında kastedilen budur. Nitekim Gazzâlî de asıl maksadın bu olduğunu söylemektedir.²³

Önceki şeriatlarla alakalı hükümleri bilmenin yolu Kur’ân veya sünnetin haber vermesi, ehli kitabın rivâyet ve kitapları ile Müslümanların ehli kitaptan yapacağı nakillerdir.²⁴ Hakikatte bütün şeriatların kaynağı tek olduğuna göre aslanan aralarında muvafakatın olmasıdır.²⁵ Ancak bizzat Kur’ân, ehli kitabın dinlerini bozup tahrif ettiklerinden²⁶ ve Müslümanlara olan haset, kin ve düşmanlıklarından²⁷ bahsetmekle bu yolun güvenli olmadığını haber vermektedir. Bu durumda ehli kitabın kitaplarında bulunanların veya bize rivâyet ettiklerinin veyahut Müslümanların onlardan naklettiklerinin bozulan ve değiştirilen hükümlerden olması muhtemeldir. Bu itibarla şer‘î bir meselede bunlar delil olamaz.²⁸ Dolayısıyla geriye nasslardaki bilgiler kalmaktadır. Önceki şeriatlarla ilgili nasslarda yer alanlar ise üçe ayrılmaktadır. Birincisi önceki şeriatlarda yer alıp bizim için de geçerli olduğu bildirilenlerdir. Diğeri neshedildiği ifade edilenlerdir. Üçüncüsü ise geçerliliğine veya neshedildiğine dair bilgi verilmeyenlerdir.

1.1. Kur’ân veya Sünnet’te Halen Geçerli Olduğu Bildirilen Hükümler

Bu hükümlere bakıldığında özellikle ibadetlerle ilgili konular olduğu görülmektedir. Örneğin âyette²⁹ oruç ibadetinin bizden öncekilere emredildiği gibi bize de farz kılındığı ifade edilmektedir. Yine “en’âm” diye ifade edilen hayvanlardan bu nimete şükür olarak kurban kesilmesi âyette her millete emredildiği³⁰ bildirilmektedir. Ayrıca rivâyette Hz.

¹⁸ Gazzâlî , *el-Müstasfâ*, 165.

¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), 5/183.

²⁰ Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 2/100.

²¹ Ferrâ’, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, 3/766.

²² Derviş, “Şerâi’ü’s-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi Şer’ati’l-İslâmiyye, 251.

²³ Gazzâlî , *el-Müstasfâ*, 165.

²⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl* (Vezâretü’l-Evkâfi’l-Küveytiyye, 1994), 3/19-20.

²⁵ Pezdevî, *Kenzü’l-viûşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl* (Medine: Dâru’s-Serâc, 2016), 523.

²⁶ en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

²⁷ el-Bakara 2/109.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/99.

²⁹ el-Bakara 2/184.

³⁰ el-Hac 22/34.

Peygamber kurban hakkında sorulan bir soru üzerine kurbanı “Hz. İbrâhim’den gelen bir sünnet” olarak ifade etmiştir.³¹ Bu hükümlerin Müslümanlar hakkında da geçerli olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.

1.2. Kur’ân veya Sünnette Neshedildikleri Belirtilen Hükümler

En’âm suresinde yaptıkları taşkınlıklar sebebiyle bazı yiyeceklerin Yahudilere haram kılındığı³² ifade edilmektedir. Bu yasak Müslümanlar için geçerli değildir. Zira bir önceki âyette bu şekilde bir harama yer verilmediği gibi bunun dışında söz konusu yasağa dair bir nass da bulunmamaktadır. Başka bir örnek ganimetin önceki şeriatlarda haram iken Müslümanlara helal kılınmasıdır. Nitekim rivayette bu konu açıkça ifade edilmiştir.³³

1.3. Kur’ân veya Sünnette, Geçerli Olduğuna Yahut Neshedildiğine Dair Bilgi Bulunmayan Hükümler

Şer’u men kablenâ konusunda fukahânın ihtilafı bu maddede zikredilen hükümlerle ilgilidir. Fakihlerin bir kısmı bu hükümlerin neshedildiğine dair delil bulunmadığından Müslümanlar için de geçerli olduğunu kabul ederken diğer bir kısmı ise bunların halen geçerli olduğuna dair bir delilin bulunmamasını gerekçe göstererek bunların Müslümanlar için bağlayıcı olmadığını ifade etmektedir.

2. Önceki Şeriatlerin Bağlayıcı Olduğunu Düşünenler

Önceki şeriatlara ait hükümleri delil olarak kabul eden âlimler, bunların Kur’ân ve sünnette yer almalarını ve neshedildiklerine dair bir delilin bulunmamasını şart koşmaktadır. Hanefî usûlcüleri, Mâlikî âlimleri İbnü’l-Kassâr ve Bâcî (öl. 474/1081), Hanbelî âlimleri Ferrâ (öl. 458/1066) ve Kelvezânî (öl. 510/1116) bu görüşü benimsemektedir. Ancak Hanefî usûlcüleri ve Ferrâ bu hükümlerin artık Hz. Peygamber’in şeriatına dönüştüğünü belirtmektedir.³⁴ Bâcî ise bu hükümlerin hangi peygambere indirilmişse onun şeriatı olduğunu kabul etmektedir.³⁵

Bu görüşte olanlar naklî ve akfî bir takım deliller ileri sürmekte ve fûrûdan örnekler vererek görüşlerini desteklemektedir. Söz konusu delillerin bir kısmı zikri geçen usûlcülerin hepsi tarafından kullanılırken diğer bir kısmı sadece bazıları tarafından kullanılmıştır.

Naklî deliller noktasında; Öncesinde on sekiz peygamberin isimlerinin zikredilip sonrasında Hz. Peygamber’e bu peygamberlerin yolundan gitmesini emreden,³⁶ yine Hz. Peygamber’in Hz. İbrâhim’in dinine uymasını emreden,³⁷ Hz. Nuh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İshâ’ya tavsiye edilenler ile Hz. Peygamber’e vahyedilenlerin Müslümanlar için de din olarak kılındığını bildiren,³⁸ Tevrat’ın hidâyet ve nur kaynağı olduğunu ve içindekilerle

³¹ İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Edâhi”, 3 (No. 3127)

³² el-En’âm 6/146.

³³ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Salât”, 55 (No. 438.)

³⁴ Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl*, 3/19-20; Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl*, 521-523; İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime fi usûli’l-fikh* (Riyad, 1999), 307-308; Ferrâ, *el-Udde*, 3/453; Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli’l-fikh* (Merkezü’l-bahsi’l-ilmî ve İhyâü’t-türâsi’l-İslâmî, 1985), 2/411-412, 416.

³⁵ Bâcî, *İhkâmü’l-füsûl fi ahkâmî’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1995), 400-401.

³⁶ el-En’âm 6/90.

³⁷ en-Nahl 16/23.

³⁸ eş-Şûrâ 42/13.

peygamberlerin hüküm verdiğini ifade eden,³⁹ Kur’ân’ın önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olduğunu bildiren⁴⁰ âyetler örnek olarak verilmektedir.

Sünnetten verilen delillere, Hz. Peygamber’in zina eden iki Yahudi’ye verdiği recm hükmü için Tevrat’a başvurduğunu ve hükmü uyguladıktan sonra “Allah’ım! Senin kitabından terk ettiklerini ilk ihya eden benim” sözünü içeren rivâyeti,⁴¹ namazın kazasıyla ilgili Hz. Peygamber’in “Kim uyuduğundan veya unuttuğundan dolayı namazı kaçırırsa hatırlayınca kılsın.” buyurması ve dayanak olarak hadisin devamında *beni hatırında tutmak için namazı kıl / أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي* / âyetini⁴² okuduğunu ifade eden hadisi,⁴³ İbn Abbas’ın (öl. 68/687) Sâd suresindeki secdeyle ilgili “Sâd suresinde secde vardır. Dâvûd (a.s) secde etmiştir. Dâvûd (a.s) peygamberimizin kendisine uyduğu peygamberlerdendir. Peygamberimiz de Ona ittibaen burada secde etmiştir.” sözünü içeren rivâyeti,⁴⁴ Hz. Peygamber’in, bir cariye için dişini kıran Rübeyyi’e, “Allah’ın kitabında bunun karşılığı kısıstır” şeklinde hükmü açıkladığı hadisi⁴⁵ ve Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiğinde Yahudilerin aşura orucunu “ben Mûsâ’ya sizden daha layığım” diyerek tuttuğunu bildiren rivâyet⁴⁶ örnek verilmektedir.

Naklî deliller yanında konu aklî olarak şu şekilde izah edilmektedir: Bir peygamberin şeriatı olarak sabit olan hükümlerin, hakikati içerip Allah’ın rızasına uygun olduğu ve başka bir peygamberin gönderilmesiyle bunların vasıflarını kaybetmeyeceklerinden dolayı nesih söz konusu olmadıkça bu hükümlerle amel etmeye devam edilebilir.⁴⁷ Şeriat vahiyle geldiğine göre ancak vahiyle neshedilebilir. Bu itibarla bir şeriat neshedildiği bildirilmedikçe başka bir peygamberin gönderilmesi o şeriatın neshini/terkedilmesini gerektirmez. Dolayısıyla hükmün değiştiğine dair bir açıklama olmadığı sürece aslında şeriatların birbirine uygun olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Önceki şeriatların bağlayıcı olduğunu kabul eden âlimler aynı zamanda konuyla ilgili fûrûdan örnekler vererek görüşlerini desteklemektedir. Hanefî usul âlimleri “mühâyee”⁴⁹ konusunda İmam Muhammed’in (öl. 189/805) Hz. Sâlih ve kavmi hakkında nazil olan “Onlara, suyu aralarında ortaklaşa kullanmalarını bildir. Her hak sahibi (suyun) başına gelsin.”⁵⁰ , “Sâlih, “İşte (mûcize) bu dışı bir devedir; onun su içme hakkı olduğu gibi sizin de belli bir günde içme hakkınız vardır.....”⁵¹ meâlindeki âyetlerle istidlal ederek ortak mallarda mühâyee usulünü kabul ettiğini zikretmişlerdir.⁵²

³⁹ el-Mâide 5/43, 44, 45.

⁴⁰ el-Mâide 5/ 48; Fâtır 35/31.

⁴¹ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “Hudud”, 26, 28; İbn Mâce, “Hudud”, 10 (No. 2558)

⁴² Tâhâ 20/14.

⁴³ Müslim, “Mesâcid”, 309, 316.

⁴⁴ Buhâri, “Tefsir”, 125 (No. 4632)

⁴⁵ Ebu Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Diyat”, 32 (No. 4595)

⁴⁶ Buhâri, “Savm”, 68 (No. 2004)

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/101.

⁴⁸ Ferrâ’, *el-Udde*, 3/760.

⁴⁹ Zaman veya mekân açısından ortak malların menfaatinin paylaşılması. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 7/59.

⁵⁰ el-Kamer 54/28.

⁵¹ eş-Şuarâ 26/155.

⁵² Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl*, 3/20; Serahsî, *Usûl*, 2/99; Pezdevî, *Kenzü’l-vüŷûl ilâ ma’rifeti’l-uŷûl*, 523; Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkıh* (Beirut/Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 253.

Ayrıca Cessâs (öl. 370/981) ve Serahsî (öl. 483/1090), Kerhî'nin (öl. 340/952) “(Tevrat'ta) onlara şunu yazdık: Cana can,.....dişe diş... Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyenler zalimlerin ta kendisidir.”⁵³ meâlindeki âyeti delil kabul ederek hür ile köle ve Müslüman ile zimmi arasında kısasin cereyan edeceğini kabul ettiğini zikretmektedir.⁵⁴ Yine Serahsî, İmam Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) az önce geçen âyetten yola çıkarak erkek ile kadın arasında kısasin geçerli olduğuna hükmettiğini zikreder.⁵⁵ Yeri gelmişken söyleyecek olursak İzzet Derveze bu ayetin tefsirini yaptığı satırlarda, “tefsir kitapları bize kadar ulaşan önceki alimlerden ne Taberî'nin (öl. 310/923) ne de ondan sonra gelen Begavî'nin (öl. 516/1122) şer'û men kablenâya temas etmediğini ve bundan ilk bahsedenin Zemahşerî (öl. 538/1144) olduğunu” ifade etmektedir.⁵⁶ Taberî ve Begavî'nin meseleye temas edip etmediği araştırılmaya muhtaç olsa da bu konuda ilk bahseden müfessirin Zemahşerî diye ifade edilmesi isabetli değildir. Zira ondan daha önce yaşayan Cessâs tefsirinde⁵⁷ bu delilden bahsetmektedir.

Yine Ferrâ (öl. 458/1066), Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) “Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik.”⁵⁸ meâlindeki âyete istinaden oğlunu kurban etmeye yemin eden bir kişinin kefarete olarak bir koç kesmesi ve etini fakirlere dağıtması gerektiğine⁵⁹ ve “Kur'aya girdi ve kaybedenlerden oldu.”⁶⁰, “İçlerinden hangisi Meryem'i himaye edecek diye kur'a için kalemlerini atarlarken onlarla beraber değildin.....”⁶¹ meâlindeki âyetlerden yola çıkarak kur'anın caiz olduğuna hükmettiğini zikretmiştir.⁶² Kelvezânî de bu husuta kur'ayı örnek vermektedir.⁶³

Bâcî, İmam Mâlik'in (öl. 179/795) Hz. Şuayb ile Hz. Mûsâ kıssasında geçen “bana sekiz yıl çalışman karşılığında iki kızından biriyle seni evlendirmek istiyorum” meâlindeki âyeti delil olarak babanın, kızının görüşünü almadan onu evlendirebileceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

3. Önceki Şeriatlerin Bağlayıcı Olmadığını Düşünenler

Ebû İshak Şîrâzî (öl. 476/1083), İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Hazm (öl. 456/1064) önceki şeriatlara ait hükümleri delil olarak kabul etmemektedir.⁶⁵ Ancak İbn Hazm, Hz. İbrâhim'in şeriatını Hz. Peygamber'in şeriatıyla adeta aynı kabul ederken, geçerli kabul etmediği diğer peygamberlerin şeriatından ayrı tutmaktadır.⁶⁶ Şîrâzî, “et-Tebşıra” isimli eserinde neshedilenler hariç önceki şeriatlarda

⁵³ el-Mâide 5/45.

⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/100; Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, 3/20.

⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/100.

⁵⁶ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 9/138.

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut/Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/547.

⁵⁸ es-Sâffât 37/107.

⁵⁹ Ferrâ', *el-Udde*, 3/753.

⁶⁰ es-Sâffât 37/141.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/44.

⁶² Ferrâ', *el-Udde*, 3/754.

⁶³ Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 2/411.

⁶⁴ Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl*, 401.

⁶⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, 1/189; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 165-166.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 5/161, 182.

yer alan hükümlerin bağlayıcı olduğunu söylerken⁶⁷ “Lüma” da bu görüşünden vazgeçmiş ve önceki şeriatlardan hiçbirinin bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸

Bu gruptaki âlimler de bir takım naklî ve aklî deliller ileri sürmektedir. Bu deliller zikri geçen usulcüler tarafından aynı oranda kullanılmamıştır. Naklî deliller arasında; Her bir ümmete bir şeriat ve yol verildiğini bildiren,⁶⁹ önceki milletlerin gelip geçtini ve yaptıklarının kendilerini bağlayacağını ve başkalarının onlardan sorumlu olmayacağını ifade eden⁷⁰ âyetlere yer verilmektedir.

Ayrıca önceki peygamberlere verilmeyip Hz. Peygamber’e verilen beş nimeti bildiren ve bu bağlamda Hz. Peygamber’in tüm insanlığa gönderildiğini ifade eden,⁷¹ elinde Tevrat’tan bir sayfa gördüğü Hz. Ömer’e Hz. Peygamber’in öfkelenildiğini ve kaydı hayat şartıyla Hz. Mûsâ’nın dahi Hz. Peygamber’e tabi olması gerekeceğini bildiren⁷² ve Hz. Peygamber’le sahabi Muâz b. Cebel (öl. 18/639) arasında geçen ve hüküm kaynaklarının sırasıyla sayıldığı⁷³ -ki bu hadiste önceki şeriatlardan bahsedilmemiştir- rivâyetlere değinilmektedir.

