

ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergj@cumhuriyet.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/cuid>

*cumhuriyet theology
journal*

24-2 Aralık / December 2020

*24-2
Aralık
December
2020*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık / December 2020)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2020

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: June 15, 2020

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistem*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

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

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Ahmet Çelik ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş miyaseyavuz@gmail.com
İgdir University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY

Dr. Metin Güven metinguven1416@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Kenan Tekin ktekin@fas.harvard.edu
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY

Dr. Hakime Reyhan Yaşar hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY

Dr. Meryem Berrin Bulut mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY

Dr. Elif Hilal Karaman elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY

Arş. Gör. Maruf Çakır marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Güneş ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Gülistan Aktaş gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Merve Yetim merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Rukiye Göğen rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Salime Bera Kemikli skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Naim Yaman nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sema Tombul stombul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Nurgül Akdoğan nakdogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ayşe Mine Akar aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. İlknur Bahadır ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Adil Koyuncu adil koyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökür** ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Sema Yılmaz** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
- Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
- Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
- Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
- Dr. Bakat Murzarayimov** murzaraim@mail.ru
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz - Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin- Dr. Metin Güven
Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyyan Yaşar- Dr. Meryem Berrin Bulut - Dr. Elif Hilal Karaman

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
 TÜBİTAK	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 24 Sayı: 2 (15 Aralık 2020) Volume: 24 Issue: 2 (December 15, 2020)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Sema Yılmaz 587-590

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekafî'nin Hayatı

The Life of Şahâbî 'Urwa b. Mas'ûd el-Thaqafî

Mithat Eser 591-609

Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhid Dair Tenkit Edilen Bir Beytin

Risalelerle Okuma Denemesi

A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts

Oğuzhan Şahin 611-630

Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

The Relationships Between Religiosity, Empathy, and Driver Behaviors

Sezai Korkmaz 631-643

Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal Bir Öneri

Opportunity of Authentic Communication in Religious Education: A Theoretical Proposal on the Axis of the Martin Buber

Ali Öncü-Osman Taşkın 645-664

İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

The Distinction of Ordinary ('Awâm) and Elite (Khawâs) People in Islamic Thought

Emine Taşçi Yıldırım 665-685

İngiltere'de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Islamic Education in England: Opportunities and Threats

İrfan Erdoğan 687-714

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

From the Empire Ottoman to the Republic of Turkey The Muftî of Göynük Ib-râhîm Hakkî Efendi

Talip Ayar 715-733

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

İçindekiler

İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda Kitab-ı Mukaddes İzleri <i>Bible Traces in Roman Law According to the Law Appendices of Empress Irene</i>	
Talat Koçak	735-748
A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Afterlife Belief <i>Ölüm Ötesi İnancının Bilişsel Açıklamalarının Eleştirel Bir Analizi</i>	
Mahdi Biabanaki	749-764
Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri <i>Yahyâ b. Zayd Rebellion and Its Effects on Khurāsān</i>	
Cahid Kara	765-787
Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri <i>Theory on the Abû Hanîfa Literature in Turkey: A Criticism and A Theoretical Suggestion</i>	
Şaban Erdiç	789-806
Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi <i>Training Of High School Students Spiritual-Human Values</i>	
Ayşe İnan Kılıç	807-831
Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma <i>A Study on the Relationship between Higher Religious Education Students' Learning Climate Perceptions with Academic Self-Efficacy and Academic Achievement</i>	
Yunus Emre Sayan-Mustafa Tavukçuoğlu	833-855
Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: Te'yîdü'l-mille <i>The Polemic of an Unknown Jewish Convert to Islam (14th century): Ta'yîd al-millah</i>	
Yasin Meral	857-877
Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı <i>Francis Bacon's Secular Ethics</i>	
Tuğba Torun	879-890
Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları <i>Obsessive-Compulsive Disorders from the Perspective of Religion: Modern Approaches and the Contributions of Abû Zayd al-Balkhî</i>	
Ömer Faruk Söylev	891-909
Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası <i>Tricks of Methods in Sociology of Religion: A Schemetical Attempt</i>	
Birsen Banu Okutan	911-931
Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik <i>Hegemonic Elements of Representative Thinking: Reification, Colonialism and Culturalism</i>	
İrfan Kaya	933-949

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 24 Issue 2

Dr. Sema Yılmaz
Editor

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Welcome to the 24th volume 2nd issue of Cumhuriyet Theology Journal. With this issue, we are excited and happy to be 25 years old.

We can say that the history of science begins with the questions that human beings ask in an effort to survive. The academy, on the other hand, is the result of the effort to hide and convey the answers it finds. Scientific research and literature have emerged as a result of these two efforts. Nowadays, it is as important to make scientific researches as well as to convey the results to a wide audience. While it is now possible to access almost all scientific knowledge through online access, valuable scientific research in our country deserves to cross the borders of libraries and reach the world.

Cumhuriyet Theology Journal has gained a rapid momentum with its format and publishing principles, and managed to attract the attention of the world of science. With the Isnad Citation System developed within the Cumhuriyet Theology Journal and the workshops held in 2018 and 2019, a number of decisions were taken to increase the publication quality of Theology Field Journals and many of them were implemented.

The third workshop will be held virtual on 26 December 2020 under the name of "Social Sciences Academic Publishing Workshop III" in cooperation with Atatürk High Institution of Culture, Language and History and Sivas Cumhuriyet University. The theme of the workshop was determined as "Refereed Journal Publishing".

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)

Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use the Isnad Citation Style.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 72 articles between January 1- March 1, 2020 from the academic world. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 18 articles at our issues.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Res. Asst. Maruf Çakır, Res. Asst. Esmâ Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Göğen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. Ayşe Mine Akar, Res. Asst. İlknur Bahadır, Res. Asst. Adil Koyuncu and the editors of the language review-process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz (Arabic), Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut and Dr. Elif Hilal Karaman (English).

For the next issue, which will be published on June 15, 2021 we announce the acceptance of the articles from July 1 to September 1 by our editorial board. We wish you convenience in your studies.

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 24 Sayı 2

Değerli okuyucularımız, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 24. Cilt 2. Sayısına hoşgeldiniz. Bu sayımızla birlikte 25. yaşımıza girecek olmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Bilim tarihinin insanın varlığını sürdürme çabası içinde sorduğu sorularla başladığını söyleyebiliriz. Akademi ise bulduğu cevapları saklama ve aktarma çabasının sonucudur. Bu iki çabanın ürünü olarak da bilimsel araştırma ve literatür oluşmuştur. Günümüzde

bilimsel araştırmalar yapmak kadar ulaşılan sonuçları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. Artık neredeyse tüm bilimsel birikime online erişim vasıtasıyla ulaşmak m¼mk¼nken ¼lkemizde yapılan değerli bilimsel araştırmalar da k¼t¼phanelerin sınırlarını aşıp d¼nyaya ulaşmayı hak etmektedir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleri ile uluslararası yayın kriterlerini yerine getirerek hızlı bir ivme kazanmış ve ilim d¼nyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi bünyesinde geliştirilen İsnad Atif Sistemi ve 2018 ve 2019 yıllarında gerçekteştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerinin yayın kalitesini artırmaya d¼n¼k bir dizi kararlar alınmış ve birçoğu uygulamaya geçirilmiştir.

¼ç¼nc¼ çalıştay, Atat¼rk K¼lt¼r, Dil ve Tarih Y¼ksek Kurumu ile Sivas Cumhuriyet ¼niversitesi iş birliğinde "Sosyal Bilimler Akademik Yayıncılık Çalıştayını III" adıyla 26 Aralık 2020 tarihinde çevrim içi olarak d¼zenlenecektir. Çalıştayın teması, "Hakemli Dergi Yayıncılığı" olarak belirlenmiştir. Bu anlamda dergimiz hem yeni bir ekol hem de akademik yayıncılığın kalitesini artırma gayreti ile bir okul olma misyonunu s¼rd¼rmektedir.

15 Haziran ve 15 Aralık'ta olmak ¼zere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın d¼neminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. 1 Ocak - 1 Mart 2020 d¼neminde Din Bilimlerinin birçok alanından 72 makale değerlendirilmek ¼zere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atif Sistemi g¼z¼n¼nde bulundu¼rularak gerçekteştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrol¼ tamamlanan ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler hakem değerlendirme s¼recine g¼nderilmiştir.

Bu sayımızda, s¼z konusu 72 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunulmuş ve 29 orijinal araştırma makalesi akademik içerik açasından yayımlanmaya uygun bulunmuştur. 24. Cilt 1. sayımızda hakem s¼reci tamamlanan 14 makale birlikte toplam 43 makale Dergi Yayın Kurulumuz tarafından Aralık sayımızda yayınlanmak ¼zere kabul edilmiştir. 18 makale bu sayımızda; 25 makale ise Temel İşlam Bilimleri temalı makalelere tahsis ettiğimiz Özel Sayımızda siz değerli okuyucularımızın ilgisine sunulmuştur.

15 Aralık 2020 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şoyledir:

- WORLD CAT (Başlangıç: 15/12/1996)
- ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
- CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
- OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
- SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
- INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
- OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
- ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
- TEI: T¼rk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
- DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
- ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
- SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
- SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
- SOBIAD: Sosyal Bilimler Atif Dizini (Kabul: 07/05/2016)
- ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
- PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)

ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 24. Cilt 2. Sayı'sında Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. Ayşe Mine Akar, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Adil Koyuncu ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Öğr. Gör. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Öğr. Üyesi Zuhal Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin, Dr. Öğr. Gör. Hakime Reyhan Yaşar ve ekibimize yeni katılan Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut ve Dr. Arş. Gör. Elif Hilal Karaman'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Haziran 2021'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 1 Temmuz -1 Eylül 2021 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

Dr. Sema Yılmaz
Editör

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 591- 609

Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

The Life of Şahâbî 'Urwa b. Mas'ûd el-Thaqafî

Mithat Eser

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim
Dalı

*Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Siyar al-Nabi and
History of Islam*

Konya / Turkey

mithateser@hotmail.com.tr <https://orcid.org/0000-0002-7738-9611>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 4 March / Mart 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 28 April / Nisan 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 591-609

Cite as / Atıf: Eser, Mithat. "Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı [The Life of Şahâbî 'Urwa b. Mas'ûd el-Thaqafî]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (December 2020): 591-609.

<https://doi.org/10.18505/cuid.698791>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Life of Şahâbî 'Urwa b. Mas'ûd el-Thaqafi

Abstract: One of the şahâbîs of Prophet Muḥammad is 'Urwa b. Mas'ûd from the Ṭā'if tribe of Thaqîf. He belongs to the Ahlâf part of the Thaqîf tribe and he is the ruler of this part. 'Urwa's ancestry is known without any controversy until Kasî (Thaqîf). According to a narrative his epithet was Abû Ya'fur and another of his epithet was Abû Mas'ûd. Father of 'Urwa an important person too. He is one of the leaders of his tribe and he commanded his part (Ahlâf) in wars of Fijâr. Mother of 'Urwa is Subay'a bt. 'Abd Shams from Banû Umayya. In this way 'Urwa has kinship both with Banû Umayya and Prophet Muḥammad. So 'Urwa has a very important position because of his lineage, his mother and father. Therefore, his connections with Mecca and Quraysh strengthens his position.

In our sources there is no information about his dates of birth and death. It is likely to be over middle age when he became a muslim, considering that he was the leader of his tribe and his son become a muslim after he died.

There is too little information about weddings of 'Urwa. According to narratives, he had ten wives before becoming Muslim. After becoming a Muslim Prophet Muḥammad warned from him to prefer four out of ten wives. One of his four wives is the daughter of Abû Sufyân. However, there is no information about the names of his wives. Names of his sons: 'Aşim, Abû Murra, Abû Mulayḥ, Dâwûd, Hammâm and Hishâm and names of his daughters: Umm Sa'îd (married with Ḥaẓrat 'Alî) and Ḥalîma.

We could see he served as embassy before the treaty of Hudaibiyah. His embassy duty shows us the superiority of his position. Also, this embassy duty was very effective at peace negotiations. He mentioned kinship relations which connects about Mecca. He said that it could be beneficial to talk to Prophet Muḥammad himself. The Meccans mentioned about their trust in 'Urwa. During the time of his embassy, he expressed that both sides should be away from war. In this context, he told the Meccans: The people around Prophet Muḥammad are very loyal to him and he told to Prophet Muḥammad: People around him could disintegrate easily. This mission shows us he is intelligent, respectable and had high persuasion skills. 'Urwa, observed loyalty of şahâbîs to Prophet Muḥammad. He confessed this loyalty can not be for any ruler. This observation probably affected 'Urwa's conversion to Islam.

Because of the conquest of Meccah and the events that followed, the people of Ṭā'if were very worried. Because of this reason people of Ṭā'if took part in the side of Hawâzin's and they battled with Muslims. In this time they sent 'Urwa b. Mas'ûd and Ghaylân b. Salama to the city of Djarash of Yemen, to learn about some war machines and techniques. Therefore they did not join wars of Hunayn and Ṭā'if. Prophet Muḥammad ended the siege of Ṭā'if and went to Medina. Meanwhile, 'Urwa and his friend returned from Yemen. According to narratives when the Prophet Muḥammad returned Medina or he was way in Medina 'Urwa visited him and became Muslim. Some people tell about the date of 'Urwa's being Muslim at before or after Abû Bakr's emirate of Hadj. However, when the narrations are examined, it can be said he became Muslim after four or five months from Prophet's siege of Ṭā'if and before three or four months from Tabûk expedition of Rabî' al-awwal or "Rabî' al-âkhir" (July or August) in the year 9/630.

As for the conversion of 'Urwa, basic sources report that "Allah, inspired Islam to the heart of 'Urwa and he changed his situation. He went to the Messenger of Allah and he became Muslim." They do not give a specific reason. But after this period the narratives tell the reason for 'Urwa's becoming a Muslim as due to an experience he had while travelling to Najrân for trade. In this travel, two mysterious young girls and the priest in Najrân said the last prophet came and 'Urwa must be subject to him and 'Urwa became Muslim after he returned. But this narrative is problematic with regard to evidence and text.

After being Muslim, 'Urwa wanted permission from the Prophet to invite his tribe to accept Islam. The prophet did not want to accept this at first. Because the people of Ṭā'if had an arrogant stance against Islam, and he said that the people of Thaqîf could kill 'Urwa. Eventually

'Urwa went to his hometown with permission of Prophet and invited people to Islam and they did not accept this invitation and cursed 'Urwa. The next morning 'Urwa read adhan of fajr and people of Tâ'if killed him.

'Urwa b. Mas'ûd was likened to Prophet Jesus by the Prophet Muḥammad. It is generally accepted that 'Urwa b. Mas'ûd el-Thaqafî is "one of the biggest from two cities" expressed in sûra Zukhruf. Only two weak narrations were reported of Urwa who could live as a Muslim for a few days and was martyred by his tribe.

Keywords: History of Islam, Şahâbî, 'Urwa b. Mas'ûd, Tâ'if, Thaqîf.

Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

Öz: Hz. Peygamber'in sahâbîlerinden bir tanesi Tâifli Sakîf kabilesinden Urve b. Mes'ûd'dur. O, kabilesinin en önde gelenlerinden birisidir. O, Sakîf kabilesinin Ahlâf koluna mensuptur ve bu kolun yöneticisidir. Urve Mes'ûd'un nesebi, Kasî'ye (Sakîf) kadar ihtilafsız bilinmektedir. Onun künyesi Ebû Ya'fûr bir rivayate göre de Ebû Mes'ûd'dur. Urve'nin babası da önemli bir şahsiyettir. O da kabilesinin reislerindedir ve Ficar savaşlarında Sakîf kabilesinin Ahlâf koluna komutanlık yapmıştır. Urve'nin annesi ise Mekkeli Ümeyyeoğullarından Sübey'a bint Abdüşems'dir. Böylece Urve'nin hem Ümeyyeoğulları ile hem Hz. Peygamber ile akrabalık bağı olmaktadır. Dolayısıyla nesebi, babası ve annesi itibarıyla Urve, çok önemli bir konuma sahiptir. Onun Mekke ve Kureyş ile ilgisi de bu konumunu güçlendirmektedir.

Kaynaklarımızda Urve b. Mes'ûd'un doğum tarihi veya vefat yaşı ile ilgili bir bilgi bulunamamıştır. Kabilesinin reisi oluşuna, vefat ettikten sonra oğlunun Müslüman oluşuna bakıldığında Müslüman olduğunda orta yaşın üzerinde olması muhtemeldir.

Urve b. Mes'ûd'un evlilikleri ile ilgili bilgi de azdır. Onun Müslüman olmadan önce on eşi olduğu rivayet edilmektedir. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber dört eşini seçmesini istemiştir. Onun dört eşinden bir tanesi Ebû Süfyan'ın kızıdır. Ancak onun eşlerinin isimleri ile ilgili net bilgiler yoktur.

Onun erkek çocuklarının isimleri Âsım, Ebû Mürre, Muaviye, Ebû Müleyh, Davud, Hemmâm ve Hişâm; kız çocuklarının isimleri Hz. Ali ile evli olan Ümmü Saîd ve Halime'dir.

Hudeybiye Antlaşması öncesinde onun elçilik görevi yaptığını görmekteyiz. Onun elçilik görevi, konunun üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu elçilik, barış görüşmelerinde çok etkili olmuştur. Burada Mekkeliler ile olan akrabalık bağı gündeme getirmiştir. Hz. Peygamber ile kendisinin konuşmasının faydalı olacağını söylemiştir. Mekkeliler de ona olan güvenlerini açıklamışlardır. Bu elçilik esnasında iki tarafın da savaştan uzak durması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Mekkelilere, Hz. Peygamber'in etrafındakilerin ona çok bağlı olduklarını; Hz. Peygamber'e ise etrafındaki insanların hemen dağılacaklarını söylemiştir. Elçiliği, onun herkes tarafından sözü dinlenen, itibar edilen, zeki ve ikna kabiliyeti yüksek bir kişi olduğunu göstermektedir. Urve, sahâbenin Hz. Peygamber'e olan bağlılığını gözlemlemiştir. Bu bağlılığın hiçbir hükümdar ve çevresindekilerde olmayacağını itiraf etmiştir. Bu gözleminin, onun Müslümanlığında etkili olması muhtemeldir.

Mekke'nin fethi ve ardından yaşananlar, Tâiflileri endişeye sevk etmiştir. Bu sebeple Tâifliler, Huneyn Savaşı'nda Hevâzinlilerle birlikte Müslümanlara karşı savaşmışlardır. Bu esnada Urve b. Mes'ûd ile Gaylân b. Seleme'yi bazı savaş araç ve tekniklerini öğrenmeleri için Yemen'in Cüreş şehrine göndermişlerdi. Bu sebeple ikisi de Huneyn ve Tâif gazvelerine katılmamışlardı. Hz. Peygamber Tâif kuşatmasına son verip Medine'ye döndü. Bu esnada Urve ve arkadaşı da Yemen'den döndü. Rivayetlere göre Hz. Peygamber Medine'ye dönüş yolunda veya Medine'ye varınca Urve onun yanına gitti ve Müslüman oldu. Bazıları onun İslam'a giriş tarihi ile ilgili Hz. Ebû Bekir'in hac emirliği görevinin öncesi veya sonrasını söylerler. Ancak rivayetler incelendiğinde onun Hz. Peygamber'in Tâif muhasarasından 4-5 ay sonra, Tebük seferinden 3-4 ay önce 9/630 yılı Rebülevvel veya Rebülâhîr (Temmuz veya Ağustos) ayında Müslüman olduğu söylenebilir.

594 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

Urve'nin Müslüman olmasıyla ilgili temel kaynaklarımız "Allah, Urve'nin kalbine İslâm'ı ilham etti ve üzerinde bulunduğu hali değiştirdi. Bu hali ile Rasûlullah'ın yanına gitti ve Müslüman oldu." der ve belirli bir sebep belirtmezler. Ancak sonraki dönemde onun Müslüman oluşuyla ilgili Necran'a ticaret için yaptığı yolculukta yaşadıkları sebep gösterilir. Bu yolculukta gizemli iki genç kız ve Necran'daki rahip son peygamberin çıktığını Urve'ye söyler. Onlar, Urve'nin ona tabi olması gerektiğini de belirtirler. Urve de dönüşte Müslüman olur. Bu rivayet hem senet hem metin itibarıyla problemlidir.

Urve, Müslüman olduktan sonra kavmini İslâm'a davet için Hz. Peygamber'den izin istemiştir. İlk etapta Hz. Peygamber, Tâiflilerin İslâm'a karşı kibirli karşı duruşundan dolayı bunu kabul etmek istememiş ve Urve'ye Sakîflilerin kendisini öldürebileceğini söylemiştir. Nitekim Urve, Hz. Peygamber'in izniyle şehrine gitmiş ve onları İslâm'a davet etmiştir. Onlar kabul etmemişler ve kötü sözler söylemişlerdir. Ertesi sabah Urve sabah ezanı okumuş, halkı onu öldürmüştür.

Hz. Peygamber tarafından Hz. İsa'ya benzetilen Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Zuhurf suresinde ifade edilen "iki şehrin büyüğünden birisi" olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Birkaç gün Müslüman olarak yaşayabilen ve kavmi tarafından şehit edilen Urve'den sadece iki tane zayıf rivayet nakledilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sahâbî, Urve b. Mes'ûd, Tâif, Sakîf.

Giriş

İslâm'ın ikinci temel kaynağı Sünnet'i doğru anlayabilmek, Hz. Peygamber'i doğru anlayabilmekten geçmektedir. Bu sebeple İslâm'ı anlamada kilit bir rol oynayan Hz. Peygamber'i tanımak Müslümanlar için bir zorunluluktur. Onu en iyi bir biçimde tanıyabilmek, Kur'ân-ı Kerim'i iyi anlamak başta olmak üzere birçok farklı hususu bilmek ve tanımaktan geçer. Allah Rasûlü'nü sahil bir şekilde tanıma ve doğru anlamada önemli bir faktör de onun etrafındaki insanları tanımak ve hayat tarzlarında geçirdikleri değişimleri bilmektir. İslâm uğruna mallarını, canlarını ve cananlarını feda etmekten çekinmeyen bu güzide topluluğu tanımak; onların hayatlarını, İslâm'a girişlerini, verdikleri mücadeleleri bilmek Müslümanlar için önem arz etmektedir. Zira onları öven âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler vardır ve bu övgülere mazhar olan kişiler neler yapmışlardır, nasıl yaşamışlardır, bunların bilinmesi ve örnek alınması gerekmektedir.

Sahâbî tanımıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Genel olarak Hz. Peygamber sağken onu Müslüman olarak gören ve Müslüman olarak vefat eden bu güzide topluluğun her birine sahâbî adı verilir. Sahâbîlerin her biri elbette aynı değer ve derecede olmayabilir. Ancak onların Kur'ân'ı ve Sünnet'i sonraki nesillere aktarma hassasiyeti ve İslâm'ı yaşamadaki öncü rolleri, bir Müslüman olarak onların her birinin hayatını öğrenmemizi gerektirmektedir. İslâm'ı doğru anlamamıza da katkı sağlayacak olan bu kişiler arasında, Hz. Peygamber Dönemi'nde bir yıl kadar Müslüman olarak yaşamış ve İslâm'ı anlatma çabası gösterirken kendi hemşehrileri tarafından şehit edilmiş Urve b. Mes'ûd es-Sekaff de vardır.

Yaşadığı Tâif şehri içerisinde önemli bir konumda olan Urve b. Mes'ûd, geç bir dönemde İslâm'la müşerref olmuş ancak İslâm'ı kendi halkına anlatmak ve onların da İslâm'ın güzellikleriyle tanışmasını sağlamak için mücadelesine başlamıştır. İslâm davetine devam ettiği sırada da şehit edilmiştir. İslâm'ı az bir dönemde öz bir şekilde yaşayan bu değerli sahâbînin nesebini, ailesini, yaşadığı şehirdeki konumunu, Müslüman olmadan önceki ve sonraki hayatını, İslâm'ı anlatırken şehit oluşunu temel kaynaklara dayalı bir şekilde öğrenmek önemlidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla onun hayatıyla ilgili müstakil bir kitap veya tez çalışması olmadığı gibi herhangi bir makale de yazılmamıştır. Onun hayatını ele alan birer sayfa geçmeyen derli toplu bilgi alınabilecek ilk kaynak The Encyclopaedia of Islam ile Türkiye

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin *Urve b. Mes'ûd* maddeleridir.¹ Bilgi azlığı sebebiyle hayatıyla ilgili sadece madde bazında bilgi bulabileceğimiz bu değerli sahâbîyle alakalı makale çalışması, onun hayatını bilme noktasında bir boşluğu dolduracaktır. Aynı zamanda kronoloji takip edilerek temel kaynaklara dayalı olarak yapılan bu çalışmada, bazı rivayetlerin nasıl evrilerek olağanüstü hâle getirildiği de görülmüş olacaktır. Bu amaçla örneğin Urve'nin Müslüman olması ile ilgili rivayetlerdeki farklılıklar, kaynaklar üzerinden kronolojik bir okuma yöntemiyle tahlil edilecektir.

1. Urve b. Mes'ûd'un Nesebi ve Ailesi

Urve b. Mes'ûd, Hicaz'ın en önemli üç şehirden birisi olan Tâif şehrinde doğmuş ve yaşamıştır. Tâif, Arabistan'ın kuzeydoğu, batı ve güneyden gelen yolların kesişme noktasındadır. Bu özelliğinden dolayı Haremeyn'e açılan doğu kapısı vasfına sahip olması ve Kureyş zenginlerinin yazlığı (sayfiye) konumunda bulunması sebebiyle önemli bir şehirdir.² "Beytû'r-Rabbe" adı verilen ve sakinlerince kutsal kabul edilen bir ev ile Lât putu ve Ukâz panayırına sahip olan Tâif, Mekke ile her alanda rekabet eden bir şehirdir.³

Tâif'te bulunan ve Urve'nin de mensup olduğu Sakîf kabilesinin, Arapların Adnânî soyundan olduğu kesin olmakla birlikte, Kays Aylan (Kaysî) veya İyâd'dan olduğu noktasında ihtilaf bulunduğu ifade edilmektedir.⁴ Urve'nin atası Kasî'nin burada Sakîf adını aldığı ve babasının isminin de Münebbih olduğu noktasında fikir birliği vardır.⁵ Tâif'in en önemli sakinlerini oluşturan Sakîfîler, Mâlikoğulları ve Ahlâf olarak ikiye ayrılmışlardır. Bu ayrım, isim olarak Mekke'deki Mutayyebûn ve Ahlâf ayrışmasına benzemektedir.⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse Urve b. Mes'ûd, Tâifli Sakîf kabilesine, Sakîf'in de Ahlâf koluna mensuptur.

Urve'nin nesebi, kaynaklarımızda çoğunluğa göre Urve b. Mes'ûd b. Muattib b. Mâlik b. Ka'b b. Amr b. Sa'd b. Avf b. Kasî (Sakîf) şeklinde verilmektedir.⁷ Künyesi Ebû Ya'fûr, bir rivayete göre de Ebû Mes'ûd'dur. Urve'nin babası Mes'ûd, Ficar savaşlarında Sakîf'in Ahlâf koluna komutanlık yapmıştır.⁸ O, kabilesi içerisinde önde gelen konumu ve reisliğinin yanı

¹ Clifford Edmund Bosworth, "Urwa b. Mas'ûd", *The Encyclopaedia of Islam*, Edited by: P. J. Bearman vd. (Leiden: Brill Publishers, New Edition, 2000), 10/909; Habib Nazlıgül, "Urve b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/183.

² Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995), 4/8-12; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Tâif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/443.

³ Hatice Umurbek, *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Tâif* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 22; Mahmut Kelpetin, "İslâm'dan Önce Tâif", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2018), 92-93, 98-99.

⁴ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Sakîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/10.

⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955), 1/14, 47; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-İlmiyye, 1990), 6/45; Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî, *Nesebü Adnân ve Kahtân*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî (Hindistan: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif, 1354/1936), 1/13; İbn Kânî, Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî el-Ümevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâfî (Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418) 2/261.

⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü, 2. Basım, 1992), 1/91; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 1/33.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; İbn Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/261; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstîâb fi Marifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/1066; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi marifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/30.

⁸ İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî, *el-Münemmak fi ahbâri Kureys*, thk. Hurşit Ahmet Faruk (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 1/175.

596 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

sıra zengin bir kişiydi.⁹ Annesi Sübey'a bt. Abdüşems b. Abdümenâf Kureys, kabilesine mensuptur. Böylece Urve'nin hem Ümeyyeoğulları ile hem de Hz. Peygamber ile akrabalık bağı olmaktadır. Urve'nin annesi, meşhur şair Sakîfli Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın da teyzesidir.¹⁰ Dolayısıyla babası, annesi ve nesebi itibarıyla Urve b. Mes'ûd, kavmi içerisinde önemli bir konuma sahiptir ve onun Mekke, özellikle de Ümeyyeoğulları ile yakın bir ilişkisi vardır. Bazı kaynaklar Urve'yi özellikle Mısır'a gitmeden önce kendisiyle istişare eden Mugîre b. Şu'be es-Sekaff'nin "Amcam Urve b. Mes'ûd ile istişare ettim."¹¹ ifadesinden dolayı Mugîre'nin amcası olarak gösterse¹² de işin doğrusu Urve, Mugîre'nin babasının amcasıdır.¹³

Kaynaklarımızda Urve b. Mes'ûd'un doğumu veya vefat ettiğiindeki yaşı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Onun yaşıyla ilgili görebildiğimiz tek bilgi, Sakîf kabilesinin önde gelenlerinden Abdüyâfil b. Amr ile aynı yaşta olduğudur.¹⁴ Araplarda kavminin ve kabilesinin lideri pozisyonunda olan kişilerin çok genç olmadıkları bilindiğine göre Urve'nin de Abdüyâfil'in de Müslüman oldukları dönemde genç olmadıkları düşünülebilir. Fakat bu bilgi de onun yaşının tespiti için yeterli değildir.

Urve'nin Ümeyyeoğulları ile anne tarafından gelen bağı, yaptığı evlilikler sebebiyle daha da güçlenmiştir. Onun on hanımının olduğu, Müslüman olduğunda kendisine Hz. Peygamber'in bunlardan dört tanesini seçmesini söylediği ve içlerinde Ebû Süfyân'ın kızının da bulunduğu dört kişi ile nikâh bağının devam ettiği rivayet edilmektedir.¹⁵ Bu rivayetin de etkisiyle olacak ki kaynaklarda Urve'nin tüm eşleriyle ilgili isimler sayılmamakta ve onun eşi olarak sadece Ebû Süfyân'ın kızının ismi Âmine,¹⁶ Zeyneb¹⁷ ve Meymûne¹⁸ isimleriyle geçmektedir. Meymûne'nin Urve değil de oğlu Ebû Mürre ile evli olduğu ve bu evlilikten Dâvûd

⁹ Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Horasânî el-Bağdâdî, *Mu'cemü's-şüarâ'*, thk. Fritz Krenkow (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), 1/375.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/267; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/406; İrfan Aycan, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 218; Umurbek, *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Tâif*, 33; Nazlıgül, "Urve b. Mes'ûd", 42/183.

¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/214; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî eş-Şâfi, *Târîhu medîneti Dimeşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 60/22-23; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî, *el-Müntezam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 5/238.

¹² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 1/294; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 4/2188.

¹³ Mugîre'nin nesebi, Mugîre b. Şu'be b. Ebû Amir b. Mes'ûd'dur. Yani Urve ile Ebû Amir kardeştir. İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fî fînüni'l-megâzî ve's-semâ'il ve's-siyer*, Ta'lik: İbrahim Muhammed Ramazan (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 2/158; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/406.

¹⁴ Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Kitâbü'l-megâzî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Dâru'l-A'lemî, 1409/198), 3/963; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/539; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/47.

¹⁵ İbn Kâni, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/261; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muva'ffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 4/2076; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3344; İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh el-İclî, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 7/216; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî, *Telkîhu fuhûmi ehlil-eser fî uyûni't-târîhi ve's-siyer* (Beirut: Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1/333.