Önceki şeriatların bağlayıcı olmadığını söyleyen bu âlimler meseleyi ayrıca şöyle açıklamaktadır: Allah Rasulü önceki şeriatlarda yer alan zihâr, liân gibi vakalarla karşılaştığında o şeriatlara başvurmayıp vahyin gelmesini beklemiştir.⁷⁴ Önceki şeriatlar kaynak olsaydı bunların öğrenilmesi, nakledilmesi ve korunması Kur’ân’ı öğrenmek gibi farz-ı kifaye olurdu ve sahabe hadisler noktasında nasıl bir hassasiyet göstermişse aynı hassasiyeti bu hükümler için de gösterirdi. Oysa önceki şeriatlarda hükmü yer alan ve hakkında tartışıp durdukları birçok mevzu dururken ve geçmiş şeriatlara dair bilgiler hakkında otorite sayılan Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-664), Kâ‘b el-Ahbâr (öl. 32/652-653) gibi müslüman din adamları yanlarındayken sahabenin bu âlimlere müracaat ettiğine dair bir nakil yoktur.⁷⁵

Şeriatın/dinin belli bir zamanda belirli bir topluluğa gönderilmesi, başka milletlerin iştirakine mani olur. Dinler müntesiblerinin maslahatı için vaz’ edilir. Maslahat ise, topluluklara göre farklılık arz edebilir. Şeriatların tümünü aynı anda uygulamak mümkün değildir. Zira bunlarda neshedilmiş veya tahsise uğramış hükümlerin olması muhtemeldir.⁷⁶ Ümmet ittifak etmiştir ki bu şeriat öncekileri neshetmiştir. Şâyet peygamber başka bir şeriatla amel etseydi şâri’ olmaz haber veren olurdu, şeriat sahibi değil nakilci olurdu. Önceki şeriatlar bağlayıcı olursa bu durum, Hz. Peygamber’in tüm insanlığa gönderilmekle kendisine verilen fazileti eksiltir.⁷⁷ Âyetlerde her bir peygamberin şeriatının farklı olduğu ve önceki ümmetlerin yaptıklarından sorumlu

⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tebsîra fi usûli’l-fîkh* (Dîmaşk: Dâru’l-Fikir, 1403), 285-286.

⁶⁸ Şîrâzî, *el-Lüma‘ fi usûli’l-fîkh* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 63.

⁶⁹ el-Mâide 5/48.

⁷⁰ el-Bakara 2/134.

⁷¹ Buhâri, “Salât”, 55 (No. 438.)

⁷² Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Mukaddime”, 39 (No. 449)

⁷³ Ebu Dâvûd, “Akdiye”, 11 (No. 3592)

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 166.

⁷⁵ Şîrâzî, *el-Lüma‘ fi usûli’l-fîkh*, 63; İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fîkh*, 1/190; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 167.

⁷⁶ Şîrâzî, *et-Tebsîra fi usûli’l-fîkh*, 286-287.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Ihkâm fi usûli’l-ahkâm*, 5/181; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 167.

olmadığımız ifade edilmektedir. Farklı şeriatların birbirine uyması mümkün değildir. Ayrıca sorumlu olmadığımız bir şey bizi bağlamaz.⁷⁸ Yine âyetlerde önceki her bir peygamberin kendi kavmine gönderildiği ifade edilmektedir ki bu da şeriatlarının ayrı olduğunu gösterir. Yine Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i Tevrat'tan menetmesi ve Muâz b. Cebel'in hüküm vermede müracaat kaynağı olarak Tevrat ve İncil'den ve önceki şeriatlardan bahsetmemesi ve bu haliyle Hz. Peygamber'in onayını alması önceki şeriatların bağlayıcı olmadığını gösterir.⁷⁹

4. Delillerin Değerlendirilmesi

Şer'ü men kablenâ hakkındaki naklî ve akli delillerin çeşitliliği açısından mezhepler arası olsun mezhep içi olsun eserden esere farklılık olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki bazı delillerin her iki tarafça kullanıldığı ancak farklı şekillerde yorumlandığı, bazı delillere bir mezhebe ait usul eserlerinin hepsinde yer verilirken bazılarında yer verilmediği, önceki şeriatları bağlayıcı kabul edenlerin daha çok naklî delilleri kullandıkları görülmektedir.⁸⁰ Değerlendirmeye nakli deliller ve diğer deliller olmak üzere iki başlık altında yer verilmiştir. Fukahanın nakli delilleri yorumlaması ve bunlardan yaptıkları çıkarımlar akli delil sayılacağından bunlara nakli delillerin içinde yer verilmiş olup müstakil başlık atılmamıştır. Nakli delillerde özel bir sıralama takip edilmemiştir. Ayet ve hadisler birlikte değerlendirilmiştir. Diğer deliller başlığında konuya farklı açılardan yaklaşım kastedilmektedir.

4.1. Nakli Deliller

4.1.1. Önceki Peygamberlere Uymayı Emreden Âyetler

Hz. Peygamber'e önceki peygamberlerin yolundan gitmesi emredilen, önceki peygamberlere din olarak verilen şeyin kendisine de verildiğini bildiren ve Hz. İbrâhim'in dinine uymasını emreden âyetler hakkında önceki şeriatları bağlayıcı sayanlar bu âyetlerde bildirilen "hidâyet/hüdâ" ve "millet/din" kavramlarının karşı tarafın iddia ettiği gibi sadece tevhit değil aynı zamanda şer'i hükümleri de kapsadığını söylemektedir. Bu noktada tahsisine dair delil olmadıkça bir şeyin umumu üzerine bırakılması gerekçesini ileri sürmektedirler. Benzer bir durumun Bakara sûresi 2. âyette yer aldığını ve burada da Kur'an'ın müttakiler için "hidâyet" olduğunun bildirildiği ve şüphesiz takvanın sadece tevhitte değil bununla birlikte şeriat ve amelle elde edileceğini dile getirmektedirler.⁸¹ Diğer taraftan bir çok peygamberin isminin zikredilip onlara tabi olunmasını isteyen söz konusu âyetler aslında şeriatlar arasında ortak yönlerin farklı yönlerden (neshedilenler) çok fazla olduğuna işaret eder.⁸² Burada şunu da ekleyebiliriz ki "hidâyet" olan Kur'an sadece inanç konularını içermemektedir.

Önceki şeriatların bağlayıcılığını kabul etmeyenler ise söz konusu âyetleri şeriatlardaki en temel ortak nokta olan tevhitte açıklamaktadırlar.⁸³ Aksi halde önceki şeriatlarla ilgili hükümleri kabul etmek zorunda kalacaklardı.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 5/175, 181.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 166.

⁸⁰ Öztürk, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Şer'u Men Kablenâ Delili*, 143-144.

⁸¹ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, 3/25; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 254; Ferrâ', *el-Udde*, 3/757-758; Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl*, 401-402; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 521; Serahsî, *Usûl*, 2/103.

⁸² Derviş, "Şerai'ü's-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi Ş-Şer'ati'l-İslâmiyye, 154-155.

⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 167; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 1/190.

Bu arada şer‘u men kablenânın bağlayıcı kabul edilmesinin İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerinden alıntı olduğu sonucuna götürebilir şekilde akla gelebilecek bir soruya cevap mahiyetinde şunlar söylenebilir; Şeriatlar arasında ortak yönlerin fazla olması İslâm hukukunun orijinalliğine aykırı bir durum değildir. Ignaz Goldziher (1850-1921), Joseph Schacht (1902-1969), Patricia Crone (1945-2015) gibi oryantalistler, İslâm’ı özgün bulmayı onun kaynağının daha önceki şeriatlar olduğunu ve onun bu derece etkisinin önceki kültürlerle borçlu olduğunu söylemiştir.⁸⁴ İslâm hukukunun Câhiliye, Yahudilik, Sâsânî veya Roma’dan alıntı olduğu iddiaları noktasında benzerlik tek başına iktibas iddiasını ispat etmez. Örneğin iki hukuk arasındaki benzerlikler noktasında asli konular ile tali meseleleri ayırmak gerekir. Bütün şeriatlarda varlığı kabul edilen cana kıyma, zina gibi temel haramlar ve oruç, kurban gibi temel ibadetlerle ilgili benzerlik gâyet tabiidir. Çünkü bu hususlar değişmez hükümlerdir. İnsanlığın ortak değerleridir. İkincil konular ise genellikle zaman ve mekâna göre değişebildiği için benzerlik pek bulunmaz. Benzer olanlar da iktibas kanalıyla değil, “benzer sebepler ve şartlar benzer sonuçlar doğurur” ilkesine uygun olarak zuhur etmiş olabilir.⁸⁵ Dolayısıyla önceki şeriatları dikkate almanın İslâm hukukunun alıntı olduğu iddiasına kapı aralayacaktır şeklindeki bir itiraza yer olmadığı anlaşılmaktadır.

4.1.2. Tevrat’la İlgili Âyetler

Tevrat’ın hidâyet ve nur kaynağı olup peygamberlerin onunla hükmettikleri ve ondaki kısas hükümleriyle ilgili âyetler hakkında şer‘u men kablenâyı delil olarak alanlar, Tevrat’taki şer‘î hükümlerin hidâyet olarak anıldığını ve Tevrat’ta sadece tevhitte alakalı hususlar değil diğer şer‘î hükümlerin de bulunduğunu ve ayrıca herhangi bir ayırım yapmadan peygamberlerin Tevrat’la hükmettiklerini ifade etmektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber’in zina eden iki yahudiye recm cezasını uyguladığı ve bir cariye için kırık Rubeyyi’e hükmün kısas olduğunu bildirdiği rivâyetler onun Tevrat’la hüküm verdiğinin delili olduğunu söylemektedirler.⁸⁶

Karşı taraf ise buradaki hidâyet ve nurdan maksadın tevhid olduğunu ve onunla hükmeden peygamberlerin Hz. Mûsâ’dan sonrakiler değil onun zamanındaki peygamberler olabileceğini söylemektedir. Hz. Peygamber’in sadece recm cezası için Tevrat’a başvurduğunu başka hiçbir konuda Tevrat’a müracaat etmediğini, kırılan diş için kısas uygulamasının ise “size kim saldırırsa siz de ona dengiyle karşılık verin” meâlindeki âyete⁸⁷ göre yapıldığını ifade etmektedir.⁸⁸

4.1.3. Şeriatların Ayırık Olduğu ve Sorumluluğun Olmayacağıyla İlgili Âyetler

Her bir peygambere bir şeriat verildiğini, öncekilerin yaptıklarından sorumlu olmayacağını ifade eden âyetleri ve Hz. Peygamber’in, elinde Tevrat’tan bir nüsha gördüğü Hz. Ömer’i bundan mennetiğine, Muâz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken

⁸⁴ İbrâhim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 119.

⁸⁵ Suphi Recep Mahmesânî, *İslam Hukuk Felsefesi çev. Yaşar Çolak, vd.* (Ankara: Türkiye İlahiyatçılar Vakfı Yayınları, 2009), 173-174.

⁸⁶ Cessâs, *el-Füsûl fi’l-Usûl*, 3/23-25; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 254; Ferrâ, *el-Udde*, 3/759-760; Serahsî, *Usûl*, 2/103-104.

⁸⁷ el-Bakara 2/194.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 168.

aralarında geçen diyaloga dair rivâyetleri önceki şeriatları bağlayıcı kabul etmeyenlerin öne sürdüğü deliller arasında görmekteyiz.

Bu görüşte olanlar her bir peygamberin bir şeriatının olduğunu ve bunların farklılık arzemesi sebebiyle birbirlerine tabi olmasının mümkün olmadığını, âyette öncekilerin yaptıklarından sorumlu olmadığını bildirmesinin, Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i sakındırması ve Muâz hadisinde kitap ve sünnet yanında müracaat kaynağı olarak önceki şeriatlardan bahsedilmemesinin bunların bizler için bağlayıcı olmadığına delil olduğunu söylemektedirler. Bu düşüncede olanlar ayrıca önceki şeriatların bağlayıcı olduğu kabul edilirse sahabenin bu hükümlerin peşine düşüp öğrenmesi gerektiğini ancak böyle bir şeyin vaki olmadığını dile getirmektedirler.⁸⁹

Her peygamberin şeriatının farklı olması genel manada neshi ifade eder. Ancak bu toptan nesh anlamına gelmez. Bir şeriat neshedilmeyen kısımlarıyla sonraki şeriatın içinde yer alabilir.⁹⁰ Dolayısıyla önceki şeriatlarla amel edilmesi böylece mümkün olmuş olur. Önceki milletlerin yaptıklarından sorumlu olmamız onların işlediği amellerle ilgilidir. Yoksa neshedilmeyen hükümlerle ilgili değildir.

Şeriatın maksadın mükelleflerin maslahatını temin etmek olduğu ve bunun milletlere göre değişeceği fikrinden hareketle önceki şeriatla amel edilemeyeceği iddiası hakkında şunu söyleyebiliriz; Maslahatlar zaman, mekân ve topluluklara göre elbette değişiklik arz edecektir. Şu var ki önceki şeriatla güdülen maslahatta şâyet değişiklik gerekiyorsa zaten sonraki şeriatla neshedilecektir. Ancak bu maslahat sonrakilere de uygunsuz sonraki şeriatların içinde devam etmesinde bir mahzur görünmemektedir.⁹¹

Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'i tevatür nüshasından men etmesi Kur'ân varken başka kitaplara ihtiyaç olmadığı anlamına gelmektedir. Şöyle ki tartışma konusu yapılan şeriatlar nasslarda yer alanlardır. Yani önceki bir şeriate Kur'ân veya sünnet yer vermişse onu başka yerde aramanın anlamı yoktur. Kur'ân veya sünnet o şeriate yer vermemişse zaten dikkate alınmayacaktır.

Muâz hadisinde hüküm kaynakları noktasında kitap, sünnet ve içtihatın zikredilip önceki şeriatlara yer verilmediğinden hareketle önceki şeriatların bağlayıcı olmadığını düşünmek isabetli değildir. Çünkü tartışma konusu olan, nasslarda yer alan önceki şeriatlardır. Bu sebeptendir ki usulcüler şer'û men kablenâyı müstakil bir delil değil kitap veya sünnete mühlak delil olarak kabul ederler.⁹² O halde bunlar, hadiste zikredilen kitap veya sünnetin içinde yer almaktadır. Şöyle ki hadiste maksat sadece- müminlere hitap eden yahut ahkâm içeren metinlerdir gibi- Kur'ân ve sünnette yer alan hükümlerin bir kısmıdır demek mümkün olmadığı gibi önceki şeriatlarla ilgili nassları hadisin kapsamından çıkarmak da mümkün değildir. Dolayısıyla burada Kur'ân'dan kasıt ondaki tüm âyetlerdir. Ayrıca Muaz hadisinde önceki şeriatlar yer almamaktadır diyenler tarafından "kitap" ve sünnet" gibi umum ifade eden veya mutlak olan bir ifadeyi tahsis edecek yahut mukayyet hale getirecek bir delil de ileri sürülmemektedir. O halde hadisteki ifadeyi âmm yahut mutlak olarak almak daha isabetli gözükmemektedir.

⁸⁹ Gazzâlî , *el-Müstasfâ*, 166; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 5/175, 181.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 255.

⁹¹ Şîrâzî, *et-Tebsîra fî usûli'l-fıkḥ*, 287.

⁹² Hacı Yunus Apaydın, *Fıkḥın Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Ay Yayınları, Anadolu Eğitim Kültür ve Bilim Vakfı, 2018), 70.

Her iki taraf da öncekilerin şeriatlarının dikkate alınabilmesi için bunların kitap ve sünnette yer almasını şart koştuklarına⁹³ göre sahabenin öğrenmesi gereken konular, nasslarda zikredilenlerle ilgili olacaktır. Dolayısıyla Kur’ân ve sünnetin dışında ehli kitabın metin veya rivâyetlerinde yer alanlar konumuz dışındadır. Bu itibarla önceki şeriatların bağlayıcı olduğunun kabul edilmesi sahabenin bu hükümlerin peşine düşüp öğrenmesini gerektirir şeklinde bir gerekçe isabetli görünmemektedir.

4.1.4 Kur’ân’ın “Musaddik” ve “Müheymin” Vasfıyla İlgili Âyetler

Şer‘u men kablenâyı kabul edenler tarafından kullanılan delillerden biri de Kur’ân’ın önceki kitapları tasdik edip onları koruduğunu bildiren âyetlerdir.⁹⁴ Bunlar önceki kitaplarda bulunup bize nasslarda bildirilen hususların neshedilmediği sürece doğru olduğuna ve onlarla amel edilebileceğine delildir. Kur’ânın koruyucu olması ise ehli kitabın peygamberi yanılmak için geldiklerinde Allah’ın Tevrat’ta bildirip onların saklamaya veya tahrif etmeye çalıştıkları hükmü Kur’ân’da peygamberine bildirmesiyle bir denetim görevi yapmasıdır. Bu nedenledir ki âyet Hz. Peygamber’in, ehli kitabın heva ve hevesine göre değil Allah’ın kendisine indirdiği ile hüküm vermesi gerektiği ile bitmektedir.⁹⁵ Hz. İsa’dan bahseden “yaşadığım sürece bana namaz ve zekatı emretti” mealindeki ayet onun şeriatında bu iki ibadetin olduğunu göstermektedir. Günümüzde onun peşinden gittiğini söyleyenlerin kitaplarında ise bu iki ibadete yer verilmemiştir. O halde burada bir tahrif söz konusudur. Kur’ân’ın musaddik ve müheymin yönü olmasa biz namaz ve zekatın önceki bir şeriaatta da yer aldığını öğrenmemiz belki de mümkün olmayacaktı. Kur’ân önceki peygamberlerin kıssalarına yer vermekle önceki şeriatları ispat etmiş ve aslında var olup sonradan tahrif edilen yahut olmadığı halde ilave edilen hususları denetlemiş ve böylece onları korumuş olmaktadır.⁹⁶ Bu durum Kur’ân’da yer alan önceki şeriatlarla amel edilebileceğine delalet eder.

Araştırmamızı ele aldığımız usul kitaplarında atıfta bulunulmasa da “Allah bilmediklerinizi açıklamak, sizi sizden öncekilerin yoluna iletmek ve günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah ilim ve hikmet sahibidir.” mealindeki ayet⁹⁷ de şer‘u men kablenânın neshedilmediği sürece bağlayıcı olduğuna delil olmaktadır. Nitekim Muhammed Hamdi Yazır bu ayeti şöyle izah etmektedir; “Bu ayet Fatıha suresinin, *bizi nimet verdiklerinin yoluna ile* anlamındaki ayetine⁹⁸ cevap niteliğindedir. Nimet verilenler ise daha önceki peygamberler ve onların yolundan giden salihlerdir. Bu ayetin öncesinde zikredilen hükümler daha önce hiç uygulanmamış ve ilk defa son şeriatte ortaya konmuş hükümler değildir. Tam tersine daha önce de bilinen, uygulanan ve belki son şekliyle İslam’da yer alan hususlardır. Bu ayet öncekilerin şeriatlarından bazı hükümlerin onaylandığı anlamına gelmektedir.”⁹⁹

⁹³ Cessâs, *Usûl*, 3/19-20; Şîrâzî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fıkh*, 287.

⁹⁴ el-Mâide 5/48; el-Bakara 2/97; Âl-i İmrân 3/3; el-En’âm 6/92; Fatır 35/38.

⁹⁵ Şaban Muhammed İsmail, *el-İslâm ve Mevkîfihû mine’s-Şerâi’i’s-Sâbika* (Mısır: Dâru’l-Fikir, 1405), 36.

⁹⁶ Aslan Çıtır, “Kur’ân’ın Müheyminliğinde İlahî Vahiyyelerin Korunmuşluğu Üzerine”, *Eskiye* 46 (2022), 324, 332.

⁹⁷ en-Nisâ 4/26.

⁹⁸ Fatıha 1/7.

⁹⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Sadeleştirilen İsmail Karaçam vd.* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992), 2/545-546.

Zâhirî mezhebinin önceki şeriatları delil olarak kabul etmediği halde Hz. İbrâhim'in şeriatını istisna etmesi isabetli değildir. Zira Hz. İbrâhim'in milletine uyulması emredildiği gibi¹⁰⁰ Hz. İbrâhim'le birlikte isimleri sayılan diğer peygamberlerin yolundan gidilmesini emreden âyetler¹⁰¹ de bulunmaktadır. Ayrıca âyette müminler için "peygamberler arasında ayırım yapmadıkları"¹⁰² ifade edilmektedir. Şer'û men kablenâ bağlamında Hz. İbrâhim'in şeriatının ayrı tutulması fikrini Mâverdî (öl. 450/1058) de kabul etmektedir. Mâverdî Hz. İbrâhim dışındaki diğer peygamberlerin şeriatları neshedilmediği sürece yahut emredildiği takdirde bağlayıcı olduğuna dair iki farklı görüş beyan etmektedir.¹⁰³

4.2. Diğer Deliller

Burada konunun nakli delillerin yanında ilave olarak hangi açılardan ele alınabileceğine değinilmiştir.

4.2.1. Teori ve Pratik Uyumu

Konu teori ve pratik açısından da ele alınabilir. Şöyle ki önceki şeriatların bağlayıcı olduğunu kabul edenlerin konuyla ilgili teorik görüşlerinin doğal olarak pratiğe yansdığı görülmektedir. Ancak kabul etmeyenlerin görüşlerinde teori ile pratik arasında farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) her ne kadar "el-Ümm" isimli eserinde açıkça şer'û men kablenânın delil olup olmadığına dair beyanı olmasa da aynı eserde birkaç fûrû meselesinde önceki şeriatlarla ilgili âyetlerle istidlal etmiştir. Bu da onun şer'û men kablenâyı hüccet saydığı anlamına gelmektedir. Ayrıca Şâfiî fakihlerinin de bazı meselelerde önceki şeriatlarla ilgili nasslara atıfta buldukları görülmektedir.¹⁰⁴

İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, İmam Şâfiî'nin neshedilmediği sürece önceki şeriatlarla amel edilebileceği görüşüne meyilli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin fûrû-ı fıkhıta şer'û men kablenâyı delil olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî, kur'ânın cevazı noktasında Hz. Meryem¹⁰⁶ ile Hz. Yûnus¹⁰⁷ hakkında yapılan kur'âyı anlatan âyetleri kullanmakta ve bu âyetlerin bu konuda dayanak olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸ Yine kasten yaralamalardaki kısas noktasında "....biz Tevrat'ta cana can, göze göz...kısas vardır." meâlindeki âyeti¹⁰⁹ kullanmakta ve bu konuda hükmün Tevrat'taki hüküm gibi olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Başka bir örnek olarak yemin bahsinde, bir kişi kölesine yüz kırbaç vuracağına yemin ettiğinde yüz dal parçasını bir araya toplayıp o demetle vurduğunda yeminini tutmuş olacağını ifade etmekte ve bunun için Hz. Eyyûb'un

¹⁰⁰ en-Nahl 16/23.

¹⁰¹ el-En'âm 6/90; eş-Şûrâ 42/13.

¹⁰² el-Bakara 2/285.

¹⁰³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beirut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 16/57.

¹⁰⁴ Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Şer'û Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme", 1039, 1050-1052.

¹⁰⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 1/189.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/44.

¹⁰⁷ es-Sâffât 37/139-141.

¹⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1990), 8/3.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/45.

¹¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/53.

yeminiyle ilgili âyetin¹¹¹ delil olduğunu söylemektedir.¹¹² Ayrıca kira akdi konusunda Hz. Şuayb ile Hz. Mûsâ arasında geçen kıssayı anlatan âyeti¹¹³ delil olarak ileri sürmektedir.¹¹⁴ Ancak İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî şer‘u men kablenâyı delil olarak kabul etmemektedir. Bu da Şâfiî mezhebinde usulcülerin mezhep imamının görüşlerini destekleme gibi bir gaye gütmediklerini göstermektedir.¹¹⁵

Şâfiî fukahâsından da öncekilerin şeriatıyla ilgili âyetlere fûrûda yer verenler olmuş ancak bunlar gerekçe olarak söz konusu âyetleri başka âyetler ve hadisler bulunduğu için destek amaçlı kullandıklarını ifade etmişlerdir. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî yemin bahsinde Hz. Eyyûb'un yeminiyle ilgili âyeti¹¹⁶ kullanmış ve zina haddinde bünyesi zayıf olan kişinin celde cezasıyla ilgili rivâyete¹¹⁷ ilaveten bu âyete tekit maksadıyla yer verdiğini ifade ederken¹¹⁸ Gazzâlî de aynı örneği vermiş hatta ilgili âyetten dolayı meselenin taabbüdî olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Hatîb eş-Şirbinî (öl. 977/1570) “cuâle”nin cevazı konusunda “...onu getirene bir deve yükü ödül var...” meâlindeki âyeti¹²⁰ kullanmış ve bu âyetin yaptığı rukye neticesinde ödüllendirilen sahabinin durumu Hz. Peygamber’e arz ettiği rivâyeti¹²¹ desteklediğini söylemiştir.¹²²

Bu örnekler göstermektedir ki bu fakihler kabul etmeseler de şer‘u men kablenâdan müstağni kalamamışlardır. Neticede bir kısmında az bir kısmında fazla olsa da dört mezhebin tamamının, neshedilmediği sürece şer‘u men kablenâ delilini genel olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Hatta Tevrat’taki kısas hükmünü açıklayan âyetin¹²³ umum ifadesinden hareketle kadın karşılığında erkeğin kısas edileceğine dair icma¹²⁴ hâsıl olduğu ifade edilmektedir.¹²⁵

4.2.2. Kur‘ân’ın Son Kitap Olması

Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Hz. Peygamber’in önceki şeriatlardan bütün güzellikleri tevarüs ettiğini söylemektedir.¹²⁶ Şöyle ki önceki kitaplarda yer alan bütün mehasin Kur‘ân’da, önceki şeriatlarda yer alan bütün güzel şeyler de İslâm’da yer almıştır. Aksi halde İslâm’ın son din olmasının bir hikmeti olmayacaktır.¹²⁷ Bu husus nasslarda yer alan önceki şeriatların uygulanabileceğinin başka bir ifadesidir.

¹¹¹ Sâd 38 /44.

¹¹² Şâfiî, *el-Ümm*, 7/85.

¹¹³ el-Kasas 28/26-27.

¹¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/26.

¹¹⁵ Aslan, “Şâfiî Mezhebinde Şer‘u Men Kablenânın Hüccet Değeri”, 1055.

¹¹⁶ Sâd 38 /44.

¹¹⁷ İbn Mâce, “Hudûd”, 18 (No. 2574)

¹¹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Nihâyeti'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Dâru'l-Minhac, 2007), 18/403.

¹¹⁹ Gazzâlî, *el-Vasîṭ fi'l-mezheb* (Kahire: Dâru's-Selam, ts.), 7/252.

¹²⁰ Yûsuf 12/72.

¹²¹ Müslim, “Selam”, 65.

¹²² Şirbinî, *Muḡni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc* (Mısır, 1958), 2/429.

¹²³ el-Mâide 5/45.

¹²⁴ bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/110.

¹²⁵ Derviş, “Şerâi'ü's-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi Ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye”, 333.

¹²⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, 232.

¹²⁷ Derviş, “Şerâi'ü's-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi Ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye”, 210.

4.2.3. İstishab ve Nesh Delili

Diğer taraftan istishâb delili de önceki şeriatların neshedildiği bilinmeyen hükümlerinin halen geçerli olmasını gerektirmektedir. Zira önceki peygamberlere dair bir şeriatın varlığına nasslar sayesinde muttali oluyoruz. Yine biliyoruz ki aynı nasslarda o şeriatın ortadan kaldırıldığına dair bir açıklama olmadığına göre doğal olarak o şeriatın halen geçerli olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Meseleyi nesh açısından ele aldığımızda da aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Daha önce geçtiği üzere Gazzâlî 'nin şer'û men kablenâyı İslâm'ın neshetmediği önceki şeriatlar olarak tarif ettiğini dikkate aldığımızda neshedilmeyen bir şey halen geçerli olacaktır.

4.2.4. Kur'ân Kıssaları

Önceki şeriatlara dair bilgilerin çoğunluğu peygamber kıssalarında yer almaktadır. Kıssaların fıkhi boyutuyla ilgili günümüz çalışmaları önceki şeriatların bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşün daha isabetli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu çalışmalarda kıssaların bir çok meselede delil olabileceği, zayıf hadisle amel etmektense delaleti zanni de olsa âyeti tercih etmenin daha uygun olacağı, kıssaların İslâm hukuku için zengin bir kaynak olduğu kanaatine varılmıştır.¹²⁸

Bu itibarla konuyu Kur'ân kıssaları açısından ele almak uygun olacaktır. Şöyle ki öncelikle ait şeriatlar kıssalarda yer almaktadır. Kıssaların tamamı düşünüldüğünde bütün içinde dörtte bir oranında bir yekün oluşturmaktadır. Ahkâm âyetleri sayısında genel kabul olan beş yüz rakamı düşünüldüğünde bu oran yüksek sayılır.¹²⁹ İctihatın gerekçeleri arasında sınırsız olaylara karşılık nassların sınırlı olması zikredilmektedir. Nass deyince şüphesiz ilk sırada âyetler gelmektedir. Bunların sayısı da bellidir. İşte bu sayılı âyetleri, hüküm sadece ahkâm âyetlerinden çıkarılabilir şeklinde daha da sınırlayacak olursak müçtehidin elinde pek bir şey kalmayacaktır. Kur'ân son vahiy olduğuna göre makul olan içtihad metodlarını kullanarak onun her bir âyetinden azami istifade etmektir. Nitekim “kelamın i'malı ihmalinden evladır” kaidesi¹³⁰ de bunu gerektirir. Bu ilke beşer sözü için geçerli ise ve beşerin söylediği mümkün olduğu kadar dikkate alınacaksa bu husus neden ilahi kelam için geçerli olmasın. Ayrıca her ne kadar hüküm çıkarmada akla ilk gelen ahkâm âyetleri olsa da müçtehit, ilimdeki tebahhuruna göre her bir âyetten hatta âyetteki bir kelimeden nice nükteler çıkarabilecektir.¹³¹ Âyetlere tek bir açıdan bakılırsa okyanusa göl muamelesi yapılmış olur.

Ayrıca kıssaların muhtevası tek tip değildir. Kıssalarda ahlaki konular yer aldığı gibi bazı hükümler de yer almaktadır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) kıssaları, “kınama ve ibret içeren kıssa âyetleri ders almak, hüküm içeren âyetler ise uymak ve tabi olmak içindir.” şeklinde izah etmekte ve İbn Abbas'ın Enam suresi 90. ayetini Hz. Peygamberin önceki peygamberlere uyması gerektiği şeklinde açıkladığını bildirmektedir.¹³²

¹²⁸ Bk. Mehmet Nuri Güler, “Kıssa ve Hukuk”, *IV. Kur'ân Haftası Kuran Sempozyumu 17-18 Ocak 1998* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 113-144; Abdullah Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 264, 266; Sabri Erturhan, “Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 225-260.

¹²⁹ Güler, “Kıssa ve Hukuk”, 114.

¹³⁰ Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-Hükkâm Şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/128, madde 60.

¹³¹ Erturhan, “Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları”, 226, 255.

¹³² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148) İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut/Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 1/39.

Acar, önceki peygamberlerle ilgili ayetlerin hukuk/yasa içerenleri ile sadece yaşanan bir olaydan/kıssa bahsedenlerin ayrı tutulması gerektiğini ve birincilerin “şer‘u men kablenâ” içinde değerlendirilebileceğini ancak ikincilerin de bu kapsama alınmasının Hz. Yusuf ve Hz. Hızır kıssaları örneğinden hareketle bazı sakıncaları doğuracağını ifade etmektedir. Acar, ikinci kısımda yer alan ayetlerin kıssa ayeti olarak kabul edilmesinin uygun olacağı ve böylece kıssa ayetiyle varılacak hükmün ihtilaflı olan şeru men kablena ile elde edilecek hükümden daha güçlü olacağını söylemektedir. Acar, buradaki güçlü olmayı kıssa ayetini destekleyen başka ayetlerin bulunmasıyla kıssa ayetinin Kur‘ân kapsamında değerlendirileceğinden asli delil seviyesine yükseleceği şeklinde izah etmektedir.¹³³ Kıssaların içeriğine bakıldığında bir kısmında hukuki düzenlemelerin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan kıssaları içeriğine göre Acar’ın temas ettiği gibi taksim etmek mümkündür. Ancak bu taksimat neticesinde kıssa ayetleri delil olma yönünden daha güçlüdür demek tartışmaya açıktır. Çünkü hukuk içersin yahut içermesin kıssaların tamamı Kur‘ân’ın içinde yer almaktadır. Ayrıca böyle bir ayırım yapmak hukuk içermeyen kıssa ayetlerinden sanki hüküm çıkarılamaz gibi bir anlayışa sebep olabilir. Ayrıca hukuki boyutu olan bir ayette aynı zamanda ahlaki bir yön olabileceği gibi pekala akside mümkündür.

Diğer taraftan hidâyet olduğu bildirilen Kur‘ân şüphesiz bunu bir kısmıyla değil tamamıyla sağlamaktadır. Bu itibarla hidâyete vesile olması açısından kıssalar bütünden ayrı tutulamaz. Başka bir ifadeyle beşer sözünde olduğu üzere Allah kelamının yüklendiği anlamları sınırlamak doğru değildir. Dolayısıyla ahkâm âyetleri sırf hüküm bildirir, bunlarda ne ahlaki ne ictimai ne de başka bir yön bulunmaz diyemeyeceğimiz gibi kıssalar hakkında da sırf tarihi malumat olarak verilmiştir, maksat sırf ibret almaktır denilemez. Önceki milletlerin başından geçen olaylardan hangilerinin ne kadarının Kur‘ân’da yer alacağına bizzat ilahi irade etkili olmuştur. Bu durum Kur‘ân’da yer alan kıssaların çok yönlü olmasını gerektirir.¹³⁴

Sonuç

Şer‘u men kablenâ hakkında fukahanın üzerinde durduğu ve ihtilaf edilen konu Kur‘ân ve sünnette yer alıp da hakkında yine nasslarda neshine veya d vam ettiğine dair bilgi bulunmayan önceki şeriatlardır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler bunları bağlayıcı kabul ederken Şâfiîlerin çoğunluğu bağlayıcı kabul etmemektedir.

Bir peygamber kendisinden sonra başka bir peygamber gönderilmekle bu vasfını kaybetmez, yine peygamberdir. Bu durumda mantiken o peygamberin şeriatının bir kısmının mensuh olmasıyla birlikte bir kısmının sonraki şeriatın içinde yer alması da mümkündür.