¹⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387), 3/84.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/132; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/159.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/191. Burada Meymûne'nin Urve'nin vefatından sonra Mugîre b. Şu'be ile evlendiği ifade edilmektedir.

isimli bir çocuğun olduğu da ifade edilmektedir.¹⁹ Bu isimlerin karıştırılması ayrıca bir kişinin birden fazla isminin olması sebebiyle Urve'nin evli bulunduğu Ebû Süfyân'ın kızının aynı kişi olması muhtemeldir. Hz. Peygamber'in Tâif Kuşatması esnasında Mugîre b. Şu'be ile Ebû Süfyân'ın eman almak suretiyle kaleye girip görüştüğü kadınlar arasında bu hanım da vardır.²⁰ Bu evlilik sebebiyle Urve, Ebû Süfyân'ın damadı olurken aynı zamanda Hz. Peygamber ile bakanak olmaktadır.²¹

Urve b. Mes'ûd'un hanımlarıyla ilgili müphemlik, çocukları konusunda da söz konusudur. Urve'nin erkek çocuklarını ve torunlarını saymaya çalışan sadece İbn Hazm görünmektedir ve ona göre çocukları Âsım, Ebû Mürre,²² Muâviye ve Ebû Müleyh'tir.²³ Yine Dâvûd,²⁴ Hemmâm²⁵ ve Hişâm²⁶ isminde üç oğlunun daha olduğu rivayet edilmiştir. Ebû Müleyh'in Urve'nin kardeşi Esved b. Mes'ûd'un oğlu (Urve'nin yeğeni) Kârib ile beraber, Urve'nin halkı tarafından şehit edilmesi üzerine Hz. Peygamber'in yanına gidip Müslüman oldukları görülmektedir.²⁷ Urve b. Mes'ûd'un kız çocuklarından birinin ismi Ümmü Saîd idi ve o Hz. Ali ile evliydi.²⁸ Buna göre Urve, Hz. Ali'nin kayınpederi olmaktadır. Yine Halîme isminde bir kız çocuğunun bulunduğu da anlaşılmaktadır.²⁹

2. Urve b. Mes'ûd'un Hudeybiye Antlaşması'ndaki Rolü

Tâif'in önde gelenlerinden ve Sakîf kabilesinin Ahlâf kolunun reisi olan Urve b. Mes'ûd'un Mekke ve Kureys kabilesi ile irtibatı yukarıda ifade edilmişti. Onun bu konumu Mekke müşrikleri ile Müslümanlar arasında gerçekleştirilen Hudeybiye Antlaşması'nda elçilik yapmasıyla görülmektedir.

6/628 yılında Hz. Peygamber, Kâbe'yi ziyaret etmek üzere ashâb-ı kirâmla Medine'den çıkmış ve Hudeybiye'ye gelip konaklamıştır. Hz. Peygamber Hudeybiye'de iken Huzâa kabilesinden Büdeyl b. Verkâ, birkaç hemşehrisiyle birlikte onun yanına geldi. Mekke'de bir evi bulunan Büdeyl, olup bitenden haberdardı. Hz. Peygamber'le görüştü ve niyetinin savaş olmadığını ancak savaş olması durumunda savaşacağını ve davasında sonuna kadar direneceğini öğrendi. Büdeyl, Mekkelilerin yanına geldi ve Müslümanların Kâbe'yi ziyaret etmekten başka bir niyetleri olmadığını, hatta Kureyslilerle anlaşma yapmayı bile düşündüklerini ancak umre yapmaları engellendiği takdirde savaşı bile göze alacaklarını haber verdi. Yine Hz. Peygamber'in başka insanlarla karşı karşıya gelmekten çekinmediğini ancak

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/483; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/267.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/483.

²¹ Nazlıgül, "Urve b. Mes'ûd", 42/183.

²² Ebû Mürre'nin bir yandan Hz. Peygamber Dönemi'nde yaşadığı ancak şahâbî olmadığı ifade edilirken diğer taraftan babası şehit olunca kardeşi Ebû Müleyh ile beraber Hz. Peygamber'e gidip Müslüman olduğu da rivayet edilmiştir. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1755; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6/278; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/306.

²³ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/267.

²⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/330. Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Habîbe'nin kızı Habîbe ile evli olan Dâvûd'un, Asım b. Urve b. Mes'ûd'un oğlu olduğu da ifade edilmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/76-77; Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-eyrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/438; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/140, 306.

²⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/434.

²⁶ Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-medîneti's-şerîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/259.

²⁷ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 1/267; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/355, 6/293.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/19; Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab, *Kitâbü nesebî Kureys*, thk. E. Levi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.), 1/44; Belâzurî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 2/193.

²⁹ Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammed Emin b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000), 2/348; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/88.

598 | Mithat Eser, Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

Kureys'le karşı karşıya gelmek istemediğini, gerekirse bu konuda Kureys'e belli bir süre vereceğini ve onların, kendilerini rahat bırakmalarını arzuladığını da ifade etti.³⁰

Urve b. Mes'ûd, Büdeyl'i dinlemek istemeyen ve Müslümanların bu yıl Mekke'ye giremeyeceğini söyleyen birkaç ileri gelene şöyle demiştir: "Vallahi bugünkü gibi garip bir düşünceye hiç şahit olmamıştım. Neden Büdeyl ve arkadaşlarını dinlemek istemiyorsunuz? Eğer durum hoşunuza giderse kabul edersiniz, hoşlanmazsanız kabul etmezsiniz. Sizin yaptığınızı yapan bir topluluk hiçbir zaman başarı elde edemez." Urve'nin bu sözleri üzerine Kureys'in ileri gelenleri, Büdeyl'den görüp duyduklarını anlatmasını istediler. Büdeyl de Hz. Peygamber'in umre yapmak niyetinde olduğunu ve kendileriyle bir müddet savaş yapmama isteğini ifade etti. Bunun üzerine Urve b. Mes'ûd ayağa kalktı ve "Bu adam size akıllıca bir plan teklif etmiş, gelin onu kabul edin. Bırakın da ben onun yanına gideyim." Urve şunları da sözlerine ilave etmiştir: "Siz beni (yanınızda olmamakla) itham mı ediyorsunuz? Siz benim babam yerinde değil misiniz? Ben sizin çocuğunuz gibi değil miyim? Ben size Ukâz (Tâif) halkıyla yardıma gelmek istedim de onlar bunu kabul etmeyince kendim, ailem ve sözümü dinleyenlerle koşup gelmedim mi?" Onlar da "Evet, bunu yaptın." deyince Urve sözlerine şöyle devam etti: "Size öğüt veriyorum, size bir muhabbetim var ve bu sebeple size söyleyeceklerimi gizlemem. Büdeyl, size akıllıca bir plan getirmiş. Böylesi bir teklifi asla kimse reddetmez. Aksi takdirde yanlış yapmış olursunuz. Gelin onu kabul edin ve beni de aracı olarak onun yanına gönderin. Size doğru haber getireyim, yanındaki desteğine bakayım ve onun durumunu size haber verecek bir istihbarat faaliyeti yapayım." Bu konuşma üzerine Kureysliler Urve'yi Hz. Peygamber'e elçi olarak gönderdiler.³¹

Urve'nin, bu sözlerinde kendisini çocuk, Kureyslileri baba yerinde kabul etmesi; bazı kaynaklarda, Mekkelilerin ata, baba yerinde olması ve annesinin Ümeyyeoğullarından olması ile açıklanmıştır.³² Bu sözler Urve'nin Mekke ve Kureys'le ilişkisini ve aralarındaki dayanışmayı ortaya koyarken aynı zamanda Urve'nin akıllı bir adam ve ikna kabiliyetinin yüksek olduğunu da göstermektedir.

Urve, Hz. Peygamber'in yanına geldi. Ona Kureyslilerin büyük bir kalabalıkla ve kararlı bir şekilde, Mekke'ye girmek için Müslümanlara izin vermeyeceklerini bildirdi. ³³ Urve, "Onlarla savaş yapman hâlinde iki durum olacaktır: Ya kendi kavmini yok edeceksin ki senden önce kökünü kazıyıp da başarıya ulaşan hiçbir adam duymadık ya da yanında gördüğüm şu kişiler seni yalnız bırakacaklardır. Zira ben senin yanında, ne olduğu belirsiz insanlar görüyorum. Ben bunların ne kendilerini tanıyorum ne de neseplerini biliyorum." deyince Hz. Ebû Bekir kızdı ve Urve'ye kötü sözler söyleyerek Hz. Peygamber'i yalnız bırakmayacaklarını kesin bir dille ifade etti. Urve de "Hâlâ sana ödeyemediğim bir borcum olmasaydı sana cevap verirdim." diyerek, bir diyet meselesinde Hz. Ebû Bekir'den aldığı yardımı ima etti.³⁴

³⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 2/594; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 2/626; Mehmet Yaşar Kandemir, "Büdeyl b. Verkâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/482.

³¹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 2/594; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 2/626; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, 1993), 2/368. krş. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesşk*, 60/25-26; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1986), 10/166-167.

³² Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî el-Mâlekî, *Ravzu'l-ünûf fi şerhi's-sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beirut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1421/2000), 7/59-60.

³³ Hz. Peygamber'e söylenen bu cümlelerin Büdeyl b. Verkâ'ya ait olduğu da rivayet edilir: Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403), 5/330, Hadis no: 9720; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed b. Zühayr Nâsır (Beirut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Şurût", 15 (No. 2731).

³⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 2/595; Buhârî, "Şurût", 15 (No. 2731); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Es'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-

Urve b. Mes'ûd, Hz. Peygamber ile konuşurken eliyle Allah Rasûlü'nün sakalları ile oynuyordu. Bu esnada yüzünde miğferi olan Mugîre b. Şu'be, Hz. Peygamber'in arkasında ayakta dikiliyordu. Urve, Rasûlullah'ın sakalına el uzattıkça Mugîre, onun elini çekiyordu. Mugîre "Kılıç elini kesmeden Hz. Peygamber'in sakalından elini çek!" dedi. Ne zaman Urve, elini Hz. Peygamber'in sakalına uzatsa Mugîre kılıcının ucuyla onu çekiyordu. Bunun üzerine Urve kızdı, kafasını kaldırdı ve "Adamlarının arasında gördüğüm bu adam da kim?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Yeğenin Mugîre b. Şu'be!" diye cevap verdi. Urve de Mugîre'nin Müslüman olmadan önce işlediği bir cinayeti ve onun için ödenen diyeti anlattı.³⁵

Urve b. Mes'ûd, konuşmasını bitirdiğinde Hz. Peygamber de Büdeyl ve arkadaşlarına söylediği sözleri tekrar edip Kureyşliler ile aralarında barış için süre teklifini yineledi. Bunun üzerine Urve, devesine bindi ve Kureyşlilerin yanına geldi. Onlara "Kavmim! Ben Sâsânî Kistrâsî, Bizans Kayseri, Habeş Necâşîsi gibi pek çok hükümdara elçi olarak gittim. Vallahi Muhammed'in etrafındaki insanların ona gösterdikleri itaati hiçbir hükümdarda görmedim. Gözlerini ondan hiç ayırmadıklarını, yanında seslerini hiç yükseltmediklerini gördüm. Bir işin yapılması için onun işareti yetiyor. Sümkürese veya tükürse hemen birisinin eline düşüyor ve adam o elini bedenine sürüyor. O, abdest alsın onun suyunu elde etmek için yarışıyorlar. Bu insanları ölçtüm biçtim ve iyice anladım. Şunu bilin ki siz bu insanlara savaş deseniz size fazlasıyla karşılık verirler. Gördüğüm topluluğun, dostları (Muhammed) engellendiğinde başlarına gelecek herhangi bir şey umurlarında olmaz. Beraberinde gördüğüm kadınlar, herhangi bir yerde bulduklarında ona daima boyun eğiyorlar. Buna göre kararınızı verin. Sıkıntı yaratacak bir karara varmaktan sakının. O size bir barış planı teklif etmiş, ona bunun için süre verin. Kavmim! Onun teklifini kabul edin. Ben size sadece öğüt veriyorum, ona mağlup olmanızdan endişe ediyorum. Adam saygı göstermek üzere Kâbe'ye gelmiş. Yanında kurbanlıkları var ve onları kesip geri dönecek." Bunun üzerine Kureyşliler, Müslümanlara ancak ertesi yıl izin verebileceklerini söylediler.³⁶

Urve b. Mes'ûd'un gerek Hz. Peygamber gerekse Kureyşliler ile yaptığı konuşmalar, onun zeki ve diplomatik bir adam olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'i, yanındaki adamların kendisini yalnız bırakacağı sözüyle savaştan uzak tutmaya çalışırken Kureyşlileri Hz. Peygamber'in ashâbının ölene kadar savaşacakları sözüyle savaştan uzak tutmaya çalışması onun bu yönünü açıkça göstermektedir. Mugîre'nin diyeti konusundaki çalışmaları Sakîf'in Ahlâf koluunun reisliğini resmetmektedir. Urve'nin sahâbeyi, onların Hz. Peygamber'e olan sevgi, saygı ve bağlılığını çok iyi gözlemlediği anlaşılmaktadır. Bu olaydan yaklaşık üç yıl sonra Müslüman olmasında, onun Hudeybiye'deki Hz. Peygamber ile konuşmaları, onu ve ashâbı gözlemlemesi de muhtemelen etkili olmuştur. Zira onun, ashâbın Hz. Peygamber'e sevgisini, saygısını ve bağlılığını yakından görmesi; başka hiçbir kralda böyle bir durumu görmediğini söylemesi önemli bir ayrıntıdır.

3. Urve b. Mes'ûd'un İslâm'a Girişi

8/630 yılında Hz. Peygamber 10.000 kişilik bir orduyla Medine'den harekete geçince Hevâzinliler, onun kendi üzerlerine yürüyeceğini düşündüler ve savaş hazırlıklarına başladılar. Hevâzin kabilesinin mühim bir kolu olan Tâifliler de gerek Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in Tâif yolu üzerindeki Nahle'de bulunan Uzzâ heykelini yıktırması üzerine aynı âkibetin kendi putları olan Lât'ın da başına geleceğini düşünmeleri gerekse kendi şehirlerinin

Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cihâd", 156 (No. 2765); Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/627; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/368-369.

³⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/595-598; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/369.

³⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 2/598-599; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/627; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/369-370.

260 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

de muhasara edilme endişeleri üzerine Evtâs'ta toplanmaya başlayan Hevâzinlilere katıldılar ve Huneyn'de onlarla birlikte savaştılar.³⁷

Tâifliler Huneyn Savaşı esnasında da endişeliydiler ve surlarla çevrili şehirlerinin savunmasını güçlendirmeye çalışıyorlardı. Bu sebeple, Urve b. Mes'ûd ile Gaylân b. Seleme'yi mancınık, arrâde ve dabr gibi savaş araçlarının yapımını öğrenmeleri için Yemen'in Cüreş şehrine göndermişlerdi. Üstlendikleri görevleri dolayısıyla bu iki şahıs, Huneyn Savaşı'na ve Tâif Kuşatması'na katılmamışlardır.³⁸

Hız. Peygamber, 8/630 yılının Şevval ayının sonu veya Zilkade ayının başında (Şubat), Tâif Muhasarası'nı³⁹ bitirdikten yaklaşık 8 ay sonra Receb 9/Ekim 630 tarihinde Tebük Gazvesi'ne çıktı. Şevvalin sonu veya Ramazan ayının başında (Aralık) Tebük'ten döndü.⁴⁰ 9/631 yılı Zilkade ayının sonu Zilhicce ayının başında (Şubat) ise Hz. Ebû Bekir "hac emiri" olarak görevlendirildi.⁴¹ Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) ve Mûsâ b. Ukbe (öl. 141/758) rivayetlerine göre Urve b. Mes'ûd, Hz. Ebû Bekir'in haccından sonra,⁴² genelde tercih edilen İbn İshâk (öl. 151/768) rivayetine göre ise söz konusu hac ibadetinden önce İslâm'a girmek için Medine'ye gelmiştir.⁴³ Bazı kaynaklara göre ise yıl belirtilmeksizin Urve b. Mes'ûd'un, Rebülevvel veya Rebülâhîr (Temmuz veya Ağustos) ayında Medine'ye geldiği ve Müslüman olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴ İbn Hazm (öl. 456/1064), Hız. Peygamber'in Huneyn ve Tâif seferlerinden Medine'ye dönüşü esnasında, Urve'nin Medine yolunda Müslüman olduğunu söyler.⁴⁵ Ancak Medine'de Müslüman olma rivayetlerinin daha doğru olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Kaynaklarımız, onun Müslüman olup akabinde şehit olmasından birkaç ay sonra Tâiflilerin bir heyet gönderdiğini (9/630 Ramazan/Aralık)⁴⁷ haber verirler. Hatta bazıları Urve'nin şehadeti ile söz konusu heyetin gelişi arasında bağlantı da kurarlar.⁴⁸ Bütün bu bilgiler göz önüne alındığında Hz. Ebû Bekir'in hac emirliğinin sonrası veya hemen öncesinde onun Müslüman olması

³⁷ Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/376.

³⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 3/924; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/478; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 3/81-82; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tünisî, *Kitâbü'l-Iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsârahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1988), 2/465; Küçükkaşçı, "Tâif", 39/444.

³⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/354; Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Sıyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 580; Mehmet Apaydın, *Sıyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 650-652; Ahmet Güzel, *Hız. Peygamber'in Savaşları -Gazveler-* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 137-139.

⁴⁰ İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/230; Şulul, *Sıyer-i Nebî*, 602, 615; Apaydın, *Sıyer Kronolojisi*, 655-656.

⁴¹ Şulul, *Sıyer-i Nebî*, 624; Apaydın, *Sıyer Kronolojisi*, 663.

⁴² Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilü'n-nübüvve* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 5/299; İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994), 3/521; Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'l-Nebiyi mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 14/28.

⁴³ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/304; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976), 4/54. İki görüşü verip tercihte bulunmayanlar da vardır. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/667; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/407.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45. Rebülâhîr ayında olduğu da rivayet edilir. Sibt İbnî'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zemân fi târihi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/139; Şulul, *Sıyer-i Nebî*, 596.

⁴⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/203.

⁴⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 3/961-962.

⁴⁷ Şulul, *Sıyer-i Nebî*, 615; Apaydın, *Sıyer Kronolojisi*, 680-681.

⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/667; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Fustülü fi's-sîre*, thk. Muhammed İdû'l-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû (Beirut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 3. Basım, 1403), 1/213.

mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Urve'nin, Hz. Peygamber'in Tâif Muhasarası'ndan 4-5 ay sonra, Tebük seferinden 3-4 ay önce 9/630 yılı Rebîülevvel veya Rebîülâhir (Temmuz veya Ağustos) ayında Müslüman olması kuvvetle muhtemeldir. Tebük seferinin akabinde de Tâif (Sakîf) heyeti Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir.

Urve b. Mes'ûd'un Müslüman olmasının sebebiyle ilgili olarak ilk kaynaklar, "Allah, Urve'nin kalbine İslâm'ı ilham etti ve üzerinde bulunduğu hâli değiştirdi. Bu hâli ile Rasûlullah'ın yanına gitti ve Müslüman oldu." der⁴⁹ ve belirli bir sebep göstermezler.⁵⁰ Ancak daha sonraki kaynaklarda, Urve'nin Müslüman olması ile ilgili ilk defa Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038) *Delâilü'n-nübüvve* isimli eserinde gördüğümüz, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) de Ebû Nuaym'dan naklettiği ayrıntılı bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete göre Urve ile Gaylân b. Seleme arasında bir konuşma geçmiştir. Urve, akıllı insanların tamamının sonuçta Hz. Muhammed'e iman edeceklerini söylemiş; Gaylân ise ona böyle konuşmamasını, kabilesinin bunları duyması hâlinde sıkıntı yaşayacağını söylemiştir. Urve, Müslüman olmak istediğini söyleyince Gaylân, bunu iyi düşünmesini istemiştir. Bunun üzerine Urve kendisinin, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiası ile ortaya çıkmasından önce ticaret için Necran'a gittiğini ve oradaki tanıdığı bir rahibin, kendisine Mekke'de çıkacak bir peygamberi haber verdiğini ve ona inanmasını tavsiye ettiğini anlatmıştır. Gaylân, Urve'den bunları kimseye anlatmamasını istemiştir. Gaylân ile konuşmasından sonra Urve, Medine'ye gelir ve Müslüman olur. Hatta Hz. Peygamber'e rahibin anlattıklarını anlatır. O da "Sana hidayet veren, nefsinin istediğinden daha hayırlı bir şeyi senin için dileyen Allah'a hamd olsun." der.⁵¹

Aynı rivayet Şâmî'nin (öl. 942/1536) eserinde biraz daha tafsilatlıdır. Bu rivayette rahibin dışında iki genç kız da Hz. Muhammed'in peygamberliğini Urve'ye haber verir. Söz konusu rivayete göre Urve, yolda bir ağacın altında dinlenirken kızlar gelir ve kendi aralarında Urve'nin geldiği ve gideceği yeri, bir peygamber geleceğini ve Urve'nin ona iman edeceğini konuşurlar. Konuşmanın akabinde Urve'yi tutarlar, o uyuyakalır; kalktığında ise onlardan hiç iz yoktur. Urve, Necran'a vardığında durumu Hıristiyan din adamı arkadaşına anlatır, o da aynı hususları söyler ve ona iman etmesini tavsiye eder.⁵²

Urve b. Mes'ûd'un Müslüman oluşunun sebebiyle ilgili ilk dönem kaynaklarında herhangi bir rivayet görülmezken ilk defa Ebû Nuaym tarafından, içerisinde birçok soru işaretinin bulunduğu ve yukarıda zikrettiğimiz rivayet nakledilmiştir. Söz konusu rivayet, Ebû Nuaym > Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan > el-Hasan b. el-Cehm > el-Hüseyn b. el-Ferec > Vâkıdî senediyle verilmektedir. Ebû Nuaym, râvi el-Hüseyn b. el-Ferec'in Vâkıdî'den (öl. 207/822) *Mübtede've Megâzî*'yi İsfahan şehrinde rivayet ettiğini söylemiş, râvinin zayıflığına da işaret etmiştir.⁵³ Vâkıdî'nin mevcut *Megâzî* eserindeki rivayet ile Ebû Nuaym'ın naklettiği rivayet arasında ciddi fark vardır. Burada söz konusu râvi Hüseyn'in çok problemlili biri olduğu, cerh ve ta'dil kitaplarından anlaşılmaktadır. Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) onun için "çok yalancı" (kezzâb), "sarhoş ve hilekâr" (sâhibü sekr ve şâtr) ve "Küçüklüğünde hadiste hırsızlık yapardı, rivayeti başkalarından yürütmüştür." (yesriku'l-hadîs fi's-sıgar ve meşşâhu

⁴⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 3/960; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/29.

⁵⁰ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 3/96; İbn Abdilber, *el-İstâb*, 3/1066; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/29.

⁵¹ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Revvâs el-Kal'acî-Abdülber Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986), 1/531; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/23-24.

⁵² Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/191-192.

⁵³ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/329; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 8/643; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1390/1971), 2/307.

202 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

gayrahû) dediği nakledilmektedir.⁵⁴ Zehebî (öl. 748/1347), onun bu sözünü açıklarken hadis hırsızlığının hadis uydurmadan bir derece aşağı olduğunu ifade eder ve hadis hırsızlığının, rivayetinde münferit kalan bir râvinin rivayetinin, hırsız tarafından söz konusu hadis râvisinin hocasından işitmiş gibi yapılarak nakledilmesi suretiyle gerçekleştiğini açıklar.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ile Yahyâ b. Maîn'in ondan razı olmadıkları da ifade edilmiştir.⁵⁶ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), ondan hadis yazarken sonradan vazgeçmiştir.⁵⁷ Ebû Zür'a (öl. 281/894), onunla ilgili "lâ şey'e" (Hiçbir şey değil.), "Ondan hadis rivayet etmem." demiştir.⁵⁸

Ebû Nuaym'ın rivayetinde Urve'nin, kabilesi Sakîf gibi Hz. Muhammed'e karşı düşmanlık beslerken rahip arkadaşının sözleri üzerine ona bakışının değiştiği söylenmektedir. Oysaki rivayetten Urve ile rahibin söz konusu görüşmesinin, Hz. Peygamber'in davetinin ortaya çıkmasından önce olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Buna göre Urve'nin, rahibin sözleriyle, en iyi ihtimalle Mekke'de açık davetin başlamasından itibaren 10, Medine'de Urve'nin Müslüman olduğu 9 toplam 19 yıl geçtikten sonra Müslüman olması çelişkidir. Rahibin sözlerini işiten Urve'nin bu sözlerle Hz. Muhammed ile ilgili düşünceleri olumlu hâle geliyorsa eğer, neden daha önce gelip Müslüman olmamıştır ya da en azından Hz. Peygamber'le ilgili bilgi toplama ihtiyacı hissetmemiştir? O dönemde yaşayan bazı insanların bir peygamberin geleceği bilgisine sahip olmalarına karşın, Mekke'de isim vererek peygamber çıkacağı ifadelerinin rahiplere, kahinlere, münecimlere söylenmesi başlı başına bir problemdir.⁵⁹ Ebû Nuaym rivayetinin ilk defa bir "delâil" kitabında geçmesi de birçok tarihinin rivayete ilgi göstermeyip sonraki dönemde rivayetin, sadece Süyûtî'nin *Hasâis* ile Makrîzî'nin (öl. 845/1442) *İmtâ*'sında görülmesi de dikkat çekici bir noktadır. Zira "delâil", "hasâis" türü eserlerin, diğer din mensuplarına karşı Hz. Peygamber'in mucizelerini toplamaya çalışın ve bu rivayetlerle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etme gibi bir amaç güden eserler olduğu bir dikkat etmek gerekmektedir. Dikkat çeken diğer bir nokta da rivayetin Vâkıdî'den nakledilmesidir. Rivayetin Vâkıdî'nin başka bir eserinden nakledilebileceği ihtimali bir kenara, onun *Megâzisi*'nde geçen Urve'nin Müslüman olmasıyla ilgili rivayette bu ayrıntıların geçmemesi de üzerinde durulması gereken başka bir konudur. Şâmî'nin *Sübülü'l-Hüdâ*'sında geçen benzer rivayet ise daha problemlili görünmektedir. İfadelerin kafiyeli bir şekilde söylenişi, gerek Urve'nin Müslüman olacağı ile ilgili gelecekte verilecek haber gerekse Hz. Peygamber'in başarıya ulaşacağına dair verilen bilgi, bir rahibin gayb bilgisine muttali olduğu anlamına gelmektedir. Görünen o ki Urve b. Mes'ûd'un İslâm'a giriş sebebiyle ilgili ilk dönem kaynaklarımız herhangi bir bilgi vermez iken, daha sonra söz konusu olay farklı bilgiler ihtiva eden bir hâl almıştır.

Urve b. Mes'ûd, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'den Tâif'e dönüp Sakîfilere İslâm'ı tebliğ için izin istemiş ancak Hz. Peygamber'in, "Ancak onlar seni öldürürler." ikazıyla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Urve, "Onlar beni genç evlatlarından daha çok severler.", "Onlar beni uyumdan uyandırmaya bile kıyamazlar." gibi cevaplar vermiştir. Bazı rivayetlere göre üç defa izin isteme talebi tekrarlanmış, neticede Hz. Peygamber, Urve'nin İslâm'a davet isteğini kabul etmiştir.⁶⁰

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952), 3/63; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/643; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî, *ed-Duafâü ve'l-metrükûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/216; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 2/307.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/140.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/63; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 2/307.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/62.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/63; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâü ve'l-metrükûn*, 1/216.

⁵⁹ Bu tip rivayetlerin yanlışlığı ve uydurulma sebepleriyle ilgili bk. Ahmet Önkâl, "İslâm Tarihiçiliğinden Tarafsızlık Problemi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 263.

⁶⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 3/960; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 13/343; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 3/96; İbn Abdilber, *el-İstâb*, 3/1066; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/29.

4. Urve b. Mes'ûd'un Vefatı

Urve b. Mes'ûd, Müslüman olduktan sonra bir akşamüstü Tâif'e geldi ve evine girdi. İnsanlar, Urve'nin putun yanına gelmeden eve geçmesini garipsediler ve "Galiba yol yorgunluğundan böyle oldu." dediler. Urve'nin evine geldiler ve onu putperestlik selamıyla selamladılar. O, "Cennet ehlinin selamı üzerinize olsun." dedi. Ardından "Beni yanlış yapmakla mı itham ediyorsunuz? En iyi nesebe, en çok mala ve en fazla adama sahip olan ben değil miyim? Beni İslâm'a sevk eden, herkesin eninde sonunda varacağı noktayı görmemdir. Gelin beni dinleyin, bana karşı çıkmayın. Vallahi benim size getirdiğim bu hayırlı işi, hiç kimse kavmine getirmemiştir." diyerek onları İslâm'a davet etti. Tâifliler onu yanlış yapmakla itham ettiler ve aldandığını düşündüler. "Lât'a yemin olsun ki sen onun yanına gelip tıraş olmayınca din değiştirdiğinden şüphelenmiştik." dediler. Ona eziyet edip sövdüler. Urve, ahlakını bozmadı. Onlar da ne yapacaklarını düşünerek evden çıkıp gittiler. Sabahleyin Urve, evinin yüksek bir yerine çıkıp ezan okudu. Sakîf'in Urve'nin de mensup olduğu Ahlâf kolundan Vehb b. Câbir ona bir ok attı. Ok, onun kolundaki ana damarlardan birisine isabet etti ve kan durmadı. Mâlikoğulları ona oku atanın Vehb olduğunu iddia ederken Ahlâf kolu bu kişinin Sakîf'in diğer kabilesi Mâlikoğullarından Evs b. Avf olduğunu ileri sürdü.⁶¹ Onun yaralanması üzerine kabilesi Ahlâf'tan bazı insanların Mâlikoğullarından intikam almaya niyetlenmesi, oku atanın Evs olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁶² Ancak Urve, bu intikam işini istemedi. "Benim için savaşmayın. Aranızda barış olsun diye kanımı, sahibi olan Allah'a sadaka olarak bağışlıyorum. Bu, Allah'ın bana ihsan ettiği bir ikramı ve bana lütfettiği şehadet mertebesidir. Ben şahitlik ederim ki Muhammed, Allah'ın Rasûlü'dür. O Rasûl, sizin beni öldüreceğinizi bana haber vermişti." dedi. Ayrıca Urve kendi yakınlarına "Kuşatma bitip de Rasûlullah ayrılmadan önce şehit olanların yanına beni de defnedin." dedi ve vefat etti. Onu şehitlerin yanına defnettiler. Urve'nin haberi Rasûlullah'a ulaştı. Rasûlullah, "Onun durumu Yâsîn sûresindeki şehit arkadaşının durumu gibidir. Kavmini Allah'a davet edince onu öldürdüler." dedi.⁶³

Urve b. Mes'ûd'un şehit oluşunu anlatan bu rivayetlerde yer alan "Ben şahitlik ederim ki Muhammed, Allah'ın Rasûlü'dür. O Rasûl, sizin beni öldüreceğinizi bana haber vermişti." İfadesi, birkaç kaynaktan geçmekte;⁶⁴ kaynakların çoğunda geçmemektedir.⁶⁵ Öte yandan ilgili rivayet, Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesine ve mucizesine de örnek olarak verilmiştir.⁶⁶ Kaynakların bir çoğunda ise Hz. Peygamber'in Urve'yi öldürülme tehlikesiyle uyarma sebebi, Tâiflilerin İslâm'a karşı kibirli duruşunun onun tarafından bilinmesi olarak yer almaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi'nde Peygamberliğinin 10. yılında Tâif'te gördüğü muamele onun, Tâiflilerin İslâm'a karşı tavrı ve Müslümanlara ne yapacakları konusunda fikir sahibi olmasına sebep olmalıdır. Bu öngörü ile Hz. Peygamber, Tâiflilerin Urve'yi, özellikle İslâm'ı kendilerine anlatmak için arzu ve coşkulu olan bu sahâbîyi öldürebileceklerini düşünerek bunu ifade etmiş olsa gerektir. Eğer sahih rivayetlerde Hz. Peygamber'in Urve'yi uyarması, "gelecekte haber verme" olarak nakledilseydi tabii ki bu da mümkün olabilirdi.

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/538; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 2/150.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/49.