Peygamberlerin muhatabı olan insanoğlu ilk peygamberden son peygambere kadar yine insandır, değişmemiştir. İnsanoğlunun temel arzu ve istekleri, ihtiyaçları tarih boyunca aynı olmuştur. Böyle olunca şâriin insanoğlundan yapmasını istediği emirleri ve uzak durmasını istediği nehiyleri değişiklik göstermez. Emir ve nehiylerle gözetilen ana

¹³³ Abdullah Acar, “Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf’un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin ‘Şer‘u Men Kablenâ’ Kapsamında Bağlayıcılığı”, *Eskişehir Osmanî Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 22-23, 29.

¹³⁴ Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur‘ân Kıssaları*, 11, 22.

maslahatlar asırdan asıra değişmez. Dolayısıyla şeriatlar arası değişiklik namaz, oruç vb. ibadetleri örnek verirse şekil şartlarında olmaktadır. Ancak şu var ki önceki şeriatları bilmemizin yolu aradan geçen asırlar dolayısıyla ancak nassla mümkündür. Bunun dışındaki kaynaklara itibar edilemez. Çünkü önceki kitaplar tahrif edilmiştir. Nasslardan özellikle Kur'ân önceki peygamberlerin kıssalarına ve önceki şeriatlara yer vermektedir. Bunların Kur'ân'da yer alması sırf tarihi malumat içindir şeklinde izah edilemez. Zira bu kelamın sahibi Allah abesle iştiğal etmez, mutlaka bir hikmete mebni olarak icraatta bulunur. Ayrıca “kelamın i'mali ihmalinden evladır” şeklinde bir kaide mevcuttur. Dolayısıyla aslolan Kur'ân'ın her bir âyetiyle mümkün merteye amel etmektir.

Yine Kur'ân'da müminlerden, “onların bütün peygamberlere iman ettikleri ve peygamberler arasında herhangi bir ayırım yapmadıkları” şeklinde bahsedilmektedir. Bütün peygamberleri seçen ve gönderen Allah olduğuna göre şeriatların kaynağı birdir ve tektir. Dolayısıyla her bir şeriat Allah'ın rızasına uygundur.

Neticede Kur'ân'da peygamberimize önceki peygamberlere tabi olmasını emreden âyetlerin varlığı ve bunların aslında şeriatlar arasında ortak yönlerin farklı yönlerden çok fazla olduğuna delil olması, İslâm'ın temel esaslarıyla ilgili ibadetlerin ve en başta gelen haramların önceki şeriatlarda da bulunduğu dair Kur'ân âyetleri ve böylece şeriatlarda aslolanın birbirine uygunluk ve muvafakat olduğu gerçeğinden yola çıkarak önceki şeriatların bağlayıcı olduğunu söyleyen usulcülerin görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira son zamanlarda kıssalarla ilgili hem de fıkıh alanında yapılan çalışmalar önceki şeriatlara dair âyetlerde verilen bilgilerin İslâm hukuku açısından dikkate alınması gereken zengin bir içtihat kaynağı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kaynakça | References

- Acar, Abdullah. *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur‘ân Kıssaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Acar, Abdullah. “Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf’un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin ‘Şer’u Men Kablenâ’ Kapsamında Bağlayıcılığı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 7-32.
- Ali Haydar Efendi (Küçük). *Dürerü’l-Hükkâm Şerh-u Mecelleti’l-Ahkâm çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Apaydın, Hacı Yunus. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Ay Yayınları, Anadolu Eğitim Kültür ve Bilim Vakfı, 2. Basım, 2018.
- Apaydın, Uğur. *Önceki Şeriatların İslâm Hukukuna Yansımaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aslan, Mehmet Selim. “Şâfiî Mezhebinde Şer‘u Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 1035-1057. <https://doi.org/10.18505/cuid.440015>
- Bâcî, Ebü’l-Velîd. *İhkâmü’l-füsûl fi ahkâmi’l-usûl*. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2. Basım, 1995.
- Pezdevî, Ebü’l-Usr. *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma‘rifeti’l-uşûl*. Medine: Dârü’s-Serâc, 2. Basım, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukâk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buğa, Mustafa Dîb. *Eserü’l-Edilleti’l-Muhtelefi fihâ fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru’l-İmami’l-Buhâri, ts.
- Buhâri. *el-Câmiu’s-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cessâs. *el-Füsûl fi’l-Usûl*. 4 Cilt. Vezâretü’l-Evkâfi’l-Küveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cessâs. *Ahkâmü’l-Kur‘ân*. 3 Cilt. Beyrut/Lübnan: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Nihâyetü’l-maṭlab fi dirâyeti’l-mezheb*. 20 Cilt. Dâru’l-Minhac, 2007.
- Çıtır, Aslan. “Kur‘ân’ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiyyelerin Korunmuşluğu Üzerine”. *Eskiyeeni* 46 (2022), 305-335. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.957254>
- Dârimî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*. Beyrut/Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü’l-ḥadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1383.
- Derviş, Abdurrahman b. Abdullah. “Şerâi’ü’s-Sâbika ve Medâ Hücciyetiha fi’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye”. Riyad, 1410.
- Döner, Ertuğrul. “Şer‘u Men Kablenâ Prensibi Bağlamında Ötekinin Konumu ve Bağlayıcılığı”. *İkinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı 2018 Bildiri ve Öz Kitabı ed. M. Mustafa Kutlu*. Balıkesir, 2018. 92-102.
- Dönmez, İbrâhim Kafi. “Şer‘u Men Kablenâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/15-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

- Ebu Dâvûd. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku ve "Önceki Şeriatler"*. İstanbul, 2. Basım, 2010.
- Erturhan, Sabri. "Hz. Eyyûb Kıssasının Fikhî Yansımaları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 225-260.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. 5 Cilt, 1990.
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ*. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Gazzâlî. *el-Vasîfî fi'l-mezheb*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, ts.
- Güler, Mehmet Nuri. "Kıssa ve Hukuk". *IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu 17-18 Ocak 1998*. 113-144. Ankara 1998: Fecr Yayınevi, ts.
- İbn Hazm. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut/Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- İbnü'l-Kassâr. *Mukaddime fi usûli'l-fikh*. Riyad, 1999.
- İsmail, Şaban Muhammed. *el-İslâm ve Mevkîfuhû mine's-Şerâi'î's-Sâbika*. Mısır: Dâru'l-Fikir, 1405.
- Kalın, İbrâhim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Kara, Ramazan. *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Öncekilerin Şeriatları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâü't-türasi'l İslâmî, 1985.
- Mahmesânî, Suphi Recep. *İslâm Hukuk Felsefesi Çev. Yaşar Çolak vd. Türkiye İlahiyatçılar Vakfı Yayınları*, 2009.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Hâvî'l-Kebîr*. 16 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Müslim. *el-Câmiu's-Şâhîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Öztaş, Yusuf. *İslâm Hukuk Usulünde Şer'u Men Kablenâ*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Öztürk, Hatice. *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Şer'u Men Kablenâ Delili*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şâfî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâfî. *er-Risâle thk. Muhammed Seyyid Kîlânî*. İstanbul: Kültür Yayınları, 1388.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*. Dîmaşk: Dâru'l-Fikir, 1403.
- Şîrbînî. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Mısır, 1958.
- Taşkın, Süleyman. *Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usulcileriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlînin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablenâ ve Sahâbî Kavli*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992.

A Review on Conversational AI as a Tool in Academic Writing

Hakan Demiröz

0000-0003-2413-5383

Social Sciences University of Ankara, School of Foreign Languages, Department of Foreign Languages, Türkiye
ror.org/025y36b60
hakan.demiroz@asbu.edu.tr

Gülşah Tıkız-Ertürk

0000-0001-5803-1270

Social Sciences University of Ankara, School of Foreign Languages, Department of Foreign Languages, Türkiye
ror.org/025y36b60
gulsah.tikizerturk@asbu.edu.tr

Abstract

The development of academic proficiency constitutes a pivotal component of higher education. Students from diverse disciplines consistently demonstrate a marked need for inductive reasoning and support services to assist them in their scientific research approaches. As the number of undergraduates continues to increase and their backgrounds become more diverse, students are receiving less personalized guidance and supervision during their academic writing. For academics and graduate students, whose primary responsibilities encompass research and academic writing, the emergence of large language models (LLMs) in conjunction with user-friendly interfaces such as Chat Generative Pre-Trained Transformer (ChatGPT), Bing Chat, Google's Bard, and Deepseek poses a substantial challenge as well as a priceless opportunity in terms of content generation. These technologies and their implementations are already exerting a significant influence across diverse sectors pertaining to the development, administration, and utilization of information systems. This literature review explores the evolving landscape, with a specific focus on its consequences for academic writing. The aim is to analyse this changing landscape to illuminate its impact on researchers, practitioners, and other stakeholders in academia and to provide insights and advance scholarly inquiry in this still developing, captivating, and rapidly growing domain with respect to academic writing practices.

Keywords

English Language Teaching (ELT); Artificial Intelligence; Academic Writing; Content Generation; Chatbots

Highlights

- AI technologies in academic writing have a significant impact on the scientific community, causing discussions on resource inequality and the need for regulatory measures.
- AI-powered platforms have transformed research, writing, and scholarly communication.
- Academic writing requires adeptly managing extensive quantities of information, intricate concepts, theories, and empirical data.
- Feedback integration and an open attitude towards criticism are crucial for effective use of AI tools.
- Balancing the use of advanced techniques with transparency, ethical accountability, and maintaining human involvement in scientific discussions is essential.
- AI should be used ethically and transparently, adhering to academic integrity.

Citation

Demiröz, Hakan – Tıkız-Ertürk, Gülşah. “A Review on Conversational AI as a Tool in Academic Writing”. *Eskiyeni* 56 (March 2025), 469-496.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1565854>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Echoes of Innovation: Charting the Landscape of Conversational Artificial Intelligence in Academic Writing” orally delivered at the 15th International METU ELT Convention Symposium	
<i>Ethics committee</i>	In this study, which constitutes a literature review, ethical approval was not sought as the research involved the analysis of existing literature rather than the collection of new data from participants. The nature of the study, focusing on synthesizing and evaluating previously published works, falls outside the scope of research activities that require ethical clearance.	
<i>Date of submission</i>	12 October 2024	
<i>Date of acceptance</i>	05 March 2025	
<i>Date of publication</i>	25 March 2025	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
<i>S. Development Goals</i>	4 Qualified Education	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0	

Akademik Yazmada İletişimsel Yapay Zekânın Kullanımına Dair Bir İnceleme

Hakan Demiröz

0000-0003-2413-5383

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, Türkiye
ror.org/025y36b60
hakan.demiroz@asbu.edu.tr

Gülşah Tıkız-Ertürk

0000-0001-5803-1270

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, Türkiye
ror.org/025y36b60
gulsah.tikizerturk@asbu.edu.tr

Öz

Akademik yazımda yeterlilik geliştirmek, yükseköğretimin önemli bir bileşenidir. Farklı alanlardaki öğrencilerin, bilimsel araştırma yaklaşımlarında kendilerine yardımcı olmak için tümevarımsal akıl yürütme ve destek hizmetlerine güçlü bir ihtiyaç duydukları açıktır. Lisans öğrencilerinin sayısı artmaya ve geçmişleri daha çeşitli hale gelmeye devam ettikçe, öğrenciler akademik yazımları sırasında daha az kişiselleştirilmiş rehberlik ve denetim almaktadır. Temel görevleri araştırma ve akademik yazım olan akademisyenler ve lisansüstü öğrenciler için, Chat Generative Pre-Trained Transformer (ChatGPT), Bing Chat ve Google's Bard ve Deepseek gibi kullanıcı dostu arayüzlerle birlikte Büyük Dil Modellerinin (LLM) yükselişi, içerik üretme açısından paha biçilmez bir fırsat olduğu kadar büyük bir zorluğu da temsil etmektedir. Bu teknolojiler ve uygulamaları, bilgi sistemlerinin geliştirilmesi, yönetimi ve kullanımıyla ilgili çeşitli sektörlerde şimdiden önemli bir etki yaratmaktadır. Bu literatür taraması ile, özellikle akademik yazma üzerindeki sonuçlara odaklanarak gelişmekte olan durum incelenecektir. Bu değişen durumu analiz ederek araştırmacılar, uygulayıcılar ve akademideki diğer paydaşlar üzerindeki etkisinin aydınlatılması amaçlanmaktadır. Amacımız, akademik yazma uygulamalarına ilişkin olarak halen gelişmekte olan, büyüleyici ve hızla büyüyen bu alanda içgörüyü sağlamak ve bilimsel araştırmayı ilerletmektir.

Anahtar Kelimeler

İngiliz Dili Eğitimi; Yapay Zekâ; Akademik Yazı; İçerik Üretimi; Rehber Robotlar

Öne Çıkanlar

- Akademik yazımda yapay zekâ teknolojileri, bilimsel topluluk üzerinde önemli bir etkiye sahip olup, kaynak eşitsizliği ve düzenleyici önlemlere duyulan ihtiyaç konusunda tartışmalara neden olmaktadır.
- Yapay zekâ destekli platformlar araştırmayı, yazımı ve bilimsel iletişimi dönüştürdü.
- Akademik yazım, geniş miktarda bilgiyi, karmaşık kavramları, teorileri ve ampirik verileri ustaca yönetmeyi gerektirir.
- Geri bildirim entegrasyonu ve eleştiriye karşı açık tutum, yapay zekâ araçlarının etkili kullanımını için çok önemlidir.
- İleri tekniklerin kullanımının şeffaflık, etik hesap verebilirlik ve bilimsel tartışmalara insan katılımının sürdürülmesi ile dengelenmesi esastır.
- Yapay zekâ, akademik dürüstlük ve yeniliğe bağlı kalarak etik ve şeffaf bir şekilde kullanılmalıdır.

Atıf Bilgisi

Demiröz, Hakan – Tıkız-Ertürk, Gülşah. “Akademik Yazmada İletişimsel Yapay Zekânın Kullanımına Dair Bir İnceleme”. *Eskiyeni* 56 (Mart 2025), 469-496.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1568668>

Makale Bilgileri

Etik Beyan

Bu makale, 15. Uluslararası ODTÜ ELT Kongresi'nde sözlü olarak sunulan “Echoes of Innovation: Charting the Landscape of Conversational Artificial Intelligence in Academic Writing” başlıklı yayınlanmamış konferans sunumunun yenilenmiş ve geliştirilmiş versiyonudur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, bir literatür taraması niteliğinde olduğundan, katılımcılardan yeni veri toplanmasını içermediği için etik onay alınmamıştır. Daha önce yayımlanmış çalışmalarını sentezleme ve değerlendirmeye odaklanan araştırmanın niteliği, etik izin gerektiren araştırma faaliyetlerinin kapsamı dışında kalmaktadır.

Geliş Tarihi

12 Ekim 2024

Kabul Tarihi

05 Mart 20245

Yayın Tarihi

25 Mart 2025

Hakem Sayısı

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

Değerlendirme

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim

eskiyenidergi@gmail.com

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60)
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

S. Kalkınma Amaçları

4 Nitelikli Eğitim

Lisans

[CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1. Introduction

The 21st century is characterized by the rapid development, transformation, and widespread adoption of digital technology (Brunn-Kehrein, 2020). Individuals in the 21st century are the first to experience an entirely new digital universe. This generation places a greater emphasis on the notion of learning style. Educational resources that accommodate the learners' visual, aural, kinaesthetic, and multimodal learning styles are more preferred (Vijayalakshmi, 2021). Acquiring knowledge is regarded as a continuous and ongoing endeavor throughout one's life. Numerous aspects of our lives have been impacted by digital technology, and these technologies have become a fundamental component of our lives.

Therefore, it is essential for individuals to acquire and maintain specific human skills throughout their lifelong educational journeys. In addition to leadership and accountability, these competencies encompass flexibility and adaptability, productivity and accountability, problem-solving and critical thinking, initiative and self-direction, social and cross-cultural interaction, information and communication technology (ICT) literacy, information and media literacy, communication and collaboration, and flexibility and innovation (Dishon-Gliead, 2021; Stanley, 2021). In a similar vein, language teaching has relied on various technological aids such as tape recorders, projectors, computers, and smartboards over time. When used effectively, technology serves as a valuable tool for nurturing language skills, including writing skills (Akman Yeşilel, 2022). Thus, it is imperative that educators implement information and ICT in the classroom (Deshpande-Shesh, 2021).

Academic writing is a fundamental aspect of higher education, requiring students to skillfully create well-crafted papers that meet the rigorous standards of their courses and is an essential requirement for universities and colleges. Rahmat et al. (2023) define student academic writing as a crucial assessment criterion for universities, schools, and preparation for higher education. Students should possess the ability to articulate their thoughts in a manner that displays their expertise in the subject (DuBose-Marshall, 2023). It is significant to acknowledge that the style of academic writing diverges significantly from the light-hearted and colloquial tone, which is often observed in social interactions. Furthermore, it diverges from the genre of writing commonly encountered in newspapers and novels. In contrast to other forms of writing, it adheres to specific conventions and is more formal. Ensuring that our ideas are conveyed to the audience in a comprehensible manner is a critical element of academic writing style, which requires conciseness and clarity. There are challenges that propel us forward while writing a scientific text, such as acquiring approval and generating new knowledge; however, there are also challenges that impede our progress, including difficulties in initiating the writing process, discovering our voice, revising the text, and feeling inadequate (Simona, 2014).

Artificial intelligence (AI) has brought significant advancements in various educational sectors, including writing instruction (Chiu-Chai, 2020). It is noteworthy that language teaching and learning are witnessing a surge in the implementation of AI technologies, which are advancing rapidly (Hwang et al., 2020). The primary emphasis of early research, including that of Warschauer and Healey (1998), was on the application of

AI to improve the mechanistic elements of writing, including sentence structuring and grammar correction. Recent proposals, however, have put forth a more comprehensive viewpoint. In addition to these technical functions, recent studies (e.g., Bailey-Barley, 2020; Pennebaker et al., 2014) indicate that AI may also serve to satisfy psychological requirements regarding writing instruction.

A look at the history of AI, an investigation into the specific programs that are used to create academic papers, and an evaluation of the significance of this growing trend for institutions are all important steps to comprehend the concept of AI in academic writing. John McCarthy, widely regarded as the founder of AI (Marr, 2018), introduced the term AI in 1956. It is now broadly defined as any intelligent application of advanced computer science that executes processes and duties that are typically associated with intelligent beings (Copeland, 2020). In fact, the examination of the historical progression of AI systems has been approached from diverse perspectives. Huxor (1994) proposed a novel metaphor for AI by comparing it to writing. The metaphor has exerted a substantial influence on the advancement of AI systems. Herrmann (2023), otherwise, assessed the historical development of AI from a literary standpoint, highlighting the impact of its probabilistic nature on human endeavors. In line with the broader definition of AI, as the study of concepts that enable computers to execute tasks that give the impression of intelligence, Arroyo (1986) defined AI as the investigation of concepts that enable machines to execute duties that appear intelligent.

The rapid advancement of AI technologies in academic writing is also having a significant impact on the scientific community. This development has prompted discussions on resource inequality and the necessity for regulatory measures. However, it also presents advantages such as cost reduction and assistance for non-native English speakers. Despite these numerous advantages, there are, as Shum et al. (2016) noted, specific gaps in the discourse regarding the function of AI in writing instruction. An area that requires further examination is the potential risks associated with an overreliance on AI. Professionals have expressed concerns about the utilization of AI in writing and other creative domains. AI technologies like ChatGPT enable users to generate written content suitable for college projects (Du Bose, 2023).

The findings on the immediate impact of AI on learners' writing skills are equally unclear and lacking substantial evidence (Liu et al., 2023). Additionally, it is still unclear how exactly students can benefit from English writing made easier by AI technology. Given its essential significance at the interface of two rapidly emerging domains, academic writing and AI, this research offers a detailed review of the current status of AI integration in scholarly writing. Recently, the incorporation of AI into instructional structures has emerged as a primary concern, owing to the rapid advancements in technology and the imperative for continuous learning. Academic writing is essential in higher education, yet there are still obvious ongoing difficulties in teaching it. This study aims to provide an overview of AI in the realm of teaching academic writing to illuminate the efficacy, implications, and ethical responsibilities involved with the utilization of AI. It also provides valuable information to guide decision-making processes and instructional design for educators and policymakers. It also adds to the current conversation about how to teach in the digital age and points out areas that need more

research. This encourages academic dialogue and the use of pedagogical techniques in AI-enhanced writing assistance.

This study aims to evaluate the incorporation of AI in academic writing instruction, emphasizing its efficacy, impact, and the ethical issues related to its application. The study will investigate the following research questions:

1. How might AI technology be effectively integrated into academic writing instruction?
2. What ethical dilemmas are associated with the utilization of AI in academic writing?
3. How may AI impact students' academic writing abilities, and what possible risks can emerge?

The results of this study aim to guide decision-making and instructional design for educators and policymakers. This research further informs the discourse on AI's role in education, providing insights into pedagogical practices in the digital era and proposing avenues for further inquiry in AI-enhanced writing teaching.

2. AI in Education (AIED)

The application of AI in education is continuously growing and becoming more in-depth, and it has resulted in the development of novel ideas, concepts, and approaches that have a significant influence on the education sector (Liang, 2020). According to Waycott et al. (2010), education and training are among the most important areas in which it is possible to acquire digital skills for the 21st century. Globally, AI has attracted enormous investment (Statista, 2022), and emerging technologies have revolutionized the methods of teaching and learning in the field of education. The role of education in cultivating AI literacy, which refers to the teaching of AI in educational contexts, has received substantial attention and is rapidly becoming an important topic in policy discussions (e.g., Miao-Holmes, 2021). Apart from its role in teaching students, AI has the potential to be applied in education administration and teacher support, categorized as student-focused AIED, system-focused AIED, and teacher-focused AIED, respectively (Holmes-Tuomi, 2022).

The field of education can benefit from several different uses of AI. The education sector is poised for a paradigm shift as educational applications of AI offer unprecedented levels of customization and adaptability. Both K-12 and higher education settings use AI-supported tutoring systems. AI has a number of advantages, including the capacity to provide students with assistance and constant availability (Zhou-Lawless, 2014). Moreover, educators' duties are being simplified as AI implementation revolutionizes classrooms and institutions (Liewertz, 2019).

AI is also utilized extensively with the goals of personalizing the curriculum, enhancing the learning experience, and improving the overall quality of learning achieved. This use was actualized as AI originated with personal computers and evolved into humanoid robots and web chatbots that simulated instructors by integrating computer systems with other technologies or trainers. These platforms facilitated the execution of administrative duties by educators, such as evaluating student concerns and conducting research to enhance instructional activities. By customizing the curriculum for each student via machine learning, the system improves student adoption, retention, and learning quality (Bhatt et al., 2023).

Furthermore, there is a growing interest in advancements pertaining to educational assessment that are associated with AI. With these changes, the effectiveness and reliability of assessments are meant to be improved, with a focus on the analysis of the large amounts of process data that are being collected in digital assessment environments. When assessing the current status of AI in summative and formative educational assessment, critical viewpoints are proposed regarding the two fundamental applications: computerized adaptive tests and automated essay scoring systems. Additionally, the big data analysis methods and machine learning strategies that support these applications are examined in depth (Gardner et al., 2021).

However, use of AI in education is not without its critics. Despite its potential to transform education, various challenges persist for those engaged in related activities or systems (Kay & Kummerfeld, 2019), as this domain is inherently a “highly technology-dependent and cross-disciplinary field” (Hwang et al., 2020, p. 2). In fact, the extensive implications of Artificial Intelligence in Education (AIED) have given rise to growing apprehensions regarding the adverse consequences it generates, including an increased prevalence of inequalities among learners, the commercialization of education, and the disparity between home and school environments in educational contexts (Reiss, 2021).

What is more, a prominent concern pertains to the possible redundancy of both administrative and academic personnel. As artificial intelligence systems assume responsibilities such as grading academic papers, scheduling courses, and performing various administrative functions, this development may significantly affect the livelihoods of individuals displaced by these changes and fundamentally alter the structural framework of the university. Another concern pertains to the potential degradation of educational quality. Although artificial intelligence can deliver personalized experiences and providing prompt feedback, it does not encompass the subtleties inherent in direct interactions between students and educators. The indispensable human component, exemplified by mentorship and unplanned interactions, remains unattainable for artificial intelligence. Consequently, students may forfeit the numerous advantages associated with active engagement in a dynamic academic environment.

Besides, there are significant concerns regarding data protection, the potential for algorithmic bias, and the capacity of artificial intelligence to address complex issues that require human discernment, such as ethical dilemmas, intricate research, and critical analysis (George & Wooden, 2023). Morendin-Ahuerma (2024) further observes that the potential dangers associated with AI in the realm of education encompass digital inequities, biases, and infringements on intellectual property rights. As part of mitigation strategies, supportive policies should be made, digital literacy should be pushed, equal access to technology should be ensured, and ethical concerns should be given top priority in the development and use of AI.

3. Overview of Conversational AI

Research into AI began in the 1950s, when researchers first began to investigate the field of AI (Almelhes, 2023). During the early stages of AI, a significant milestone was achieved with the invention of the first AI program, known as ELIZA. This program was

designed to simulate human communication. Over the course of time, AI technology has grown, resulting in the creation of more sophisticated chatbots capable of comprehending and addressing intricate inquiries (Limna, 2023). Indeed, conversational AI has been increasingly prevalent in the 21st century, leading to the integration of chatbots into conventional e-learning systems. As a result, chatbots have become an essential component of educational experiences in many educational institutions, such as schools and universities (Chaskopoulos et al., 2022; Neto-Fernandes, 2019).

Some of the prominent AI language models are GPT-2, GPT-3, and GPT-4, developed by OpenAI and LaMDA. AI language models can generate novel and surpassing outputs, such as written content, realistic visuals, digitally generated art, and music (Negi, Verma - Tayyebi, 2023). As O'Leary (2022) maintains, OpenAI and Google's LaMDA are chatbots powered by AI that have undergone training using billions of documents, thereby giving rise to the concept of 'massive data' (p. 182). These systems acquire word lists and the interconnections among words utilized by users in communication through human-generated documents (O'Leary, 2022).

In late 2015, OpenAI was established as a non-profit research endeavor. In February of 2019, OpenAI introduced GPT-2. Although it could also produce gibberish, the model could produce output that appeared extremely coherent and credible. OpenAI introduced GPT-3 in June 2020, a language model that surpasses GPT-2 by a factor of more than one hundred (Khan et al., 2023). Built upon a corpus of 499 billion tokens of web content, GPT-3 consists of 175 billion parameters and 96 layers (Dale, 2021). Companies like Cisco, IBM, Intel, and Salesforce are now developing a variety of applications using GPT-3 as their foundation (O'Leary, 2022). While there are limitations in areas such as logical reasoning and peer review, more recent iterations such as GPT-4 demonstrate enhancements in problem-solving capabilities (Vuong, 2023).

In 2022, Google unveiled LaMDA, an acronym for Language Model for Dialogue Applications (Strzelecki, 2024). LaMDA is an extension of previous Google research conducted by Adiwardana et al. (2020), which showed that transformer-based language models trained on dialogue may cover a broad spectrum of subjects. Google's LaMDA, a language model designed for dialogue apps, was released in August 2022. It is accessible through Google's AI Kitchen, which offers three specific applications: 'Imagine,' 'List About It,' and 'Talk About It (Dog's Edition).'

(O'Leary, 2023, p. 41). LaMDA utilizes a sophisticated deep-learning model based on neural networks. According to Throppilan et al. (2022), the model was trained using a large dataset that included 1.56 trillion words, 1.97 billion documents, 1.12 billion dialogs, and 13.39 utterances. In contrast to the majority of language models, LaMDA is learned via dialogue (Strzelecki, 2024). It is also possible to significantly improve the specificity and logical coherence of its responses through adjustment.

Conversational AI involves utilizing AI techniques, such as natural language processing (NLP) and machine learning, with the purpose of developing software agents that are capable of having conversations in natural language with people or other programs (Buttar, Shahzad - Jamil, 2024). It contains software applications, including chatbots and voice assistants. According to Mageirai (2022), as a subfield of AI, conversational AI focuses on text-based or speech-based AI agents capable of automating

and simulating verbal interactions and conversations. The proliferation of conversational AI agents, such as voice assistants and chatbots, can be attributed to some developments in the field (Kulkarni et al., 2016). Ilieva et al. (2023) state that AI chatbots are purpose-built to participate in interactive dialogues with users. Furthermore, chatbots are capable of reconstructing and retrieving previous conversations. Conversational AI provides current information and pertinent hyperlinks to websites. As stated by Ilieva et al. (2023), AI has played a pivotal role in developing language learning chatbots and virtual conversational companions, which have revolutionized the way in which students hone and perfect their language skills, surpassing the scope of tutoring systems (Malik et al., 2023). These AI-powered entities facilitate learners' participation in genuine, interactive conversations, enabling them to fully immerse themselves in authentic conversational settings and actively enhance their language skills.

The utilization of AI in writing has been the subject of numerous studies, with promising outcomes. For example, in an introductory writing course, Brinkman et al. (2020) created an AI writing instructor that offered personalized feedback to students. Targeted feedback was provided by the system regarding thesis development, citation usage, and clarity of writing. The authors stated that the system was well-received by both students and instructors and was effective in enhancing student proficiency in writing.

What is more, Liu et al. (2020) created an AI writing tutor that offered feedback on argumentative structure in student compositions. The technology employed machine learning algorithms to discern strengths and flaws in student arguments and offered tailored feedback to enhance students' reasoning abilities. The authors indicated that the approach effectively enhanced student argumentation skills and was positively appreciated by students.

The chat technique is intentionally meant to create the illusion that human users are engaging in a normal conversation with another human. However, the current limitation in this domain is the need for a continuous, logical, and captivating exchange, as existing software is still far from achieving the capability to engage in spontaneous and realistic discussions with humans (Levesque, 2017).

Notwithstanding the promising results of these studies, challenges persist regarding the implementation of AI writing instructors. A significant concern is the possibility of AI reproducing biases inherent in the data. AI systems, by learning from existing data, may reinforce biases in language, writing style, and arguments. A study by Klein et al. (2019) showed that an AI writing instructor tended to offer more negative comments to non-native English speakers compared to native speakers. This underscores the necessity for continuous endeavors to confront and alleviate bias in AI systems employed in education.

As a result, L2 writing pedagogies must go beyond traditional frameworks to include a strong technology component that represents the reality of modern discourse. This is necessary to adequately prepare learners for the difficulties of contemporary communication (Strobl et al., 2019; Zhang & Zou, 2022). This requires a rethinking of L2 writing teaching as a practice that is integrated, adaptive, and mediated by technology. This practice should enable learners not only to participate in academic and professional groups, but also to make significant contributions to a world that is rapidly changing and interconnected.

4. Conversational AI in Academic Writing Instruction

Conversational AI is being integrated into academic writing teaching as a new tool to improve writing skills. In the past, writing was typically seen as a finished product, with little emphasis on the underlying steps involved in the writing process. The only aspect that was evaluated was the correctness of grammar and spelling, as well as the legibility and neatness of the writing. However, in the modern approach, in addition to grammatical accuracy, creativity and personal input are also considered important factors in evaluating a text (Diana, 2016). LLMs may introduce a conflict between conventional academic goals and the potential of AI-driven tools, as they could allow students to avoid necessary tasks that showcase their acquired abilities and competencies (Jungherr, 2023).

Conversational AI has become a promising tool in the field of writing instruction, as academics are investigating its ability to improve several areas of academic writing. For checking the punctuation and grammar of students' writing, ChatGPT and other language models may be utilized. They provide automated feedback, aid students in learning grammar and punctuation, and check for accuracy in writing and grammar (Atlas, 2023). However, learners should be cautious when employing ChatGPT for creative writing. Due to the fact that the model has been trained on a substantial amount of text, it is likely that the output that has been generated does not possess any originality or distinctiveness (Iwuzor et al., 2023). In addition, the quality of the input data and the precise fine-tuning of the model will influence the output data quality. Students may utilize ChatGPT to generate novel concepts for writing assignments as an illustration of how the tool can be applied to aid in writing.

The multifaceted impacts of conversational AI tools, including ChatGPT, on foreign language acquisition and writing instruction have been underscored in recent studies (Faisal, 2024). These studies examine the role of ChatGPT in academic writing improvement and its larger significance in language education. In several studies, the application of conversational AI to academic writing, specifically ChatGPT, has been investigated. Both Gervacio (2023) and Donlon (2023) discovered that academic writing can be improved by utilizing Chat AI. Gervacio (2023) emphasized the benefits of ChatAI, including its accessibility, convenience, and timely feedback. Donlon (2023), likewise, emphasized its utility in terms of content generation and reference formulation. Jacob (2023) further emphasizes, particularly for language learners, the significance of preserving the writer's voice and agency when utilizing ChatGPT. The aforementioned studies indicate that Chat AI may serve as a beneficial supplement to traditional writing abilities and may enhance numerous facets of academic writing, especially for language learners.

Under these circumstances, higher education can also benefit significantly from the conversation simulations facilitated by ChatGPT and other language models, as such simulations can assist students in developing their language proficiency. By simulating authentic dialogues with virtual language companions, students can enhance their language fluency through a personalized, low-stakes experience (Atlas, 2023). Education and training are two of the most important places where digital skills are used in the modern era (Waycott et al., 2010). Hong (2023) investigated the influence of ChatGPT on the process of teaching and learning foreign languages. The online application has

generated apprehension in the field of education, particularly among foreign language instructors who heavily depend on written evaluations. The article elucidates the mechanics, functions, and misconceptions of the subject matter while also addressing the associated concerns and risks. ChatGPT provides instructors and institutions with chances to improve teaching and allows researchers to investigate tailored learning experiences. Gaining a comprehensive understanding of its talents and constraints is essential for optimizing its full potential. Similarly, Baskara (2023) discussed the potential benefits and challenges of using ChatGPT for English EFL writing instruction. The study utilized a comprehensive evaluation of existing literature to propose strategies for educators navigating the intersection of technology and language teaching methodologies. He conducted a comprehensive review of the potential advantages and constraints of integrating ChatGPT into EFL writing instruction. While recognizing the instrument's ability to enhance language learning experiences, it underscores the importance of considering design, implementation, and ethical considerations.