⁶³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 3/960-961; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/537; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/96; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/29.

⁶⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, 3/961; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/30.

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/537; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/45; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/96; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1066; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/29.

⁶⁶ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/30.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/537; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/96; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/29.

604 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekafî'nin Hayatı

Urve b. Mes'ûd'un şehadet haberi kendisine ulaşan Hz. Peygamber, onu Yâsîn sûresinin ikinci sayfasında anlatılan elçiye benzetmiştir.⁶⁸ Söz konusu elçi, gelen peygamberlere iman etmiş ve şehir halkının da onlara iman etmesini tavsiye etmiştir. Tefsirlerde adının Habîb en-Neccâr olduğu ifade edilen bu kişi, halkı tarafından sadece imana davet ettiği için şehit edilmiştir. Urve b. Mes'ûd da halkını imana davet ettiği için şehit edilmiş ve bu sebeple Allah Rasûlü tarafından o elçiye benzetilmiştir. Hz. Ömer'in onun vefatı üzerine bir mersiye söylediği rivayet edilmektedir.⁶⁹ Zübeyr b. Avvâm'ın, çocuklarına isimler koyarken şehit olmaları ümidiyle onlara şehit isimleri verdiği, bu sebeple bir çocuğuna da Urve ismini koyduğu nakledilmiştir.⁷⁰

Urve'nin şehit edilmesi üzerine oğlu Ebû Müleyh ile yeğeni Kârib b. el-Esved b. Mes'ûd, Rasûlullah'a gelip Müslüman oldular ve bir müddet Mugîre b. Şu'be'nin evinde misafir olarak kaldılar.⁷¹ Sakîfililer, Urve'nin vefatından bir müddet sonra İslâm'dan başka çıkar yol olmadığını gördüler ve Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına bir heyet göndermeye karar verdiler. Söz konusu heyet, Ramazan 9/Aralık 630 tarihinde Hz. Peygamber Tebük'ten dönünce onun yanına geldi ve Müslüman oldu.⁷² Allah Rasûlü, Tâiflilerin putunun yıkılmasının ardından putun bulunduğu ve kutsal kabul edilen evdeki mal ve mücevherlerden, Urve'nin ve kardeşi Esved b. Mes'ûd'un borçlarını ödemek üzere her ikisinin oğulları Ebû Müleyh ile Kârib'e teslim etti. Her ikisi de kendi babasının diyet borcunu ödedi.⁷³

Tâiflilerin bu kararı almasında, genel vaziyet ile birlikte Urve'nin şehadeti de etkili olmuştur. Hatta Urve'yi öldürdükten sonra onların pişman oldukları da ifade edilir.⁷⁴

5. Urve b. Mes'ûd ile İlgili Âyet ve Hadisler

Urve'nin Müslüman olmadan önce, Mekke ve Yesrib ile birlikte Hicaz bölgesinin en önemli üç şehirden birisi olan Tâif'te nüfuzlu ve itibarlı bir kişi olduğu bilinmektedir. Kaynaklar onu kavminin seyyidi, şerifi, Arapların akil ve dâhi adamlarından biri olarak vasıflandırır.⁷⁵ Onun annesinin Ümeyyeoğullarından olması sebebiyle Kureyş ve Mekkeliler tarafından da değer verilen birisi olduğu bilinmektedir. Onun bu konumu Hudeybiye Antlaşması esnasında görülmüş hatta İbn Hacer antlaşmada onun büyük bir katkısı olduğunu "Antlaşmanın yapılmasında onun iyiliği ve güzelliği (el-yedü'l-beydâ/beyaz eli) etkili olmuştur."⁷⁶ cümlesiyle anlatmıştır. Onun kavmi içerisindeki büyüklüğü sebebiyle "Bu Kur'ân, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!" diye de eklediler.⁷⁷ âyet-i kerîmesindeki iki şehrin büyüklerinden birisinin Urve b. Mes'ûd es-Sekafî olduğu genel olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Yıllar sonra Emevîler Dönemi'nde, Urve'nin soyundan gelen Irak bölgesi valisi Haccâc b. Yûsuf, Mekke'ye geldiğinde kendisine "İki Irak bölgesinin valisi, iki şehrin büyüğünün oğlu" şeklinde hitap etmişlerdir. Bu hitaptaki iki şehrin büyüğü "Urve b. Mes'ûd" olarak açıklanmıştır.⁷⁹

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 1/294; Süheylî, *Ravzu'l-ünûf*, 7/413.

⁶⁹ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1067; Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Mustafa et-Türkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 19/361.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/74.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/151; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 2/84.

⁷² İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye*, 1/203.

⁷³ İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye*, 1/205; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/33.

⁷⁴ İbn Kesîr, *el-Fusûlü fi's-sîre*, 1/213; Umurbek, *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Tâif*, 98.

⁷⁵ Belâzurî, *Ensâbü'l-esrâf*, 13/343; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru'l-âmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/258; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/406.

⁷⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/407.

⁷⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 31 Mart 2020), ez-Zuhuf, 43/31.

⁷⁸ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 3/1067; Safedî, *el-Vâfi*, 19/361.

⁷⁹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1971), 2/44.

Hız. Peygamber, Hız. İsa'yı ashâbına anlatırken onun Urve b. Mes'ûd'a benzediğini ifade etmiştir.⁸⁰ Hız. İsa'yı "Kızıl renkli, ne uzun ne kısa orta boylu, düz saçlı, yüzünde çok siyah beni bulunan biridir. Su olmadığı halde banyodan çıkmış gibi onun başından su damladığını zannedersin." diyerek anlatırken aynı zamanda Urve'yi de tarif etmiş, "Aranızdan İsa'ya en çok benzeyen Urve b. Mes'ûd es-Sekafî'dir." buyurmuştur.⁸¹ İbn Abdülber onu, "Sakifliler arasındaki büyük ve en değerli sahâbî"⁸² olarak vasfetmiştir.

Kaynaklarımızda Urve b. Mes'ûd'un rivayet ettiği iki hadîs-i şerif bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, "Allah Rasûlü'nün yanına bir kap su konulmuş, kadınlar biat ederken bu suya ellerini daldırmışlardır." Diğer rivayete göre ise Hız. Peygamber, "Ölmekte olanlarınıza (mevtâküm) kelime-i tevhid ile telkin yapınız. Zira o, selin evleri dümdüz ettiği gibi hataları yok eder." buyurmuştur. Bunun üzerine Hız. Peygamber'e 'Bu, yaşayanlar için de geçerli mi?' diye sorulunca Allah Rasûlü, 'O, yaşayanlar için hataları daha çok yok eder.' buyurmuştur."⁸³ Ancak her iki rivayetin de zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴

Sonuç

Allah Rasûlü'nün az zamanda büyük iz bırakan değerli sahâbîlerinden birisi Tâifli Sakîf kabilesinden Urve b. Mes'ûd'dur. Kavminin Ahlâf koluna mensup olan Urve, Ahlâf'ın lideri, Tâif şehri ve Sakîf kabilesinin en önde gelen şahsiyetlerinden birisidir. Ficar savaşlarında Sakîf'in Ahlâf koluna komutanlık yapan Urve'nin babası Mes'ûd, kabilesi içerisinde önde gelen bir şahsiyettir. Annesi ise Mekkeli Ümeyyeoğullarından Sübey'a bt. Abdüşems'dir. Böylece Urve'nin hem Ümeyyeoğulları ile hem de Hız. Peygamber ile akrabalık bağı bulunmaktadır. Dolayısıyla babası, annesi ve nesebi itibarıyla Urve b. Mes'ûd, kavmi içerisinde önemli bir konuma sahiptir ve Kureys'le yakın bir ilişkisi vardır.

Urve b. Mes'ûd'un doğumu veya vefat ettiğiindeki yaşı ile ilgili herhangi bir bilgiye tarafımızca ulaşamamıştır. Kavminin reisi oluşuna, vefat ettikten sonra oğlunun Müslüman oluşuna bakıldığında Müslüman olduğunda orta yaşın üzerinde olduğu düşünülebilir.

Urve b. Mes'ûd'un on eşinin olduğu, Müslüman olduktan sonra Hız. Peygamber tarafından kendisine bunlardan dört tanesini seçmesi söylendiğinde içlerinde Ebû Süfyân'ın kızı dâhil dört tanesi ile evli kaldığı ifade edilmektedir. Eşlerinin isimleriyle ilgili net bilgiler bulunmayan Urve'nin erkek çocukları olarak Âsım, Ebû Mürre, Muâviye, Ebû Müleyh, Dâvûd, Hemmâm ve Hişâm; kız çocukları olarak da Hız. Ali ile evli olan Ümmü Saîd ile Halîme'nin ismi kaynaklarda geçmektedir.

Müslüman olmadan önce Urve'nin konumunu, Hudeybiye Antlaşması öncesindeki eçiliği ve onun gerek Kureys'in ileri gelenlerine gerekse Hız. Peygamber'e yönelik sözleri ortaya koymaktadır. Urve, Mekkelilerle olan akrabalık bağına da gündeme getirerek onlarla olan yardımlaşma ve dayanışmasını ifade etmekte, Mekkeliler de ona olan güvenlerini itiraf etmekte-

⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 271, 278, "Fiten", 116; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî (279/892), *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975), "Menâkıb", 12 (No. 3649).

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, 1/400; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk*, 6/175, 47/366.

⁸² İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh (463/1071), *el-İnbâh alâ kabâilî'r-ruvât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985), 1/80.

⁸³ İbn Kâni, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/261; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/2188.

⁸⁴ Rivayetin münker olduğuna dair bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/63. İbn Hacer de İbn Mende'nin rivayeti olarak verir ve senedinin zayıf olduğunu söyler. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/408, 4/407-408. DİA madde yazarı "Urve, az sayıda hadis rivayet etmiştir. (Wensinck, 8, 190)" demiş ve *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî'yi* referans göstermiştir. Ancak söz konusu yerde Urve'nin rivayet ettiği hadisler değil, isminin geçtiği rivayetler yer almaktadır. Nazlıgül, "Urve b. Mes'ûd", 42/183.

606 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

dirler. Elçilik esnasında Hz. Peygamber'e yanındaki adamların, onu yalnız bırakacağına yönelik sözleri ve Kureyşlilere Hz. Peygamber'in ashâbının ölene kadar onunla savaşıp savaşmayacağına dair sözleriyle her iki tarafı da savaştan uzak tutmaya çalışması manidardır. Urve'nin söylediği sözler onun herkes tarafından sözü dinlenen, itibar edilen, ikna kabiliyeti yüksek ve zeki bir kişi olduğunu göstermektedir. Urve'nin, sahâbenin Hz. Peygamber'e olan sevgi saygısını çok iyi gözlemlediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber ile konuşması esnasında gördüğü, ashâbın ona olan sevgi, saygı ve bağlılığından çok etkilenmesinin, onun zihninde derin bir yer ettiği anlaşılmaktadır. Hiçbir hükümdarın çevresinde görmediği bu tutumu, beşerî değil de ilahî bir sebebe bağlaması kuvvetle muhtemeldir. Onun Müslüman oluşunda elçilik esnasında yaşadıklarının etkili olduğu söylenebilir.

Urve'nin Müslüman olma tarihi de ihtilafıdır. Tâif Muhasarası'na son verildikten sonra Hz. Peygamber'in Medine'ye dönüş yolundan başlamak üzere Hz. Ebû Bekir'in hac emirliği görevi sonrasına varıncaya kadar Urve'nin ihtida tarihi ile ilgili kaynaklarımızda farklı görüşler mevcuttur. Urve b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in Tâif Muhasarası'ndan 4-5 ay sonra, Tebük Seferi'nden 3-4 ay önce 9/630 yılı Rebûlevvel veya Rebûlâhir (Temmuz veya Ağustos) ayında Müslüman olması kuvvetle muhtemeldir.

Urve'nin İslâm'a giriş sebebi ile ilgili ilk dönem kaynaklarımızda herhangi bir açıklama yer almazken, daha sonraki kaynaklarda onun Müslümanlığıyla ilgili olarak bir rahibe ve gizemli iki genç kıza Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ikrar ettirildiği ve Urve'nin bu sebeple Müslüman olduğunun ifade edildiği olağanüstü ve gizemli rivayetler görülmektedir. Aynı durum onun vefatıyla ilgili de söz konusudur. Hz. Peygamber, Tâiflilere İslâm'ı tebliğ için izin isteyen Urve'yi onların İslâm'a karşı düşmanca tavırlarını bildiği için uyarmıştır. Urve, kavmi tarafından şehit edilmiştir. İlk kaynaklarda değilse de sonraki birkaç kaynakta bu durum, Hz. Peygamber'in bir mucizesi ve gelecekte haber vermesi şeklinde ifade edilmiştir. Kanaatimizce bu şekilde olağanüstü bir havaya sokulan Urve'nin vefatıyla, onun İslâm'ı yayma konusundaki arzusu, ilgili konuşmaları ve kavmine olan hikmetli uyarıları gölgede kalmıştır. Oysaki Hz. Peygamber'imiz onun mücadelesini ve şehadetini Yâsîn sûresinin 2. sayfasında zikredilen davetçi ile özdeşleştirmiştir. Böylece Kur'ân-ı Kerim'deki bir olaya örneklik teşkil edecek Urve'nin mücadelesi ve şehadeti ikinci planda kalmıştır.

Hz. Peygamber tarafından Hz. İsâ'ya benzetilen Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Zuhurf sûresinde ifade edilen "iki şehrin büyüğünden birisi" olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Birkaç gün Müslüman olarak yaşayabilen ve kavmi tarafından şehit edilen Urve'den sadece iki tane hadis, zayıf rivayet olarak nakledilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Aycan, İrfan. "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 209-235.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.
- Belâzurî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eyrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Bosworth, Clifford Edmund. "Urwa b. Mas'ûd". *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by: P. J. Bearman vd. 10/909. Leiden: Brill Publishers, New Edition, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Revvâs el-Kal'acı-Abdülber Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Güzel, Ahmet. *Hız Peygamber'in Savaşları -Gazveler-*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. "Huneyn Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İnbâh alâ kabâilî'r-ruvât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Müntezam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *ed-Duafâü ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fî uyûni't-târîhi ve's-siyer*. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

608 | Mithat Eser. Sahâbî Urve b. Mes'ûd es-Sekaff'nin Hayatı

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Hâşimî. *el-Münemmak fî ahbâri Kur-reys*. thk. Hürşit Ahmet Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 7 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1390/1971.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-Iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsârahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kânî', Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî el-Ümevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâfî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü Gurabâi'l-Eseriyye, 1418.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ıbâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Fusûlü fi's-sîre*. thk. Muhammed İdül-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 3. Basım, 1403.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü, 2. Basım, 1992.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh el-İclî. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muh-telif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l- eser fî fînüni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Ta'lik: İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Büdeyl b. Verkâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kelpetin, Mahmut. "İslâm'dan Önce Tâif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2018), 79-103.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Tâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/443-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Sakîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâ'u'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Horasânî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's-şüarâ'*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *Nesebü Adnân ve Kahtân*. thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûfî. Hindistan: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif, 1354/1936.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nazlıgül, Habib. "Urve b. Mes'ud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Önkâl, Ahmet. "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 257-269.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Mustafa et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Tuhfetü'l-Jatîfe fî târihi'l-medîneti's-şerîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sibt İbni'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zemân fî târihi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Has'amî el-Mâlekî. *Ravzu'l-ünûf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şâmî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâfiî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975.
- Umurbek, Hatice. *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Tâif*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/198.
- Yâkut el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zübeyrî, Ebü Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbü nesebi Kureyş*. thk. E. Levi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 611-630

**Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin
Tevhide Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi***

*A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's
A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts*

Oğuzhan Şahin

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü
*Associate Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social
Sciences, Department of Turkish Language and Literature
Izmir, Turkey*

ogsahin@gmail.com orcid.org/0000-0002-0196-8748

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

*Çalışmalarım esnasında yardım ve katkılarını esirgemeyen Sezgin Toska ve Kemal Yayla'ya teşekkür ederim. / I would like to thank Sezgin Toska and Kemal Yayla for their help and contributions during my studies.

Received / Geliş Tarihi: 21 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 14 May / Mayıs 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 611-630

Cite as / Atıf: Şahin, Oğuzhan. "Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi [A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 611-630.