In addition, Sumakul et al. (2021) conducted a study in which they investigated the perspectives of students regarding the implementation of AI in their writing lessons. The study found that the students held favourable opinions toward the use of AI in their writing. On the other hand, in terms of writing instruction, Fitria (2023) conducted a comprehensive study to examine the potential of ChatGPT in essay writing. The study utilized a descriptive qualitative analysis to gain insights into the tool's efficiency. The methodology employed in this study involved utilizing the ChatGPT interface, which can be accessed at 'openai.com' or 'chat.openai.com' using a web browser. Upon logging in, the user can input questions and statements into the chat column. These results show the structural parts of the essays that ChatGPT made, focusing on how the events were ordered and how the writing was organized. To enhance cohesion, the program incorporates primary and elucidatory sentences, along with a concluding statement.

Likewise, Huang and Tan (2023) assert that ChatGPT functions as a tool to enhance various aspects of scientific writing, including facilitating the writing process, generating comprehensive outlines, incorporating substantial information, and refining writing styles to meet the demands of effective scientific communication. Utilizing AI techniques, particularly ChatGPT, offers a compelling opportunity for scientists seeking to enhance the results of their research. The researchers concluded that ChatGPT enables the rapid generation of scientific information, facilitates the formulation of outlines, incorporates crucial elements, and enhances cohesiveness. However, they stressed the need to comprehend ChatGPT's constraints and advised using the application proficiently to prevent plagiarism.

Similarly, in their study, Bibi and Atta (2024) investigated the effects of ChatGPT on the writing processes of learners. The results show that students hold a generally positive view of ChatGPT, and a significant number of them express satisfaction with its assistance in many aspects of English content creation. The study highlights the diverse range of student experiences with ChatGPT, showcasing its adaptability to accommodate various writing preferences and styles.

On the other hand, Rasul et al. (2023) found that incorporating ChatGPT and other LLMs into higher education presents both benefits and challenges. Students can benefit

from ChatGPT by generating ideas for assignments such as writing, research, analysis, and examinations, which has the potential to enhance their students' educational endeavors. (Limna et al., 2023). Nevertheless, it is imperative to recognize the possible disadvantages, including the dangers of academic dishonesty, prejudice, the spread of inaccurate information, and insufficient evaluation structure, all of which can impede the cultivation of vital advanced skills and encourage shallow comprehension.

Coniam (2014) also explored the grammatical accuracy of five well-known chatbots (Dave, Elbot, Eugene, George, and Julie) from the point of view of English as a Second Language (ESL) and showed that chatbots frequently provide responses that are illogical, and they discovered that there were issues with the accuracy rate in terms of both the grammar and the meaning of the responses. It is the argument of Coniam (2014) that chatbots are at present poor conversational companions; nonetheless, improvements to their capabilities are currently being implemented. Therefore, it is crucial for tertiary educators and students to be cautious and guarantee the ethical, dependable, and efficient utilization of modern technology in academic settings. Regarding the usefulness of chatbot-human communication.

The studies reviewed reveal a clear consensus on the growing role of conversational AI, such as ChatGPT, in enhancing various aspects of academic writing. These tools are increasingly recognized for their ability to support students in improving grammar, punctuation, and overall writing structure, making them valuable resources for both novice and advanced writers. Researchers highlight how AI-driven tools can assist students in generating ideas, organizing content, and even refining writing styles, thereby contributing to the overall writing process. Also, research like Gervacio (2023) and Donlon (2023) stress how easy and accessible AI tools are, pointing out how their immediate feedback can help people learn and give them help with their writing tasks at the right time. This makes ChatGPT a potentially transformative tool in academic settings, particularly for language learners, by allowing them to interact with the AI in a way that enhances both language fluency and writing coherence.

However, alongside these advantages, several studies raise important concerns regarding the limitations and ethical considerations of using AI in academic writing. The risks of academic dishonesty, the potential for shallow understanding, and the lack of originality in AI-generated content have been well-documented (Iwuozor et al., 2023; Rasul et al., 2023). While tools like ChatGPT can aid in the writing process, they should not replace the critical thinking and creativity that students must develop. As highlighted by Huang and Tan (2023), understanding the tool's constraints and using it responsibly is essential for ensuring that its application does not undermine academic integrity. Therefore, while AI can be an asset in academic instruction, its integration must be carefully managed, with educators guiding students on how to use these tools effectively while maintaining a balance between innovation and traditional academic standards.

5. The Impact of Conversational AI on Academic Writing Instruction

The advent of massive language models such as OpenAI's GPT-2 and GPT-3, Google's LaMDA, and Meta's BlenderBot in the field of academic writing signifies a significant and revolutionary change. These sophisticated AI-powered platforms have several

capabilities, fundamentally transforming the way scholars engage in research, writing, and scholarly communication. Dale and Viethen (2021), for instance, argue that the most significant advancement in writing due to AI is the implementation of AI-powered sentence and phrase auto-completion as well as alternative wording suggestion tools. Donlon and Tiernan (2023) maintain that the AI engine provides authentic content, enhances comprehension of AI in scholarly writing, and generates flawless writing with accurate citations. Ekellem (2023) also reported the benefits of conversational AI in academia, including immediate access to information, structured guidance on research direction, and dynamic feedback as among the key findings. The live interaction exemplified the feasibility and significance of incorporating chatbot interactions into scholarly procedures.

Dida et al. (2023) aimed to investigate the impact of ChatGPT on improving the process of converting text into speech. ChatGPT demonstrated exceptional proficiency in text processing and speech conversion, particularly when dealing with large amounts of data (Dida, Chakravarthy - Rabbi, 2023). To support their claims, Dewi et al. (2020) used MindMeister and Grammarly to show that task-based language learning combined with technology can help students get better at writing and stay motivated. Writing proficiency was successfully enhanced through the utilization of diverse mobile applications that are customized to suit specific age cohorts. In their study, Chen et al. (2017) demonstrated the efficacy of a tablet application (Penultimate) utilized by young learners to practice narrative writing. As a result, the students produced higher-quality reports and were more motivated to complete their assignments. Technological advancements, including those pertaining to writing skills, merit consideration in this context from an EFL-based pedagogical standpoint. Likewise, the integration of AI with virtual reality (VR) technology can also be utilized to enable students to engage in simulated environments to practice their target language (Mirzaei et al., 2018).

The study conducted by Ilieva et al. (2023) implemented a novel AI-assisted framework to examine the impact of intelligent chatbots on e-learning. The findings suggest that a significant number of students were familiar with AI chatbots, used them in the past, and demonstrated a strong desire to make use of them in educational settings. They also reported considerable contentment with generative AI technology. However, the use of intelligent chatbots necessitated comprehension of underlying systems and subject expertise, which can be challenging for students in the initial stages of learning (Jungheer, 2023). Khedkar (2023) also focused on the incorporation of AI into academic research and looked at the potential advantages of AI tools for research planning, writing, data analysis, and literature review. Recognizing the significance of human ingenuity and critical analysis in research procedures, the study emphasized the function of AI as a tool that improves productivity (Khedkar, 2023) The research subsequently found that the growing importance of AI in improving academic workflows is obvious.

Challenges in LLM Applications for Academic Writing

Academic writing requires adeptly managing extensive quantities of information, intricate concepts, theories, and empirical data with clarity and comprehension. In addition to possessing extensive knowledge of the subject matter, academic writing demands the capacity to elucidate intricate concepts for the benefit of the reader.

Academic texts are expected to adhere to rigorous criteria regarding precision, substantiation, and coherent organization. It is imperative that each assertion be supported by reliable evidence (Gupta et al., 2022). Academic essay writing is a rigorous procedure that involves thorough research, organized argumentation, and precise expression to make a valuable contribution to scholarly discussions. To establish a strong basis for excellent writing, students need to fully engage with fundamental concepts that are essential to academic writing. This involves creating precise and succinct titles that capture the fundamental aspects of the work (Maiorana - Mayer, 2018) as well as captivating abstracts that concisely describe the main ideas, methodology, and conclusions of the study (Altmae et al., 2023).

Academic writing presents a multitude of challenges, which differ in nature based on the discipline and the author (Birjali, Kasri - Beni-Hssane, 2021). Considering these challenges, AI has evolved into an indispensable instrument in the realm of academic writing. There have been numerous studies on the advantages and disadvantages of AI applications in recent years (i.e., Hu et al., 2024; Khanzode - Sarode, 2020). Overall, academic research has centered on the advantages; nevertheless, constraints have been noted as well (Dergaa et al., 2023; Huang - Tan, 2023; Meyer et al., 2023; Khalifa - Albadawy, 2024).

The challenges presented include the potential risk of excessive dependence on AI, which could hinder critical thinking and creativity. AI tools can assist in enhancing grammar and style, but they might struggle to grasp the subtle context of scholarly communication, which can result in misunderstandings or surface-level enhancements. Furthermore, the utilization of AI-generated content brings forth issues regarding originality, as students may submit work that lacks individual contribution or does not adhere to academic integrity standards. Meyer et al. (2023) highlight that these tools are not without flaws and may occasionally perpetuate errors or inaccuracies, particularly when addressing intricate topics. Therefore, although AI provides considerable assistance, its incorporation into scholarly writing necessitates thoughtful evaluation to prevent hindering the cultivation of vital academic competencies and to uphold ethical standards.

The typical challenges that arise with these kinds of software include the possibility of violations of academic integrity, the absence of context, and the continuation of discrimination over time (Limna et al., 2023). The study conducted by Escalante, Pack, and Barrett (2023), for instance, aimed at exploring the impact of human tutoring versus AI-generated feedback on linguistic progress. The findings indicated that students learning English as a Native Language (ENL) did not experience a greater improvement in their linguistic development when they were provided with comments generated by AI as opposed to students who received feedback from a real-life human instructor. As the independent variable of the group did not have a substantial impact on writing scores, it can be concluded that there was no one feedback strategy that was superior to another in terms of scoring.

These systems, along with previous tools such as grammar and spelling checkers, utilize natural language processing to detect and offer corrections for written content that contains errors and inadequacies. Recently, very advanced generative GPT LLMs

have been released, such as GPT-4 from OpenAI and PaLM 2 from Google (Escalante, Pack - Barrett, 2023). This could lead to a paradigm shift in Automated Writing Evaluation (AWE). To achieve this, it is critical to adequately integrate feedback and sustain an open attitude towards criticism (Khalifa- Albadawy, 2021). Nevertheless, receiving constructive criticism from peers may not suffice without proper direction when tackling challenging assignments like writing an argumentative essay, which necessitates a profound comprehension of the topic. Given the significant advancements in AI, particularly the emergence of ChatGPT, there is a global discussion over the feasibility of using AI tools instead of human input for complex tasks. Currently, the answer to this inquiry is not entirely certain due to the scarcity of studies and the limited knowledge base (Banihashem et al., 2024).

GenAI LLMs and chatbots such as Bard and ChatGPT can produce comprehensive essays that adhere to the criteria for scholarly work at the university level in response to a simple prompt (AbdElaal et al., 2022; Herbold et al., 2023). GPT-powered machine translation can be utilized by authors of English as a new language learners to convert essays composed in their native language (L1) to English (Godwin-Jones, 2022). Through the use of this approach, problematic writing can be improved through the application of comprehensive edits, the transformation of the tone to one that is more academic, and the incorporation of coherent features such as discourse markers (Tate et al., 2023). AI-powered writing tools are of critical importance to both educators and learners. However, issues with ethical usage, bias, contextual comprehension, and usage necessitate their ongoing development. To optimize the educational process and cultivate exceptional academic performance, it is vital to find a balance between supervision by humans and automation that is powered by AI (Malik et al., 2023).

The primary objective of college studies in social sciences is to cultivate students' abilities to comprehend the complexities of the world, establish links between empirical data and theoretical frameworks, and effectively communicate their research findings through organized and collaborative accounts. Repeated practice through written assignments is necessary to develop these skills. However, LLM apps such as ChatGPT can hinder this process by compromising hands-on experience (Jungherr, 2023). However, the potential for AI to be misapplied in producing fabricated scientific articles should be approached with caution; this emphasizes the importance of remaining vigilant to uphold academic integrity (Majovský et al., 2023). Students may be tempted not to perform tedious academic duties in favour of ChatGPT applications, which could potentially impede the development of critical academic skills due to time constraints, competing interests, and technological experimentation (Jungherr, 2023). In this regard, Su et al. (2022) investigated the impact that AI has had on the instructional process and proposed that AI tools may potentially be useful in providing feedback. On the other hand, the participation of professionals is still vital in the process of encouraging creative and critical thinking (Malik et al., 2023).

An additional challenge pertains to the detrimental potential of ChatGPT and similar language models for utilization. They have the potential to either perpetuate prevailing societal problems, such as discrimination, or establish a condition of constant surveillance. The inability to comprehend human emotions, intentions, and moral

reasoning is an additional shortcoming. As opposed to other language models, ChatGPT lacks the ability to discern human emotions, intentions, or moral reasoning. When utilizing them for tasks that demand empathy, such as counseling or tutoring, this may present a constraint. Additionally, guaranteeing the output quality of the language models presents a difficulty. It is highly likely for language models to produce erroneous or inaccurate responses. Utilizing them for tasks that demand exceptional precision, such as evaluating essays or rendering medical diagnoses, may present this as a constraint (Atlas, 2023).

6. AI Feedback and Writing Skill Revolution

Giving high-quality feedback to teachers continues to be a challenging endeavor, despite the wide range of benefits that peer feedback offers. This challenge arises from various contributing factors (Banihashem et al., 2024). In academic writing, revisions are commonly integrated as a result of guidance and evaluation from peers and advisors. For instance, McNamara et al. (2015) utilized a hierarchical categorization methodology in the Automated Essay Scoring (AES) system to assess essays based on their length and quality and make predictions about their results. The results demonstrated that this approach exhibited superior accuracy compared to existing AWE systems, as it employed a collection of criteria to forecast essay scores.

Similarly, Alexopoulou et al. (2017) utilized the methods of natural language processing (NLP) to examine the work of students to determine the effect of tasks on their written language. The findings indicated that students had reduced error rates when performing professional tasks, such as composing a job advertisement, compared to narrative tasks, such as storytelling. This could be attributed to the fact that professional duties are typically presented in a concise and organized manner using bullet points. In the research carried out by Banihashem et al. (2024), it was discovered that there was a mismatch in the quality of input between feedback that was generated by peers and feedback that was provided using ChatGPT. In contrast to the ChatGPT-generated feedback, the peer input was of higher quality, and it was reported that the main reason for this difference was mostly because of differences in the way feedback was described, and problems were identified.

Using techniques from NLP, Kyle and Crossley (2018) were able to extract linguistic characteristics from the essays that were taken on the Test of English as a Foreign Language (TOEFL) and to assess the syntactic complexity of the writing that was produced by learners. The researchers discovered that the detailed measurements of the complexity of phrases were the most accurate indicators of the quality of learners' writing scores since they offered additional explanatory capability. Vajjala (2018) used natural language processing techniques to develop predictive models and found the most influential features in various AES and AWE systems. The researchers determined that the length of a paper had a significant impact on predicting TOEFL writing results, while discourse elements were found to be a crucial predictor in the dataset for the Cambridge First Certificate in English.

Automated writing evaluation (AWE) systems, such as eRevise, utilize AI to enhance argument writing through the provision of clear and actionable feedback. The design

must embody genuine tasks and promote discussions centered around students, all while taking into account contextual elements for successful integration and adoption in the classroom (Matsumura et al., 2022).

Building on the role of AI in writing assessment, recent advancements have extended beyond argument writing to the automated evaluation of open-book examinations in higher education, leveraging sophisticated natural language processing (NLP) techniques and machine learning models to enhance grading accuracy and efficiency. For instance, Dimari (2024) introduced an AI-driven automated grading system aimed at revolutionizing the assessment process for open book examinations in higher education. The fundamental initiative revolves around the creation of an advanced grading algorithm powered by cutting-edge NLP techniques and machine learning models, such as BERT (Bidirectional Encoder Representations from Transformers). The design of the system focuses on precisely assessing student responses, necessitating not just the retention of facts but also the application of that knowledge to solve problems through analysis and synthesis.

Likewise, Saubhik (2020) examined an automated evaluation system in which an artificial intelligence-based tutor creates dialogues by mimicking student inputs and anticipated tutor replies, thereby enabling the assessment of AI processes within educational settings through automated conversation generation.