<https://doi.org/10.18505/cuid.692091>

A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's
A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts

Abstract: Şüfî people, as well as the ulema ('ulemâ), discussed the issue of how God (Ḥakk) surrounds the universe ('âlem) and where the 'arş (arsh / the ninth heaven) in which God ensconces himself exists. The Şüfî people supporting the unity of existence (Wahdat al-wujud) concept claim that God surrounds the universe by his own being and so that the 'arş (arsh) is all the creation / created beings by God moreover they argued that people who rejected this idea could attribute weakness or impotence to the power of God. On the other hand, commentators and scholastic theologians acknowledge the idea that God surrounds the universe not by his own being as Şüfîs claimed but God surrounds the universe by his knowledge ('ilm) and power (kudret). They claimed that there was no physical connection of God with the universe. Therefore, this article discusses a couplet (beyit) written by Hüseyin-i Lâmekânî from Bayramî-Melâmî group in light of four different tracts (risâle). One of the four tracts was written by the author of the couplet Hüseyin-i Lâmekânî himself. The title of his tract is *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*. The other tract was written by Munîrî-yi Belgradî and the title of it is *Şarḥ-i Qaşıda-i Suleymân*. The other two tracts analyzed in this article were written by Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâkî. These two tracts try to explain how God surrounds the universe from the unity of existence (Wahdat al-wujud) perspective. Therefore, they may help in understanding the mentioned couplet written by Lâmekânî. The outline of the article is as follows: the introduction has the text of the ghazal including the mentioned couplet and discusses how the characteristics of Bayramî-Melâmî people were reflected in their poems. This part also tries to determine who wrote the mentioned ghazal as there were two different pen names / pseudonyms (mahlas) for the same ghazal in various resources. To determine the original writer of the ghazal is crucial for proper interpretation of the texts. The next part of the article discusses the accusation that Lâmekânî was an heretic in the *Şarḥ-i Qaşıda-i Suleymân* tract by Munîrî-yi Belgradî. This part also tries to outline Munîrî-yi Belgradî's mode of thought to discuss the background of his criticism about the couplets. According to his way of thinking, though Munîrî had some tolerance to Şüfî people believing fenâ fillâh, he ironically harshly criticized the Şüfî group supporting Wahdat al-wujud entitled as Fuşûşî. In the second section, based on his work named *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*, it is aimed to create a general portrait of Hüseyin-i Lâmekânî. In this context, it discusses how Wahdat al-wujud and Hurufism, which are generally big issues for Bayramî-Melâmî, influenced Lâmekânî. Therefore, the comparison between Oğlan Sheikh İsmâ'il-i Ma'sûkî who was clearly influenced by Wahdat al-mavjud (vaḥdet-i mevcüd) and Hurufism, and Hüseyin-i Lâmekânî is realized in this part. It was figured out that adoration of *Fuşûş al-Ḥikem* (Fuşûşilik) was more influential in Bayramî-Melâmî Sheikh's mode of thinking through the analysis of the effect of Fuşûş al-Ḥikem in *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*. It was suggested that the reason behind the allocation of Munîrî-yi Belgradî for Hüseyin-i Lâmekânî was the effect of *Fuşûş al-Ḥikem* which was salient for Melâmî Sheikh Lâmekânî. The final part of the article is about two tracts *Miftâḥ al-vucüd* and *Zayl al-kitâb* written by Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâkî. The criticized couplet was read under the light of these tracts. These two tracts are significant as they explain how God surrounds the universe and where the 'arş (arsh) is located by referring to the verses of Quran al-Fussilet 41/54, al-Nisâ 4/126 and el-Tâhâ 20/5 mentioned in the couplet by Hüseyin-i Lâmekânî. Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâkî proposed a new argument about how God surrounds the universe in *Zayl al-kitâb*. According to this argument, in *Miftâḥ al-vucüd* Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâkî tries to explain God's surrounding potent through the orders/grades of the existence. In *Zayl al-kitâb*, he claims that there must be a center for God's surroundings of the universe and this center must be Ḥakîkat al-Muḥammediyeye. Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâkî stated that he did not acknowledge this information by himself but he acquired it from Ibn Arabî when he had a dream. Lastly, this part of the article discusses what Rahman settles in 'arş (arsh) means in terms of circle (devir) theory. It was suggested that according to Şüfî people believing Wahdat (vaḥdetçi) God's 'arş (arsh) is the human being himself by drawing on the *Kasf al-Gitâ (Keşfu'l-Gitâ)* qasida written by Sun'ullâh-ı Gaybî who was a successor of Hüseyin-i Lâmekânî from the second generation.

Keywords: Turkish Islamic literature, Hüseyin-i Lâmekânî, Münîrî-yi Belgradî, Şalâh al-din-i Uşşâkî, Tevhîd, Fuşûşî, Wahdat al-wujud

**Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin
Tevhîde Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi**

Öz: Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı ve arşının neresi olduğu meselesi ulemânın yanı sıra sûfiler tarafından da tartışılmış; bu bağlamda vahdet-i vücûdu benimseyenler, Hakk'ın âlemi vücûdî / zâtî olarak kuşattığını belirterek bunun aksini savunmanın Allah'ın güç ve kudretine acziyet atfetme olduğunu iddia etmiştir. Tefsirciler ve kelâm âlimleri ise Hakk'ın âlemi ilim ve kudretiyle kuşattığını dile getirip O'nun zâtî olarak âlem ve eşyayla beraber olma, birleşme, ayrılma ve kuşatma türünden hiçbir bağının olmadığını vurgulamıştır. Bu yazıda Bayramî-Melâmî şeyhlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin, Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığına dair bir beyti dört farklı risale ışığında incelenmeye çalışılmıştır. Bu risalelerden biri *Vahdet-nâme* adıyla Hüseyin-i Lâmekânî'ye aittir. İkinci risale Münîrî-yi Belgradî tarafından *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* adıyla kaleme alınmıştır. Diğer iki risale ise Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin telifidir. Uşşâkî şeyhin bu iki risalesi Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığını vahdet-i vücûd perspektifinden açıklamaya çalıştığı için Hüseyin-i Lâmekânî'nin aynı temalı beytine açıklık getirebilmesi ümidiyle tercih edilmiştir. Çalışmanın giriş kısmında, makalede incelemeye çalıştığımız beyit(ler)in geçtiği gazelin metni verilmiş ve Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerinin şiirlerine ne derece yansıdığı üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında üzerinde durulan diğer bir husus ise bahsi geçen gazelin çeşitli kaynaklarda Hüsâmî ve Lâmekân / Lâmekânî olmak üzere iki farklı mahlasla karşımıza çıkmasıdır. Metinlerden isabetli çıkarımlar yapabilmek için müellifinin kim olduğunu tespit etmek önemlidir. Bu yüzden literatürde birden fazla mahlasla karşımıza çıkan bu gazelin kime ait olduğu üzerinde durulmuştur. Giriş kısmından sonraki başlıkta Münîrî-yi Belgradî'nin *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* adlı risalesinde Lâmekânî'ye yöneltilen zındıklık suçlaması ele alınmıştır. Münîrî-yi Belgradî'nin yaptığı eleştirilerin zeminini tespit edebilmek için bu başlık altında ayrıca Münîrî'nin genel bir fikrî şablonu çıkarılmaya çalışılmış ve Münîrî'nin ehlullâh dediği fenâ fillâhçı sûfilere belli bir toleransı olduğu, ancak *Fusûsu'l-Hikem*'den kinayeye Fusûsî diye adlandırdığı kesrette vahdetçilere (vahdet-i vücûdculara) karşı katı bir muhalefet yürüttüğü anlaşılmıştır. İkinci başlıkta ise *Vahdet-nâme* adlı risalesinden hareketle Hüseyin-i Lâmekânî'nin genel bir portresini oluşturmak hedeflenmiştir. Bu bağlamda Bayramî-Melâmîleri için sıklıkla dile getirilen vahdet-i mevcûdculuk ve Hurûfluk etkisinin Lâmekânî'de ne derecede etkin olduğu tahlile çalışılmış ve bu etkinin daha açık bir şekilde hissedildiği Oğlan Şeyh İsmâil-i Maşûkî ile Hüseyin-i Lâmekânî arasında basit bir mukayeseye gidilmiştir. *Vahdet-nâme*'deki Fusûsu'l-Hikem etkisi ortaya konmaya çalışılarak Bayramî-Melâmî şeyhin portresinde etkin olan vahdet-i mevcûddan ziyade Fusûsilik olduğu sonucuna varılmış ve Hüseyin-i Lâmekânî'ye Münîrî-yi Belgradî tarafından yöneltilen zendeka ve ilhâd suçlamasının altında da Melâmî şeyhte göze çarpan Fusûsu'l-Hikem etkisi (yani Fusûsilik) olabileceği düşünülmüştür. Makalenin son bölümünde Hüseyin-i Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyti Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Miftâhu'l-vücûd* ve *Zeylû'l-kitâb* adlı iki risalesi bağlamında okunmaya çalışılmıştır. Uşşâkî şeyhin bu iki risalesi, Hüseyin-i Lâmekânî'nin beytinde gönderme yapılan el-Fussilet 41/54, en-Nisâ 4/126 ve et-Tâhâ 20/5 âyetlerini esas alarak vahdet-i vücûdçu bir çizgiyle "Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı" ve "arşının neresi olduğu" meselesini izah ettiği için önemlidir. Salâhaddîn-i Uşşâkî *Zeylû'l-kitâb*'da Allah'ın âlemi kuşatışıyla ilgili yeni bir iddia dile getirmektedir. Buna göre *Miftâhu'l-vücûd*'da Hakk'ın, âlemi muhît oluşunu vücûdun (varlığın) mertebeleri ile (lâ-taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sânî vd.) izah etmeye çalışan Uşşâkî şeyh, *Zeylû'l-kitâb*'da, Hakk'ın âlemi kuşatışına merkezî bir nokta lazım geldiğini belirterek bu merkezin hakikat-ı Muhammediyye olduğunu vurgulamaktadır. Salâhaddîn-i Uşşâkî bu bilginin kendisine rüyada İbn Arabî vasıtasıyla talim edildiğini belirtmektedir. Son olarak makalenin bu başlığı altında Rahman'ın arşa kurulmasının ne anlama geldiği devir kuranı açısından da ele alınmıştır. Bu noktada Hüseyin-i Lâmekânî'nin ikinci kuşaktan halifesi olan Sun'ullâh-ı Gaybî'nin *Keşfü'l-gitâ* adlı kasidesinden hareketle vahdetçi sûfiler nazarında Allah'ın arşının "insan" olduğu görülmüştür.

Giriş

Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerine dair ilham verici boyutta olmasına rağmen,¹ manifesto aracı olan şiirlerine dair çalışmaların aynı nitelikte olduğunu söylemek kolay değildir. Ehl-i Sünnet'e muhalif tutumları, taşkın vahdet-i vücûd telakkileri ve benimsedikleri kutup-Mehdî anlayışının bir sonucu olarak isyana meyilli duruşları yüzünden, başta merkezi iktidar olmak üzere, toplumun birçok kesminin tepkisiyle karşılaşan Bayramî-Melâmîleri, bu tehlikeli atmosferden etkilenmemek adına, gizliliği esas almak zorunda kalmıştır. Melâmî kutuplarının mektuplarından okuduğumuz ağyâr yanında şer'an câiz olmayan mevzulara uluorta girmemek, mahkemeye düşüp sicil yememek, kesinlikle evlenmemek, tekke yapmamak ve tekkelere gitmemek, imam ve müezzin olmamak gibi hususlar günlük hayatta müridlerin dikkat etmesi gereken hususlardan olup tamamen kendilerini gizlemeye yöneliktir.² Bununla birlikte Bayramî-Melâmîlerinin şiirlerinde günlük hayatta izlenen böyle bir gizlenmecî tavır pek görülmez. Bu sûflerin şiirlerinde vahdet-i vücûd ve devir gibi netameli konular gür bir ses tonuyla dile getirilir. Öyle ki, Abdülbaki Gölpınarlı

- ¹ Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerini ortaya koyan temel kaynaklardan biri *Melâmîlik ve Melâmîler* adıyla Gölpınarlı tarafından hazırlanmıştır. Melâmîliği üç devreye ayıran bu çalışma, ikinci devre Melâmîleri adı altında Bayramî-Melâmîlerinin biyografileri ve toplumsal yapıları hakkında bilgi vererek şiirlerinden örnekler sunmaktadır. Bayramî-Melâmîleri hakkında tespitlerde bulunan diğer bir çalışma ise "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*" adıyla Ahmet Yaşar Ocak tarafından kaleme alınmıştır. (Gölpınarlı ve Ocak'ın eserlerinin künyesi için bk. 2'nci dipnot.) Bayramî-Melâmîlerine dair birçok yayını olan Ocak'ın bu çalışması, birincil kaynaklardan hareketle Bayramî-Melâmîlerinin kutup-Mehdî eksenli vahdet-i mevcûdcu öğretilerini tahlil etmesi ve bu zümrenin merkezi iktidarla ilişkisini tespit noktasında önemlidir. Bunların yanı sıra İsmail E. Erünsal tarafından yayınlanan "*XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşkâ*" (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003) adlı çalışma ve Abdurrezzak Tek'in Bayramî-Melâmî risalelerini neşrettiği "*Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri*" (Bursa: Emin Yayınları, 2007) adlı eser, konuya dair birincil kaynakları sunması bakımından kayda değerdir. Hamid Algar'ın "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian sufism", *Islamic Studies* 36-2/3 (Special Issue: Islam in the Balkans Summer/Autumn 1997), 243-261" künyeli makalesi ve Rüya Kılıç'ın "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 251-272" adlı yazısı Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerini ortaya koyan çalışmalardandır. F. Betül Yavuz'un hazırladığı "*The Making of a Sufi Order between Heresy and Legitimacy: Bayramî-Melâmî in the Ottoman Empire*", (Houston, Texas: Rice University, 2013) adlı tez, Selim Sabitoğulları'nın hazırladığı "*Balkanlarda Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*", (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) isimli tez ve Ayşe Asude Soysal'ın Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi'ye dair hazırladığı "*XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*", (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005) adlı doktora tezi bu bağlamdaki literatürdür. Sunullah-ı Gaybî (Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı İnceleme-Metin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000), Oğlanlar Şeyhi İbrahim (Bilal Kemikli, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfîd ü Muhtasar* (İstanbul: Kitabevi, 2003), H. Rahmi Yananlı, *Hazret-i Dil-i Dânâ Oğlan Şeyhi İbrahim Efendi Külliyyatı*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), Ahmed-i Sarban (Şaban Er, *Hayrabolulu Melami Şeyhi Ahmed-i Sarban Efendi Külliyyatı (Divanı ve Mektubatı) ve Vizeli Şeyh Ala'eddin Ali Efendi'nin Şiirleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014) ve Hüseyin-i Lâmekânî (İbrahim Halil Tuğluk, *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001) gibi Bayramî-Melâmî kutupları üzerine çalışmalar yapılmıştır. TDV İslâm Ansiklopedisi için "Lâmekânî Hüseyin Efendi" maddesini yazan Slobodan Ilić tarafından Lâmekânî divanının transkripsiyonlu metni Almanca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.
- ² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013), 300; Sütçü Beşir'in mektubu için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931), 160.

narlı'nın deyişle, diğer tarikat erbabının aksine, Hamzavîlerin vahdet-i vücûdu cesurca savunup vahdeti bütün vuzûhuyla kabul ve ilan etmeleri onları birer vahdet fedâisi konumuna getirmiştir.³ Bu yazıda Bayramî-Melâmî şeyhlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin (öl. 1035/1625):

*Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko⁴*

beyti bazı risalelerden hareketle Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı ve arşa nasıl istivâ ettiği noktasında ele alınmıştır. Lâmekânî'nin tevhid odaklı beytine Münîrî-yi Belgradî'nin (öl. 1029-1030/1620'den sonra) tenkidine geçmeden bu beytin Lâmekânî'ye aidiyeti hususunu da sorgulamamız gerekmektedir. Zira beytin geçtiği gazel, kaynaklarda *Lâmekân/Lâmekânî* ve *Hüsâmî* diye iki farklı mahlasla karşımıza çıkmaktadır. Gazelin Hüsâmî mahlaslı versiyonu Abdülbaki Gölpinarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler*'inde, Lâmekân mahlaslı şekli ise Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 800 numaradaki bir mecmuada bulunmaktadır. Gölpinarlı, Hüsâmî mahlaslı gazeli hangi kaynaktan aldığını belirtmemiştir. Ancak muhtemelen Oğlan Şeyh İbrâhîm'in bu gazele yaptığı Halet Efendi 800'deki *tahmis*inden faydalanmıştır.⁵

Melâmîlik ve Melâmîler'deki kayda göre Hüsâmî, Lâmekânî'nin müridlerinden biri olup tıpkı Melâmî şeyhin diğer müridleri gibi kimliği meçhuldür. Gölpinarlı, *Rıza Tezkiresi*'ne dayanarak, bu meçhul müridin geçimini takkecilikle sağlayan Gülşenî tarikatına mensup Edirne'den Derviş Hasan isminde bir şair olabileceği fikrindedir.⁶ Bu tahminin dayanak noktası ise Derviş Hasan'ın da *Hüsâmî* mahlasını kullanmasıdır. Gölpinarlı, Halet Efendi 800'deki mecmuada Hüsâmî'nin birkaç şiiri bulunduğunu belirtip bunlara dair bilgi vermemiştir. İlgili mecmuada bahsi geçen gazel dışında *Hüsâm* ve *Hüsâmî* mahlasının geçtiği dört gazel daha bulunmaktadır. Ancak işin ilginç tarafı bu gazelerde *Hüsâmî* mahlası *Lâmekân* ve *Lâmekânî* ile birlikte geçmektedir.⁷ Hüsâmî'yi müstakil bir şair ve meçhul bir mürid olarak düşünürken Abdülbaki Gölpinarlı'nın dayanak noktalarından biri de Lâmekânî'nin vefatı için düşünülen bir tarih manzumesidir. Manzumenin son mısraında *Hüsâmî*'nin geçmesi Gölpinarlı'yı bu tarihin Hüsâmî tarafından düşüldüğü düşüncesine sevk etmektedir.⁸ Ancak yalnızca bu mısradan yola çıkarak bu tarihin Hüsâmî'ye ait olduğunu söyleyebilmek zordur. Zira tarihi Hüsâmî'nin düştüğüne dair: "Dedi Hüsâmî târihin" şeklinde net bir ifade yoktur. Ayrıca *Tuhfetü'l-mucâhidîn*'deki bir kayda göre, bu tarih manzumesi Belgradlı Şeyh Receb-i Attâr Efendi'nin hocasına aittir ve mezkur kişi Lâmekânî'nin ölümü üzerine kendi talebelerinden Peçevî İbrahim'e bu manzumeyi göndermiştir.⁹ Tüm bunlara Slobodan Ilić'in Hüseyin-i Lâmekânî hakkında sarf ettiği: 'Hüseyin olarak bilinen adı, divanının Saraybosna nüshasındaki bir gazelin başlığında Hüsâmeddin olarak kaydedilmekte, bazı şiirlerinde Hüsâm ve Hüsâmî mahlasını kullandığı görülmektedir. Ancak bu nisbeye tarikatın kutuplarından Hüsâmeddin Ankaravî'ye

³ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 77.

⁴ *Mecmua* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 800), 147a.

⁵ Oğlan Şeyh İbrâhîm'in Lâmekânî'nin bu gazeline yaptığı tahmis için bk. *Mecmua* (Halet Efendi, 800), 210b-211a.

⁶ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 85-86.

⁷ Bahsi geçen beyitler Halet Efendi'deki mecmuada şöyle kaydedilmiştir: *Hüsâmî gevher-i Hakkun mekân[i] lâ-mekânîdur / Hakikat Lâmekân olmak dilersen bu mekândan geç. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 138b; *Hüsâmî Lâmekân deryâsına gark oldı mahv oldı / Anunçün zâhir ü bâtında Hakdan gay-rısın görmez. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 143a; *Dilersen Lâmekân tahtında sultân / Olasın ey Hüsâm terk it kâl u kıl. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 145a. Lâmekân ve Hüsâmî mahlaslarının bir arada kullanılmasına Oğlan Şeyh İbrâhîm'in şu tahmininde de rastlanmaktadır: *Girdün İbrâhîm çün kim Lâmekân gülzârına / Ârifâne seyrin it meyl itme dünyâ hârına / İbn-i vakt ol himmet it koma bugünü yarına / Ey Hüsâmî on sekiz bin 'âlemün esrârına / Çünki mazhar düşdi gönülün geç bu hâyı u hâyı ko. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 211a.

⁸ Söz konusu tarih beyti şudur: Ağsâmî bâd-ı tevbih soldurdu soldu çün bih / Âh ey Hüsâmî târih uşşâka cümle mâtem. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

⁹ Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015), 254.

616 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

hürmeten kullanmış olması mümkündür.¹⁰ şeklindeki sözleri de ilave edecek olursak Hüsâmî mahlaslı bir şairin (yahut müridin) gerçekte yaşamadığı ve *Hüsâmî*'nin bazı şiirlerinde birden fazla mahlas kullanan Hüseyin-i Lâmekânî'den farklı biri olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Lâmekânî ve Hüsâmî isimleri etrafındaki bu karışıklığa işaretten sonra Bayramî-Melâmî Şeyh Hüseyin-i Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyitlerine odaklanabiliriz. Münîrî-yi Belgradî tarafından tenkit edilen bu beyitler kaynaklarda *Hüsâmî* ve *Lâmekânî* olmak üzere iki farklı mahlasla kaleme alınan bir gazelde geçmekte olup Hüsâmî mahlaslı olanın metni şudur:

1. *Gülşen-i cennet dilersen külhan-ı dünyâyı ko
Yâr-i gül-vech isterisen gülşene bakmayı ko*
2. *Sen sana gel sendedür yârün yabanda arama
Bakma aşağı yukarı esfel ü a'lâyı ko*
3. *Sûret-i Rahmânı gör mir'ât-ı kalbünde bugün
Münkirün bakma sözine va'de-yi ferdâyı ko*
4. *Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko*
5. *Çek elün iki cihândan cânunı eyle fedâ
Tâlib-i didâr isen dünyâyı ko 'ukbâyı ko*
6. *Evliyâ'ullâha uygul bakma ehl-i zâhire
Bir alay ehl-i garaz pür-hile nâ-bînâyı ko*
7. *Ey Hüsâmî on sekiz bin 'âlemün esrârına
Çünkü mazhar düşdi gönlün geç bu hûy u hâyı ko¹¹*

1. Münîrî-yi Belgradî'nin Lâmekânî'ye tepkisi

Lâmekânî'ye ait bu gazelin dört ve altıncı beyitleri özellikle vahdet-i vücûd ve semâ konularında katı bir tavrı olduğu bilinen dönemin Belgradlı vâizlerinden Münîrî-yi Belgradî tarafından tenkit edilmiştir.¹² Münîrî'nin eleştirilerinin altında sûfilere kendi irfanlarını ispat için dine hâle getirecek sözler sarf etmekten, yani şâhiyeler söylemekten geri durmamaları yatmaktadır. Münîrî'ye göre bu ruh hali sadece sûfilere has bir durum olup bizzat sûfliğin doğasıyla ilgilidir, çünkü ne kadar fâsik olurlarsa olsunlar ulemâdan dine hâle gelecek sözler sâdır olmamıştır. [Münîrî böyle bir iddiada bulunurken, muhtemelen Kur'ân'ın haşr u neşr, cennet, ceennem ve kıyamet gibi konulardaki bazı ayetlerine aykırı teviller getiren ve bu

¹⁰ Slobodan Ilić, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/94; Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîler*, 250. Lâmekânî'nin bazı şiirlerinde *Ahmed* ismi de geçiyor. Hamzavî şeyhin, bu mahlası da tıpkı Hüsâmî'yi *Hüsâmeddîn-i Ankaravî* için kullandığı gibi Bayramî-Melâmî kutuplarından Ahmed-i Sârbân'a hürmet için kullanması imkân dahilindedir. Eğer öyleyse Gölpinarlı'nın, Lâmekânî'nin müridlerinden olduğunu söyleyip Ahmed-i Rûmî ismiyle aradığı ve hiçbir malumata ulaşamadığını bildirdiği bu kişi de Lâmekânî'nin Melâmî kutuplarına imâen zikrettiği mahlaslardan biri olarak karşımıza çıkacaktır. Zira sûfî şairin bazı şiirlerinde Ahmed ismi, Hz. Peygamber'e telmihen söylenen *Ahmed* dışında kullanılmaktadır. Söz gelişi Lâmekânî divanının, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 59/1 numarada kayıtlı nüshasında (varak 2b) ve Osman Ergin 970/2'de kayıtlı Lâmekânî'nin birkaç şiirini ihtiva eden yazmanın 33b'sinde Ahmed ismi mahlas olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmed-i Rûmî için bk. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 87-88.

¹¹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 86. Gazelin *Lâmekân* mahlaslı şekli için bk. *Mecmua* (Halet Efendi, 800), 146b-147a.

¹² Münîrî'nin vaizliğine dair bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, nşr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1541.

nedenle de infaz edilen Nadajlı Sarı Abdurrahmân gibileri hesaba katmamıştır.] Süflerin birçoğu ise kendi hüner ve irfanını gösterme adına bu türden sözler etmekten geri durmamıştır. Münîrî'ye göre Şeyh Bedreddîn'i de ilhâd vartasına düşüren tarîk-i ilmi bırakıp tarîk-i sûfiyeye atılmasıdır.¹³

Münîrî'nin *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* risalesinden alınan aşağıdaki satırlarda, her ne kadar Lâmekânî'nin ismi geçerse de, hüner göstermek için şer'î akideleri tahfif eden şairlerden birinin de Bayramî-Melâmî şeyhi Lâmekânî olduğu anlaşılmaktadır. Risalede Lâmekânî'ye dair tenkitler şöyledir:

“Ammâ ol tâ'ifede [yani sûfiyye arasında] niçe kimesne ne denlü zâhid ü 'âbid olsa dahi mahzâ benüm de 'irfânüm varımış bilsünler diyü hâyil kelimât diyüp tahrîrlerinün ve şî'rlerinün nihâyeti yokdur. Hattâ birisi şî'r: 'Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla / Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko // Evliyâ'ullâha uy gel bakma eh[l]-i zâhire / Bir alay ehl-i garaz pür-hîle nâ-binâyı ko' diyü şimş[ek] koparmış. Gönlinde olan kabâhati söylemiş.”¹⁴

Metnin son satırına bakılacak olursa Münîrî, Lâmekânî'nin takiyye yaparak ilhâda meyilli asıl tabiatını gizlediğini, ancak bu mısralarının onun asıl niyetini ifşâ ettiğini belirtmektedir. Hamzavilere yöneltilen zendeka ve ilhâd ithâmı nadir görülen bir durum değildir. Ancak Münîrî'nin, gönlünde zendeka ve ilhâd kabahati taşımakla suçladığı kişinin Hüseyin-i Lâmekânî olması iki açıdan tuhaftır. İlkine göre Lâmekânî şeriata uygun tavırları ve diğer Bayramî-Melâmî kutuplarının müfrit tabiatlarının aksine çok daha mutedil bir yapıya sahip oluşuyla ünlüdür. Bu yüzden olsa gerek ki Şeyh Abdülmecid-i Sivâsî diğer Bayramî-Melâmîlerini *Hamzavî* ve *İdrîsî* diye anarak küfür ve ilhâdla suçlarken Lâmekânî'den saygıyla bahsetmektedir.¹⁵ Abdülbaki Gölpınarlı'nın aktardığına göre Lâmekânî'nin bu mutedil yapısı onun ulemâ, şuarâ ve vüzerâdan birçok mürid edinmesini sağlamıştır. Hatta III. Mehmed döneminde iki kere sadâret mevkesine gelen İran serdârı Ferhad Paşa dahi Lâmekânî'nin müridleri arasındadır.¹⁶ Devlet erkânının zendeka ve ilhâdla suçlanan kişileri kendi meclislerinden tecrit ettikleri düşünülecek olursa ulemâ ve vezirlerin iltifât ettiği Lâmekânî'nin böyle bir tutum

¹³ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* (Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1a), 8b, 32b. Bahsi geçen risalenin metni ve değerlendirmesi için bk. Oğuzhan Şahin, *İki Süflinin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

¹⁴ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 8b.

¹⁵ Abdurrezzak Tek, *Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 34; İliç, “Lâmekânî Hüseyin Efendi”, 27/94.

¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*; 81-82.

2618 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

içinde olması çok da mantıklı değildir.¹⁷ İkinci tuhaf nokta ise Münîrî'nin mühlidlik suçlamasını, kendisinden “hakiki dost” diye bahseden birine yöneltmiş olmasıdır.¹⁸ Yani Münîrî bir taraftan Lâmekânî ile dostane ilişkiler kurarken diğer taraftan onu zendeka ve ilhâd ile itham ediyor ki doğrusu, bu tavrı anlamak pek de kolay değildir.

Münîrî'nin Lâmekânî'ye dair tenkitleri yukarıda iktibas edilen birkaç satırdan ibaret olup gazelin dört ve altıncı beyitlerinin neden tenkit edildiği ve Lâmekânî'ye niçin mühlid imasında bulunulduğuna dair risalede hiçbir açıklama yoktur. Bu yüzden bahsi geçen beyitlerin neden eleştirildiği hususunda söyleyeceklerimiz sadece tahminlerden ibaret olacaktır. Ancak bu tahminlerin isabetli olabilmesi için Münîrî-yi Belgradî'nin küçük bir fikrî taslağını çıkarmak gereklidir. Bu bağlamda Münîrî tarafından kaleme alınan, tıpkı Lâmekânî gibi zendeka ve ilhâdla suçlanmış Rusûhî mahlaslı Halvetî bir şair hakkındaki risale bize ipuçları vermektedir. Risaledeki kayıtlara göre Münîrî, malzemesi yalan ve boş laf olduğu için şiirden, özellikle şâhiyelerden hoşlanmamaktadır. Onun nezdinde şuarâ tâifesi aşk, nükte ve tahayyüle dair etraftan alınabilecek ne varsa hepsini alan, en iyisinin en yalancı olduğu bir tâfedir. Münîrî'nin, şer'î akideleri törpüleyen şatahâtvarî metinlere de toleransı olmayıp bu türden şairleri İbn Teymiyye'nin Tilimsânî için kullandığı: “Tilimsânî'nin şiirleri sanat bakımından güzeldir, ancak onlar mahiyet itibarıyla Çin tepsisiyle sunulmuş domuz eti gibidir.” ibareleriyle tenkit etmektedir. Münîrî, şatahâtvarî şiirler vasıtasıyla sırr-ı Rubûbiyyet davasında bulunmayı, domuz etini biber ve zaferan ile terbiye etmeye yahut da onu kaynatıp suyuyla çorba yapmaya benzetmektedir.¹⁹

Münîrî-yi Belgradî'nin fenâ fillâhçı süflere (ehl-i sülûke) karşı belli bir toleransı olmakla birlikte kesrette vahdetçi diye adlandırdığı vahdet-i vücûdculara karşı katı bir tavrı söz

¹⁷ Rafz u ilhâd ile ithâmdan dolayı tecrîde uğrayanlara Manastırlı Celâl örnek gösterilebilir. Gelibolulu Âlî'nin aktardığına göre Fazlullâh'ın *Câvidân-nâmê*'sine râğbeti anlaşılan Manastırlı Celâl bezm-i hâssa gitse de orada önceki râğbeti görmemiş ve Ebussuûd Efendi tarafından zındıklığı nedeniyle sultana şikayet edilmiştir. Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*ı (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 299-300. Bu hadisenin detaylarına Ebussuûd Efendi'nin Türkçe mektuplarında denk geliyoruz. Abdülkadir Dağlar'ın vurguladığı üzere, Ebussuûd Efendi, şair Celâl hakkında Sokullu Mehmed Paşa'ya (en az) üç mektup yollamış ve bu sayede Sultan II. Selim'in vaziyetten haberdar olmasını amaçlamıştır. Bu üç mektuptan bizi alakadar eden asıl ilk mektuptur. Mektuptan öğrendiğimize göre Musâhib Celâl, Allah, şeriat ve ulemâ hakkında edep dışı fâhiş sözler içeren bir dâstân nazm ederek meclisine gelenlere iftîhâren okumuş ve kendi gibi hevâperestlere bu dâstânın sûretini (nüshasını) vererek şeriat ve şeriat ehlinin vakarını ayaklar altına almıştır. Ebussuûd Efendi bu manzumenin bir nüshasını bazı kimselerin kendine getirdiğini ve mümin olanın buradaki yazınlara tahammül edemeyeceğini belirtiyor. Musâhib Celâl bununla da kalmayıp manzumenin câiz olduğuna dair Ebussuûd Efendi'den fetva aldığı iddia edip bir mektupla sultana durumu bildirmiştir. Ebussuûd Efendi, Musâhib Celâl'in kendisinden aldığı iddia ettiği fetvâdan haberdar olmadığını belirterek Musâhib Celâl'den şikâyetçi olmaktadır. bk. Abdülkadir Dağlar, “Türkçe Mektupları Işığında Ebussuûd Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri”, *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013), 305-306.