7. Ethical Considerations in Machine and Human Writing

It is important to acknowledge that there are also disconcerting ethical concerns that need to be considered (Sallam, 2023). Protecting the intellectual property of students requires addressing ethical concerns pertaining to data security and privacy (Lund - Wang, 2023; Ray, 2023; Rodrigues, 2020). To assess the quality and dependability of AI-generated content and to prevent an excessive reliance on automated tools, students must further develop their critical thinking abilities (Chan, 2023; Tlili et al., 2023). Adequate education and training regarding the responsible and efficient use of AI technology are vital.

Numerous studies have investigated the ethical implications associated with the implementation of AI writing tools in higher education. To determine how students perceive AI tools and comprehend the appropriate application of AI-generated content, Kreps et al. (2022) and Holmes et al. (2022) conducted research and found that providing appropriate instruction and direction regarding the utilization of AI tools was of vital importance to prevent plagiarism and uphold academic integrity.

LLMs also have the potential to embrace bias, reinforce stereotypes in the dataset used for training, and show inaccurate information as if it were true. It is crucial to achieve an appropriate balance between using these advanced techniques while also guaranteeing transparency, ethical accountability, and the maintenance of the human element in scientific discussions and decision-making (Dergaa et al., 2023). In their study, Chaudhry et al. (2023) investigated the ethical implications of using AI for plagiarism detection. They stressed the significance of creating specific guidelines and training students about the benefits and drawbacks of AI as well as the acceptable ways to use it. According to a study by Firaina and Sulisworo (2023), ChatGPT can help users in higher education with a

variety of tasks, including information retrieval, idea formulation, text translation, and providing alternative questions to increase comprehension.

However, the ethical challenges presented by AI in academic writing include risks of overreliance, academic dishonesty, and a decline in critical thinking skills. The challenges presented can significantly erode students' self-assurance and involvement, which in turn can compromise their academic integrity and authentic intellectual growth (Chavez et al., 2024). Furthermore, the likelihood of bias in AI-generated content raises significant concerns, as the algorithms employed may mirror the biases inherent in the training data, resulting in the generation of biased or inaccurate information (Ferrara, 2023; Labajová, 2023).

The utilization of AI-generated text in scientific research presents ethical concerns including transparency, bias, informed consent, privacy, and responsibility (Dowling & Lucey, 2023; Liebreiz et al., 2023). These ethical dilemmas presented by AI, including plagiarism and accuracy issues, jeopardize academic integrity in writing and require full disclosure, appropriate attribution, and the formulation of policies to avert misuse, thereby influencing the practice of academic writing (Costa, Ntsohi & Mfolo, 2024).

Nevertheless, the research highlights how important it is for customers to verify the information they obtain from ChatGPT with other trustworthy sources and to maintain a critical mentality while that information is being utilized. Makarius et al. (2020) also emphasized the necessity for additional advancements in AI tools to augment their contextual comprehension and efficacy in a wide range of disciplines. The incorporation of AI into the writing process of scholarly essays gives rise to inquiries concerning the responsibilities of instructors as well as ethical concerns.

It is impractical for educators to impose a complete prohibition on the utilization of ChatGPT and analogous tools, given their growing adoption across diverse industries, and the current application of these tools does not constitute plagiarism (Salden - Leschke, 2023). Therefore, although ChatGPT and GPT-3 are significant breakthroughs in the fields of AI, machine learning (ML), and NLP, it is imperative to guarantee their ethical and responsible use in scholarly research and publishing. There are still numerous unresolved inquiries regarding the ethical implications of employing GPT in academic settings and its effects on research efficiency (Lund, 2023). Educators must be fully aware of the underlying challenges, strengths, and limitations of research paper assignments while teaching students how to responsibly use these tools.

8. Insights into the Future and Suggestions for Academic Writing

The future of academic writing and research will depend heavily on the thoughtful integration of AI, requiring careful attention to its ethical use, proper training, and responsible application. To maximize the advantages AI offers, academic institutions as well as researchers are required to streamline the integration of AI tools into their research processes. A comprehensive and profound integration is required to guarantee that the transformative capabilities of AI permeate every aspect of academic work. Second, it is crucial that AI be utilized in an ethical and transparent manner. It is imperative for scientists to adhere to tenets of academic integrity and novelty when utilizing these instruments; any attempt to exploit them in a way that compromises these

standards would be unethical. Moreover, sufficient periods of training and adaptation are an absolute necessity. To fully harness the potential of AI tools in academic endeavors, it is crucial for researchers to acquire proficiency in working with them. Users must be made aware that they are ultimately responsible for anything they submit.

Disclosure on the locations and methods by which AI assistants have been utilized may be required by academic standards for the purposes of recordkeeping and to more accurately allocate credit for writing as opposed to prompting (Teubner et al., 2023). Moreover, it is essential to maintain a cautious balance between the application of AI and human competence, particularly in domains such as research design and ideation. Preserving this balance is crucial to avert the dominance of AI's analytical capabilities and effectiveness at the expense of human intelligence's intrinsic creative and critical thinking ability. It is vital to conduct ongoing research to enhance these tools, handle emerging issues, and take into consideration ethical concerns. This will ensure that AI continues to be a dynamic and helpful asset to academic research and writing (Albadawy - Khalifa, 2024).

There has been an undeniable proliferation of studies published in recent decades that strongly advocate for the future adoption of AI by stakeholders (Gabriel, 2019). AI should focus on enhancing publishable content quality and doing retrospective checks on existing public domain content to discover missing requirements and improve its utilization (Razack et al., 2021). At present, a plethora of AI-driven products are available for scholarly publishing; however, the abundance of options may potentially perplex end-users in their decision-making process regarding which ones are most suitable (Razack et al., 2023). Academic institutions must proactively comprehend and navigate the increasing prevalence of AI in writing from an ethical standpoint (Du Bose, 2023). In summary, the dynamic nature of the academic AI landscape requires ongoing research and development. It is obvious that the importance of the human factor increases in tandem with the strength of AI.

In conclusion, the use of conversational AI technologies in academic writing signifies a crucial shift in the processes of knowledge creation, refinement, and dissemination. Our review shows that these tools have great potential to boost academic output and make writing easier, but they also pose big problems, especially when it comes to upholding ethical standards and making sure that academic integrity is maintained.

The future of AI in academic writing depends on establishing a symbiotic relationship between human creativity and AI's analytical capability. Supervisors and institutions must establish comprehensive processes to identify and rectify potential misuse, including mandating thorough disclosures of AI utilization and prioritizing openness. Educators must enhance their assessment techniques, prioritizing students' capacity to exhibit critical thinking, inventiveness, and comprehensive comprehension over merely the refined presentation of their work.

The essential aspect of leveraging AI's potential is its balanced integration, wherein it augments rather than replaces human intelligence. Through the promotion of ethical principles, extensive training, and continuous discourse regarding its function, the academic community may guarantee that AI serves as a beneficial ally in the quest for knowledge rather than a disruptive element. Ongoing investigation into the developing

capabilities and ramifications of AI technologies is crucial for fostering a future in which both technology and humankind enhance intellectual pursuits.

The future of AI in academic writing depends on the formation of a cooperative link between human creativity and AI's analytical capacities. To maximize the promise of AI while maintaining academic integrity, educational institutions and supervisors must establish explicit protocols for the proper utilization of AI tools. This entails establishing comprehensive disclosure systems to monitor AI utilization, fostering transparency, and ensuring that instructors enhance their evaluation methodologies. Assessment should stress students' capacity to exhibit critical thinking, originality, and a profound comprehension of the subject matter, rather than concentrating exclusively on the technical quality of the work.

It is essential that the incorporation of AI in academic writing improves, rather than supplants, human intellectual contributions. By advocating for ethical norms, providing extensive training, and encouraging transparent discussions regarding AI's function in academia, the academic community can guarantee that AI continues to serve as a valuable and advantageous instrument for knowledge creation. Future research should concentrate on enhancing our comprehension of AI's effects on academic writing, especially on its influence on creativity, critical thinking, and writing skills. Research should investigate the effective integration of AI into educational processes, equipping educators with essential resources to instruct students in the ethical and productive use of new technologies. Researchers must investigate the long-term ramifications of AI in academic publication, encompassing its capacity to influence academic discourse, alter research methodologies, and impact the authorship process.

Furthermore, educators and policymakers should formulate explicit policies and guidelines that promote the ethical application of AI in educational environments. Institutions must take the initiative to ensure that their teachers and students are proficient in utilizing AI tools while upholding academic norms. Policies must be established to tackle issues such as plagiarism, misuse of AI, and proper attribution of work, as these concerns are expected to intensify with the growing integration of AI in academic research and writing.

Future researchers are encouraged to investigate the practical implementations of conversational AI tools to improve academic writing across various disciplines and educational levels. Their influence on creativity, critical thinking, and writing abilities, as well as ethical issues such as authorship and plagiarism, are critical areas for further investigation. Additionally, research should concentrate on the establishment of responsible use guidelines and the integration of these tools into conventional instruction. Their long-term impact on the quality of academic output and their role in addressing deficits in personalized academic support for diverse student populations could be evaluated through longitudinal research.

In brief, ongoing research into the capabilities and ethical ramifications of AI in academic writing is crucial for ensuring that these technologies promote knowledge growth while upholding academic integrity. By promoting a balanced and ethical approach to AI, academia can guarantee that new tools augment human intellectual endeavors without undermining the principles that support scholarly labor.

References | Kaynakça

- Adiwardana, Daniel et al. "Towards a Human-like Open-Domain Chatbot." arXiv, (2020). arXiv, arXiv.org. Accessed July 25, 2024. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2001.09977>
- Almelhes, Sultan A. "A Review of Artificial Intelligence Adoption in Second-Language Learning." *Theory and Practice in Language Studies*, 13(5), (2023), 1259-1269. <https://doi.org/10.17507/tpls.1305.21>
- Altmäe, Signe et al., "Artificial Intelligence in Scientific Writing: A Friend or a Foe?" *Reproductive BioMedicine Online* 47/1 (2023), 3–9. <https://doi.org/10.1016/j.rbmo.2023.04.009>
- Atlas, Stephen. *ChatGPT for Higher Education and Professional Development: A Guide to Conversational AI*. University of Rhode Island: Kingston, RI, USA, 2023.
- Bailey, Diane E.-Barley, Stephen R. "Beyond Design and Use: How Scholars Should Study Intelligent Technologies." *Information and Organization* 30/2 (2020), 100-286. <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2019.100286>
- Banihashem, Seyyed Kazem et al. "Feedback Sources in Essay Writing: Peer-Generated or AI-Generated Feedback?" *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 21/1 (2024), 23. <https://doi.org/10.1186/s41239-024-00455-4>
- Baskara, FX Risang-Mukarto, FX. "Exploring the Implications of ChatGPT for Language Learning in Higher Education." *Indonesian Journal of English Language Teaching and Applied Linguistics* 7/2 (2023), 343-358. <http://dx.doi.org/10.21093/ijeltal.v7i2.1387>
- Bhatt, Chandradeep et al., "Artificial Intelligence in Current Education: Roles, Applications & Challenges." *2023 3rd International Conference on Pervasive Computing and Social Networking (ICPCSN)* (2023), 241–244. <https://doi.org/10.1109/ICPCSN58827.2023.00045>
- Bibi, Zamza - Atta, Aqsa. "The role of ChatGPT as AI English writing assistant: A study of student's perceptions, experiences, and satisfaction" *Annals of Human and Social Sciences* 5/1 (2024), 433-443. [https://doi.org/10.35484/ahss.2024\(5-1\)39](https://doi.org/10.35484/ahss.2024(5-1)39).
- Birjali, Marouane et al., "A Comprehensive Survey on Sentiment Analysis: Approaches, Challenges and Trends." *Knowledge-Based Systems* 226 (2021), 107-134. <https://doi.org/10.1016/j.knosys.2021.107134>
- Brinkman, Robert et al., "An AI Writing Instructor for Introductory Writing Courses", *Proceedings of the Sixth International Conference on Learning Analytics & Knowledge* (ACM, 2020), 303-312.
- Brunn, Stann - Kehrein, Roland. *Handbook of the changing world language map*. Cham, Switzerland: Springer, 2020.
- Buckingham Shum, S., et al. Critical perspectives on writing analytics. In *Proceedings of the sixth international conference on learning analytics & knowledge*. Volume. 481-483. New York NY United States: Association for Computing Machinery, 2016.
- Buttar, Ahmad Mateen et al., "Conversational AI: Security Features, Applications, and Future Scope at Cloud Platform." *Conversational Artificial Intelligence*, ed. Romil Rawat et al. 31–58. Wiley, 2024. <https://doi.org/10.1002/9781394200801.ch3>

- Carola Strobl et al. 'Digital Support for Academic Writing: A Review of Technologies and Pedagogies,' *Computers & Education*, 131 (2019), 33–48, <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2018.12.005>.
- Chaskopoulos, Dimitrios et al. "Implementing a Chatbot Solution for Learning Management System." arXiv, 2022. arXiv, DOI.org (Datacite). Accessed July 25, 2024. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2206.13187>
- Chavez, Jason V. et al., 'Discourse Analysis on the Ethical Dilemmas on the Use of AI in Academic Settings from ICT, Science, and Language Instructors.' *Forum for Linguistic Studies*, 6/5, 346-363, 2024. <https://doi.org/10.30564/fls.v6i5.6765>
- Chen, Xieling et al., "A Multi-Perspective Study on Artificial Intelligence in Education: Grants, Conferences, Journals, Software Tools, Institutions, and Researchers." *Computers and Education: Artificial Intelligence* 1 (2020), 100-005. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2020.100005>
- Chiu, Thomas K.F. - Chai, Ching-sing. "Sustainable Curriculum Planning for Artificial Intelligence Education: A Self-Determination Theory Perspective." *Sustainability* 12/14 (2020), 5568. <https://doi.org/10.3390/su12145568>
- Coniam, David. "The Linguistic Accuracy of Chatbots: Usability from an ESL Perspective." *Text & Talk* 34/5 (2014). <https://doi.org/10.1515/text-2014-0018>
- Copeland, Brian Jack. *Artificial Intelligence. Encyclopedia Britannica. Inc.*: Chicago, IL, USA, 2020.
- Costa, King et al., 'Challenges, Benefits and Recommendations for Using Generative Artificial Intelligence in Academic Writing – A Case of ChatGPT.' *Medicon Engineering Themes*, October 2024. <https://doi.org/10.55162/MCET.07.236>.
- Dale, Robert - Viethen, Jette. "The Automated Writing Assistance Landscape in 2021." *Natural Language Engineering* 27/4 (July 2021), 511–518. <https://doi.org/10.1017/S1351324921000164>
- Dale, Robert. "GPT-3: What's It Good for?" *Natural Language Engineering* 27/1 (2021), 113–118. <https://doi.org/10.1017/S1351324920000601>
- Dergaa, Ismail et al. "From Human Writing to Artificial Intelligence Generated Text: Examining the Prospects and Potential Threats of ChatGPT in Academic Writing." *Biology of Sport* 40/2 (2023), 615–622. <https://doi.org/10.5114/biol sport.2023.125623>
- Deshpande, Sushama - Shesh, Amit. "Blended Learning and Analysis of Factors Affecting the Use of ICT in Education." *Next Generation Information Processing System*. ed. Prachi Deshpande et al. 1162/311–324. *Advances in Intelligent Systems and Computing*. Singapore: Springer Singapore, 2021. https://doi.org/10.1007/978-981-15-4851-2_33
- Diana, Yanti. "Students's Grammar Master of Simple Present Tense By Using Egra Exposure, Generalization, Reinforcement, And Application Method At Senior High School Muhammadiyah Jayapura." *Indonesian Journal of Education (INJOE)* 3/1 (2023), 114–121. <https://www.injoe.org/index.php/INJOE/article/view/52>
- Dida, Hatim Abdelhak et al. "ChatGPT and Big Data: Enhancing Text-to-Speech Conversion." *Mesopotamian Journal of Big Data*, 31–35. <https://doi.org/10.58496/MJBD/2023/005>

- Dimari, et al., 'AI-Based Automated Grading Systems for Open Book Examination System: Implications for Assessment in Higher Education.' *2024 International Conference on Knowledge Engineering and Communication Systems (ICKECS)*, Chikkaballapur, India, 2024, 1-7. <https://doi.org/10.1109/ICKECS61492.2024.10616490>.
- Dishon, Gideon-Gilead, Tal. "Adaptability And Its Discontents: 21st-Century Skills and The Preparation for An Unpredictable Future." *British Journal of Educational Studies* 69/4 (2021), 393-413. <https://doi.org/10.1080/00071005.2020.1829545>
- Donlon, Enda - Tiernan, Peter. "Chatbots and Citations: An Experiment in Academic Writing with Generative AI." *Irish Journal of Technology Enhanced Learning* 7/2 (2023), 75-87. <https://doi.org/10.22554/ijtel.v7i2.125>
- Dowling, Michael - Lucey, Brian 'ChatGPT for (Finance) Research: The Bananarama Conjecture.' *Finance Research Letters*, 103662, 2023. <https://doi.org/10.1016/j.frl.2023.103662>.
- DuBose, Joy - Marshall, Derek. "AI in Academic Writing: Tool or Invader." *Public Services Quarterly* 19/2 (2023), 125-130. <https://doi.org/10.1080/15228959.2023.2185338>
- Ekellem, Elizabeth Ango Fomuso. "Conversational AI in Academia: A Practical Exploration with ChatGPT." *2023 7th International Symposium on Multidisciplinary Studies and Innovative Technologies (ISMSIT)*. 1-4. Ankara, Turkiye: IEEE, 2023. <https://doi.org/10.1109/ISMSIT58785.2023.10304845>
- Escalante, Juan et al. "AI-Generated Feedback on Writing: Insights into Efficacy and ENL Student Preference." *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 20/1 (2023), 57. <https://doi.org/10.1186/s41239-023-00425-2>
- Faisal, Eman. "Unlock the Potential for Saudi Arabian Higher Education: A Systematic Review of the Benefits of ChatGPT." *Frontiers in Education* 9 (2024), 1325601. <https://doi.org/10.3389/educ.2024.1325601>
- Ferrara, Emilio. 'Fairness and Bias in Artificial Intelligence: A Brief Survey of Sources, Impacts, and Mitigation Strategies.' *Sci*, 6/1, 3, 2023. <https://doi.org/10.3390/sci6010003>.
- Fitria, Tira Nur. "Artificial Intelligence (AI) Technology in OpenAI ChatGPT Application: A Review of ChatGPT in Writing English Essay." *ELT Forum: Journal of English Language Teaching* 12/1 (2023), 44-58. <https://doi.org/10.15294/elt.v12i1.64069>
- Fütterer, Tim et al. "ChatGPT in Education: Global Reactions to AI Innovations." *Scientific Reports* 13/1 (2023), 15310. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-42227-6>
- Gabriel, Ann. "Artificial Intelligence in Scholarly Communications: An Elsevier Case Study," ed. Bonnie Lawlor. *Information Services & Use* 39/4 (2020), 319-333. <https://doi.org/10.3233/ISU-190063>
- Gardner, John et al. "Artificial Intelligence in Educational Assessment: 'Breakthrough? Or Buncombe and Ballyhoo?'" *Journal of Computer Assisted Learning* 37/5 (2021), 1207-1216. <https://doi.org/10.1111/jcal.12577>
- Gupta, Shikha et al. "Academic Writing Challenges and Supports: Perspectives of International Doctoral Students and Their Supervisors." *Frontiers in Education* 7 (2022), 891534. <https://doi.org/10.3389/educ.2022.891534>
- Holmes, Wayne - Tuomi, Ilkka. "State of the Art and Practice in AI in Education." *European Journal of Education* 57/4 (December 2022), 542-570. <https://doi.org/10.1111/ejed.12533>

- Hong, Wilson Cheong Hin. "The Impact of ChatGPT on Foreign Language Teaching and Learning: Opportunities in Education and Research." *Journal of Educational Technology and Innovation* 5/1 (2023). <https://doi.org/10.61414/jeti.v5i1.103>
- Hu, Xin et al. "Opportunities and Challenges of ChatGPT for Design Knowledge Management." *Procedia CIRP* 119 (2023), 21–28. <https://doi.org/10.1016/j.procir.2023.05.001>
- Huang, Jingshan - Tan, Ming "The role of ChatGPT in scientific communication: Writing better scientific review articles." *American Journal of Cancer Research* 13/4 (2023), 11–48. [https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10164801/\(open in a new window\)](https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10164801/(open%20in%20a%20new%20window))
- Hwang, Gwo-Jen et al. "A Fuzzy Expert System-Based Adaptive Learning Approach to Improving Students' Learning Performances by Considering Affective and Cognitive Factors." *Computers and Education: Artificial Intelligence* 1 (2020), 100003. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2020.100003>
- Ilieva, Galina et al. "Effects of Generative Chatbots in Higher Education." *Information* 14/9 (2023), 492. <https://doi.org/10.3390/info14090492>
- Iwuozor, Kingsley O. et al. "The Effect of ChatGPT on Sugar Industry Research." *Sugar Tech* 25/6 (December 2023), 1278–1284. <https://doi.org/10.1007/s12355-023-01300-0>
- Jacob, Sharin et al. "Emergent AI-Assisted Discourse: Case Study of a Second Language Writer Authoring with ChatGPT." arXiv, 2023. arXiv, DOI.org (Datacite). Accessed July 25, 2024. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2310.10903>
- Jungherr, Andreas. "Using ChatGPT and Other Large Language Model (LLM) Applications for Academic Paper Assignments." March 24, 2023. SocArXiv. Accessed July 25, 2024. <https://doi.org/10.31235/osf.io/d84q6>
- Khalifa, Mohamed - Albadawy, Mona. "Using Artificial Intelligence in Academic Writing and Research: An Essential Productivity Tool." *Computer Methods and Programs in Biomedicine Update* 5 (2024), 100145. <https://doi.org/10.1016/j.cmpbup.2024.100145>
- Khan, Wahab et al. "Exploring the Frontiers of Deep Learning and Natural Language Processing: A Comprehensive Overview of Key Challenges and Emerging Trends." *Natural Language Processing Journal* 4 (2023), 100026. <https://doi.org/10.1016/j.nlp.2023.100026>
- Khanzode, K. C. A. - Sarode, R. D. Advantages and disadvantages of artificial intelligence and machine learning: A literature review. *International Journal of Library & Information Science (IJLIS)* 9/1 (2020), 30–36. <https://doi.org/10.34218/IJLIS.09.01.20.04>
- Khedkar, Sujata. "Using AI-powered tools effectively for academic research." Accessed April 10, 2024. <https://www.editage.com/insights/using-ai-powered-tools-effectivelyforacademicresearch#:~:text=Researchers%20can%20use%20AI%20tools,an%20important%20aspect%20of%20research>
- Klein, Ewan et al., *Bias in, Bias Out: Assessing the Presence of Racial and Gender Bias in a Natural Language Processing Platform*. Proceedings of the 2019 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing and the 9th International Joint Conference on Natural Language Processing (EMNLP-IJCNLP), 5799–5804. 2019.

- Kulkarni, Pradnya et al. "Conversational AI: An Overview of Methodologies, Applications & Future Scope." *2019 5th International Conference on Computing, Communication, Control and Automation (ICCUBEA)*. 1–7. Pune, India: IEEE, 2019.
<https://doi.org/10.1109/ICCUBEA47591.2019.9129347>
- Kundu, S., Barri, R., Pratap, V. R., Arora, R., Das, S., & Landge, T. M. U.S. Patent No. 10,970,490. Washington, DC: U.S. Patent and Trademark Office, 2021.
- Labajová, Lucia. 'The State of AI: Exploring the Perceptions, Credibility, and Trustworthiness of the Users Towards AI-Generated Content.' Unpublished master's thesis, Malmö University, 2023.
- Levesque, Hector J. *Common Sense, the Turing Test, and the Quest for Real AI*. MIT Press, 2017.
- Liang, Weiyan. "Development Trend and Thinking of Artificial Intelligence in Education." *2020 International Wireless Communications and Mobile Computing (IWCMC)*. 886–890. Limassol, Cyprus: IEEE, 2020. <https://doi.org/10.1109/IWCMC48107.2020.9148078>
- Liebrenz, et al., 'Generating Scholarly Content with ChatGPT: Ethical Challenges for Medical Publishing.' *The Lancet Digital Health*, 5/3, e105-e106, 2023.
[https://doi.org/10.1016/S2589-7500\(23\)00019-5](https://doi.org/10.1016/S2589-7500(23)00019-5).
- Liewertz, Matthew "Artificial Intelligence in Education" *Artificial Intelligence and Machine Learning for Business for Non-Engineers*. Eds. Stephan S. Jones & Frank M. Groom. (148–164). New York: CRC Press, 2019.
- Limna, Pongsakorn et al. "The use of ChatGPT in the digital era: Perspectives on chatbot implementation." *Journal of Applied Learning and Teaching*, 6/1, 2023, 1-10.
<https://doi.org/10.37074/jalt.2023.6.1.32>
- Liu, Chenchen et al., "Incorporating a Reflective Thinking Promoting Mechanism into Artificial Intelligence-Supported English Writing Environments." *Interactive Learning Environments* 31/9 (2023), 5614–5632.
<https://doi.org/10.1080/10494820.2021.2012812>
- Lund, Brady D. et al. "ChatGPT and a New Academic Reality: Artificial Intelligence-written Research Papers and the Ethics of the Large Language Models in Scholarly Publishing." *Journal of the Association for Information Science and Technology* 74/5 (2023), 570–581. <https://doi.org/10.1002/asi.24750>
- Mageira, Kleopatra et al. "Educational AI Chatbots for Content and Language Integrated Learning." *Applied Sciences* 12/7 (2022), 3239. <https://doi.org/10.3390/app12073239>
- Májovský, Martin et al. "Artificial intelligence can generate fraudulent but authentic-looking scientific medical articles: Pandora's box has been opened." *J Med Internet Res.*, 25 (2023) e46924. <https://doi.org/10.2196/46924>
- Malik, Agung Rinaldy et al. "Exploring Artificial Intelligence in Academic Essay: Higher Education Student's Perspective." *International Journal of Educational Research Open* 5 (2023), 100296. <https://doi.org/10.1016/j.ijedro.2023.100296>
- Marr, Bernard. *The key definitions of artificial intelligence (AI) that explain its importance*. Accessed 21 April 2024.
<https://www.forbes.com/sites/bernardmarr/2018/02/14/the-key-definitions-of-artificial-intelligence-ai-that-explain-its-importance/?sh=2495ff254f5d>
- Matsumura, Lindsay Clare-Wang, Elaine L. -Correnti, Richard & Litman, Diane. 'Designing Automated Writing Evaluation Systems for Ambitious Instruction and Classroom Integration.' *Artificial Intelligence in STEM Education*, 195–208. CRC Press, 2022.

- Miao, Fengchun - Holmes, Wayne. *AI and Education: Guidance for policymakers*. Paris, France: UNESCO Publishing, 2021.
- Mirzaei, Maryam Sadat et al. "Language Learning through Conversation Envisioning in Virtual Reality: A Sociocultural Approach." *Future-Proof CALL: Language Learning as Exploration and Encounters-Short Papers from EUROCALL 2018*. by Peppi Taalas et al., 207–213. Research-publishing.net, 2018.
<https://doi.org/10.14705/rpnet.2018.26.838>
- Moraes Neto, Antonio Justiniano-Fernandes, Marcia Aparecida. "Chatbot and Conversational Analysis to Promote Collaborative Learning in Distance Education." *2019 IEEE 19th International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT)*. 324–326. Maceió, Brazil: IEEE, 2019.
<https://doi.org/10.1109/ICALT.2019.00102>
- Negi, Aradhana et al., "Artificial Intelligence Empowered Language Models: A Review." *Advances in Data-Driven Computing and Intelligent Systems*. ed. Swagatam Das et al. 891/535–548. Lecture Notes in Networks and Systems. Singapore: Springer Nature Singapore, 2024. https://doi.org/10.1007/978-981-99-9524-0_40
- O'Leary, Daniel E., "An Analysis of Three Chatbots: BlenderBot, ChatGPT and LaMDA." *Intelligent Systems in Accounting, Finance and Management* 30/1 (2023), 41–54.
<https://doi.org/10.1002/isaf.1531>
- Pennebaker, James W. et al. "When Small Words Foretell Academic Success: The Case of College Admissions Essays." ed. Qiyong Gong. *PLoS ONE* 9/12 (2014), e115844.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0115844>
- Rahmat, Anggi Datiatur et al. "Integrating Technology into Science Learning in Junior High School: Perspective of Teachers." *Jurnal Penelitian Pendidikan IPA* 9/5 (2023), 2391–2396. <https://doi.org/10.29303/jppipa.v9i5.2922>
- Rasul, Tareq et al. "The role of ChatGPT in higher education: Benefits, challenges, and future research directions." *Journal of Applied Learning and Teaching* 6/1 (2023), 41–56. <https://doi.org/10.37074/jalt.2023.6.1.29>
- Razack, Habeeb Ibrahim Abdul et al. "Artificial Intelligence-Assisted Tools for Redefining the Communication Landscape of the Scholarly World." *Science Editing* 8/2 (2021), 134–144. <https://doi.org/10.6087/kcse.244>
- Rebolledo Font De La Vall, Roxana-González Araya, Fabián. "Exploring the Benefits and Challenges of AI-Language Learning Tools." *International Journal of Social Sciences and Humanities Invention* 10/01 (2023), 7569–7576.
<https://doi.org/10.18535/ijsshi/v10i01.02>
- Salden, Peter - Leschke, Jonas (Eds.). *Educational and Legal Perspectives on AI-supported Writing in Higher Education*. Paris: Ruhr-Universität Bochum, 2023.
<https://doi.org/10.13154/294-10284>
- Sallam, Malik. "ChatGPT Utility in Healthcare Education, Research, and Practice: Systematic Review on the Promising Perspectives and Valid Concerns." *Healthcare* 11/6 (2023), 887. <https://doi.org/10.3390/healthcare11060887>

- Simona, Fer Camelia. "The academic writing: A prerequisite condition in the cultural evolution of the academic society." *Globalization and Intercultural Dialogue. Multidisciplinary Perspectives*. (ed.). Iulian Boldea 139–146. Tîrgu-Mureş: Arhipelag XXI, 2014 https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/GIDNI-01-Lang_2014.pdf#page=139
- Stanley, Todd. *Authentic Learning: Real-World Experiences That Build 21st-Century Skills*. New York: Routledge, 1st Ed., 2021. <https://doi.org/10.4324/9781003233152>
- Statista. "AI Usage Manufacturing Industry Worldwide 2020." Accessed July 2024. <https://www.statista.com/statistics/1197949/ai-manufacturing-industry-use-case-worldwide/>
- Strzelecki, Artur. "Is ChatGPT-like Technology Going to Replace Commercial Search Engines?" *Library Hi Tech News* 41/6 (2024), 18–21. <https://doi.org/10.1108/LHTN-02-2024-0026>
- Sumakul, Dian Toar Y. G. et al., "Artificial Intelligence in EFL Classrooms: Friend or Foe?" *LEARN Journal: Language Education and Acquisition Research Network* 15/1 (2022), 232–256. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1336138>
- Teubner, Timm et al., "Welcome to the Era of ChatGPT et al.: The Prospects of Large Language Models." *Business & Information Systems Engineering* 65/2 (2023), 95–101. <https://doi.org/10.1007/s12599-023-00795-x>
- Thoppilan, Romal et al., "LaMDA: Language Models for Dialog Applications." arXiv, 2022. arXiv, DOI.org (Datacite). Accessed July 25, 2024. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2201.08239>
- Vuong, Quan-Hoang et al. "Are We at the Start of the Artificial Intelligence Era in Academic Publishing?" *Science Editing* 10/2 (2023), 158–164. <https://doi.org/10.6087/kcse.310>
- Warschauer, Mark - Healey, Deborah. "Computers and Language Learning: An Overview." *Language Teaching* 31/2 (1998), 57–71. <https://doi.org/10.1017/S0261444800012970>
- Waycott, Jenny et al., "Digital Divides? Student and Staff Perceptions of Information and Communication Technologies." *Computers & Education* 54/4 (2010), 1202–1211. <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2009.11.006>
- Xinyi Huang et al. "Trends, Research Issues, and Applications of Artificial Intelligence in Language Education." *Educational Technology & Society* 23/1 (2023), 112–131. [https://doi.org/10.30191/ETS.202301_26\(1\).0009](https://doi.org/10.30191/ETS.202301_26(1).0009)
- Yeşilel, Deren Başak Akman. "Utilizing Mobile Technology to Improve Writing Skill." *New Directions in Technology for Writing Instruction*. ed. Gonca Yangın-Ekşi et al. 30/147–167. English Language Education. Cham: Springer International Publishing, 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-031-13540-8_8
- Zhang, Roufei - Zou, Di. 'Types, Features, and Effectiveness of Technologies in Collaborative Writing for Second Language Learning.' *Computer Assisted Language Learning*, 35(9), 2391–2422, 2022. <https://doi.org/10.1080/09588221.2021.1880441>.
- Zhou, Molly Y.-Lawless, William F. "An Overview of Artificial Intelligence in Education." *Advances in Information Quality and Management*. ed. Mehdi Khosrow-Pour, D. B. A. 2445–2452. IGI Global, 2014. <https://doi.org/10.4018/978-1-4666-5888-2.ch237>

Publication Policies

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eski-yeni* is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.

For the articles and translation studies, the upper limit of words are 8.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.

- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.

Yayın İlkeleri

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelime Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.

- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10 points and footnotes with 8 points using the *Eskiyeni Manuscript Template* in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: www.isnadsitemi.org.
- The online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Makale, Microsoft Word'de *Eskiyeni Makale Şablonu* kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10 dipnotlar 8 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- www.isnadsitemi.org
- Online versiyonu ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oi/ai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.