¹⁸ Münîrî ile Lâmekânî arasındaki dostane ilişkiyi ikilinin aralarındaki yazışmalardan anlayabiliriz. Söz gelişi Lâmekânî, Münîrî'ye yazdığı şu mektubunda muhatabına “hakkânî dost” diye hitap ederek bir önceki mektubuna geç cevap verdiği için gönül koyan Münîrî'nin aynı şekilde kendisine geç cevap yazdığını ve bundan duyduğu üzüntüyü ifade etmektedir: “İzzetlü faziletli karındaşım Münîr Efendi Hazretlerinin huzûr-ı şerîflerine hakkânî mahabbeti müş'ir derûnî selâm ve du'âlar ithâfından sonra inhâ-yı muhibbâne budur ki nedür hâlünüz eyü ve hoş mısız sıhhatde ve 'âfiyetde olasız. Bundan mukaddem bu hayr-hâhunuza irsâl eyledigünüz mektûbunuza cevâb gönderilmekte te'hîr olunmagla bir mikdâr hâtr-mândelüğünüz iş'âr buyurmuş idiniz. İmdi mufârekât vâki' olaldan berü bir mektûbunuz gelmedigine biz dahî dil-gîr oldugumuzu i'lâm için bizüm Hâcî Beg muhlisleriyle mektûb-ı mahabbet-üsüb isdâr olındı. İnşâ'allâhu te'âlâ 'avdet eyledüklerinde ahbâr-ı selâmetünüzü ihbâra himmet eylesiniz. Vürûdi bâ'is-i inşirâh-ı sudûr-ı ahbâb idüğinden iştibâh yokdur. Eger bu cânib ahvâlden su'âl olunur ise lillâhî'l-hamd ve'l-minne dâ'ire-yi sıhhatde olup *hakkânî dostlar* ile dîdâr müşâhedesi ârzûsundayız [...] Sizünile hakkânî uhuvvetümüz hasebiyle birkaç kelimât kaleme getirildüğinden hâtrunuza gubâr târî olmasun.” Lâmekânî Hüseyin, *Mektub Sureti* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 537/3), 101b-103a; Mektubun Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye'deki metni için bk. Abdurrezzak Tek, *Bayramî Melâmîlerine Dâir*, 267-269.

¹⁹ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 20b, 21b-22a.

konusudur. Özellikle Fusûs'u'l-Hikem'in perspektifine sahip sûfler Münîrî tarafından *Fusûsî* olarak adlandırılıp sert bir biçimde tenkit edilmektedir.²⁰ Münîrî-yi Belgradî, ulemâ-sûfî çekişmesinde her hâlükârda ulemânın yanında saf tutmakta ve sûflerin bazı ulemâ için kullandığı *ulemâ-yı kışrî* gibi tabirleri tenkit ederek, kışrılık suçlamalarını hak edenin gerçekte ulemâ değil, sûfler olduğunu iddia etmektedir.²¹ Ancak Münîrî'nin eleştirilerinin hedefi İbrâhîm-i Edhem ve Dâvûd-ı Tâ'î gibi prestijli sûfler değildir. Çünkü bunlar bütün prestijlerine rağmen ulûm-ı dîniyye hususunda ulemânın talebesi olmaktan gocunmamıştır. Fakat - Münîrî'ye göre- ilk dönem sûflerinin netameli konularda ulemânın izinden ayrılmamasına karşın bunların haleflerinin ulemâdan farklı bir yol tutmaları ilginçtir. Bunlar ulemânın izinden gitmek şöyle dursun gurur ve kibirleri sebebiyle ulemâyı aşağılamaktan geri durmamıştır.²²

Münîrî'ye dair bu basit çerçeveden sonra Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyitlerine dönebiliriz. Sûfiyyenin kendini ehlullâh, muârzılarını ise zâhir ulemâsı olarak tasvir etmesi Lâmekânî'nin:

*Evliyâ'ullâha uy gel bakma ehl-i zâhire
Bir alay ehl-i garaz pür-hîle nâ-bînâyı ko*

beytinde de göze çarpmaktadır. Bu beyitte geçen *ehl-i zâhir* ifadesinin her şeyi yüzeysel olarak yorumlayan ulemâ-yı kışrî yahut meşâyih-i kışrîyi, *evliyâullâhın* ise sûfleri simgelediğine şüphe yoktur. Lâmekânî burada *ehl-i zâhir* olarak adlandırdığı ulemâyı garazkâr, hileci ve hakikati görmeyenler şeklinde tavsif etmektedir. Bu beytin, ulemânın yılmaz savunucusu Münîrî-yi Belgradî'yi bu yüzden sinirlendirmiş olması muhtemeldir. Anlaşıldığı kadarıyla Münîrî, Lâmekânî gibi nev-zuhûr sûflerden de tıpkı ilk dönem sûfleri gibi ulemâyâ tâbi olup hürmet etmelerini beklemektedir. Oysa Lâmekânî bu beytinde ulemâyâ hürmet etmek bir tarafa "ehl-i zâhir, ehl-i garaz, pür-hîle, nâ-bînâ" gibi sıfatlarla onlara hakaretler yağdırmaktadır. Lâmekânî'nin zendeka ve ilhâdla ithâmında asıl etkili olan beyit ise tevhid tartışmalarının odağındaki:

*Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko*

beytidir.²³ Beytin ilk mısraı vücûdî tevhid, ikinci mısraı ise vahdet-i vücûdun merkez noktasını oluşturan insân-ı kâmile ilgilidir. Buna ilave olarak ilk mısradan en-Nisâ 4/126 ve el-Fussilet 41/54 ayetlerine, ikinci mısradaysa et-Tâhâ 20/5'e gönderme vardır.²⁴ Buradaki uzlaşmazlıkta Cenâb-ı Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı üzerinde cereyan etmektedir. Bu noktada vahdet-i vücûdular Nisâ ve Fussilet'in bu ayetlerini, *varlık birdir ve her şeyi kuşatmıştır*, şeklinde anlayıp Cenâb-ı Hakk'ın, varlığı (yani eşyayı) vücûden muhît olduğunu iddia ederken

²⁰ Risalede vahdet-i vücûd, Fusûs ve Fusûsiler'e dair tenkitler için bk. Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 15b-16a.

²¹ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 8a, 16a.

²² Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 13a, 22a-22b.

²³ Lâmekânî'nin, vahdet-i vücûdun *lâ-mevcûde illallah* şeklinde sloganlaştırdığı bu paradigmayı konu alan tek beyti, üzerinde durduğumuz bu beyit değildir. Hamzavî şeyhin şu mısraları da aynı bağlamdadır: "Vücûdî cümle insânun şehâ zâtun ile mevcûd / Muhît-i küllü şey âyâtınun tefsîri bu ma'nâ // Göze her görinen şey'ün içinde nûr-ı Hak zâhir / Ki lâ-mevcûde illallah bu tevhide dime hâşâ." Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi, *Divan* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/1), 1b-2a. *Cümle eşyâyı olupdur bahr-ı zâtun çün muhît / Ayn-ı a'yân içresin sen görünen çü bi-gümân*. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 970/2), 33a.

²⁴ "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, her şeyi kuşatıcıdır." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011), en-Nisâ 4/126. "İyi bilin ki, onlar Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır." el-Fussilet 41/54. "Rahman, Arş'a kurulmuştur." et-Tâhâ 20/5.

620 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhîde Dair...

tefsirciler bu kuşatmanın ancak Cenâb-ı Hakk'ın ilmi, kudreti ve ahkâmı ile olduğunu belirtmektedir.²⁵ Fahrüddîn-i Râzî'nin, en-Nisâ 4/126'yı, *Allah'ın her şeyi "ilim" ve "kudret" olmak üzere iki türlü kuşattığı*²⁶ ve el-Fussilet 41/54'ü ise *Cenâb-ı Hakk'ın sınırı olmayan bütün malûmâtı bildiği, O'nun ilminin her şeyi ihâta ettiği* biçiminde tefsir etmesi bu bağlamdadır.²⁷

Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığı mevzusunda vahdet-i vücûdculardan farklı düşünenlerden biri de İmâm-ı Rabbânî'dir. Ona göre, Allah'ın âlemlerle beraber oluşu ilmîdir, zâtî değildir. Âlemi kuşatması da ilmîdir, zât ile değildir. Necdet Tosun'un aktardığına göre İmâm-ı Rabbânî bu görüşlerini sonraları: "Allah'ın âleme yakınlığı, beraberliği ve kuşatması konusundaki ayetler Kur'ân'ın müteşâbihâtından yani anlaşılması zor yerlerindedir. Bunların yorumuna girişmek doğru olmaz. Bunların zâtî değil ilmî olduğunu söylemek de bir yorumdur. Oysa bunları Allah'a havâle etmek gerekir." şeklinde değiştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî âlemin kuşatılması konusunda kelâmcılarla vahdet-i vücûdcuların görüşlerini de kısaca mukayese etmektedir. Buna göre vahdet-i vücûdcuların, Allah'ın âlemi vücûden (zâtî) kuşattığı şeklindeki iddiası "sırf zât" yani "lâ-taayyün" mertebesiyle ilgili olmayıp "taayyün-i evvel" mertebesiyle ilgilidir. Dolayısıyla Allah'ın tecelliler yoluyla eşyâya sirayet edip onu zâtı ile kuşatmasının makamı taayyün-i evveldir. Yani vahdet-i vücûdcular sırf zât makamını diğer makamlardan ayırmakla Hakk'ın zâtını eşyâdan tenzih etmiş olmaktadır. Kelâm âlimleri ise zât deyince "sırf zât"ı kastetmekle birlikte taayyün-i evvel, taayyün-i sâni gibi diğer taayyünleri de sırf zâta zâid (ilâve) bilirler, bunları birbirinden ayrı düşünmezler. Kelâmcılara göre zât'ın âlem ve eşyâyla beraber olma, kuşatma, birleşme ve ayrılma türünden hiçbir bağı yoktur. Allah'ın mutlak zâtının tasavvuru mümkün olmadığı gibi âlemlerle bu türden bir bağı da tasavvur edilemez. Aksini iddia etmek cehâlettendir.²⁸

Ebu'l-Alâ Affî ulemâ ve sûfilerin tevhide bakışlarını şöyle özetlemektedir: Âlimlerin kullanımında tevhid itikadî içerikli; sûfilerde ise müşâhede ve marifet içeriklidir. Birincisi bilim ve tasdik etmekten ibaret olup delili naklî olursa avâmın, aklî olursa mütekellem ve filozofların tevhididir. Bu tevhid, ister aklî isterse naklî delillere dayansın, kulun akıbetini garanti edemez. Çünkü nakil yoluyla iman eden tevhide ulaşmış olsa da şüpheden kurtulamaz; nazârî olarak tasdik eden ise tevhidin hakikatini elde edemez. Marifet ve müşâhede dayanan ikinci çeşit tevhide sûfî tecrübede zevkî idrakle gerçekleşir. Bu hâle ulaşan sûfî, kendinden ve masivadan fani kalarak tamamen Allah'ta müstehele olur; başka hiçbir şeyi müşâhede edemez. Tehânevî bu ruh hâlini, "Bu tevhidin sahibi bütün zât, sıfat ve fiillerin Allah'ın zât, sıfat ve e'âlinin tecellisiyle yok olduğunu görür." şeklinde ifade etmektedir. Affî ayrıca çeşitli kesimlerce benimsemiş dört tevhid kalıbından bahsetmektedir: Lâ-ilâhe illallâh, lâ-fâile illallâh, lâ-meşhûde illallâh ve lâ-vücûde illallâh. Bunun yanında *avâmın tevhidî, havâssın tevhidîve hâssu'l-hâssın tevhidî* olarak da tevhid tasnif edilmiştir.²⁹ Her iki tasnifte de sonuncular vahdet-i vücûdun tevhid anlayışıdır. Vahdet-i vücûdcular, avâmın tevhidî dedikleri itikada dayalı tevhidin sadece sûrî şirki ortadan kaldıracığını yani bunu benimseyenlerin hakikatte şirk üzere olmaya devam edeceğini, bundan kurtulmanın tek yolunsa şirk-i vücûddan sıyrılmak olduğunu belirtmektedir. İsmail Hakkı Bursevî bu durumu şöyle ifade ediyor: Kelime-i tevhidten ilk bakışta anlaşılacak lâ-ma'bûde illallâhtır. Bu mana sûrî (zâhirî) şirki ortadan kaldırır. Tevhidin hakikatine varmaksa sadece hakiki şirki ortadan kaldırmakla mümkündür. Hakiki şirk yahut şirk-i vücûd Hakk'ın vücûduna ortak ve Hakk'ın vücûdundan ayrı olarak müstakil

²⁵ Allah'ın âlemi zâtî olarak değil ilmî olarak kuşattığına dair vahdet-i vücûda yapılan itiraz ve İsmail Fennî Ertuğrul'un buna cevabı için bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, sad. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 135-139.

²⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Ankara: Akçağ, 1990), 8/341-342.

²⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, Tarihsiz), 19/410.

²⁸ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 197-198.

²⁹ Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 143-146.

bir varlığa sahip varlıklar olduğunu ileri sürmekle olur.³⁰ Şu durumda kelime-i tevhidin “lâ-mevcûde illallâh/ Allah’tan başka varlık yoktur” şekli hakiki tevhid olup kişiyi şirk-i vücûddan kurtarır. Neticede denebilir ki vahdet-i vücûdcular, kendi tevhid anlayışını benimsemeyip “lâ-ilâhe illallâh”ı itikat edinenleri şirke girmekle ithâm etmektedir.

Vahdet-i vücûdcuların Fussilet ve Nisâ surelerindeki bu ayetleri, varlığın bir olması ve onun da her şeyi kuşatması bağlamında ele alıp bunu hakiki tevhid olarak sunmaları sorunun temel kaynağı gibi gözükmektedir. Lâmekânî’nin beyti de Cenâb-ı Hakk’ın her şeyi zâtıyla kuşatması bağlamında olduğundan bu tenkitlerden nasibini almaktadır. Ancak buradaki sıkıntı, Vücûd-ı Mutlak’ın âlemi zâtî olarak kuşatması iddiasının, Hakk’ın kendi yarattıklarına, özellikle insana hulûl ettiği şeklindeki iddialara açık kapı bırakmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Gâliyye fırkaları arasında yaygın bir itikâd olarak görülen hulûl de aynı şekilde Allah’ın zâtıyla her yerde olduğunu ve her şeye hulûl ettiğini savunmaktadır.³¹ *Hulûl-i mutlak* olarak tarif edilen bu hulûlün kapsamına panteist felsefeler ve onların bir türü olduğu ileri sürülen vahdet-i vücûd dâhil edilmiştir. Vahdet-i vücûdun hulûl-i mutlak ile suçlanmasında şüphesiz ki Allah ile âlemin ayniliğini savunması etkilidir. Ayrıca vâcib varlığın mutlak ve tek varlık olduğu, âlemdeki kesretin bir yanılısma ve idrak eksikliğinden kaynaklandığı, dolayısıyla Allah ve âlem şeklinde bir ikiliğin olamayacağı şeklindeki iddialar vahdet-i vücûdçu sûfler tarafından sıklıkla dile getirilmiştir ki bu da doğrudan ittihâd ile ilgilidir. Bunlara ilave olarak Hulûliyye adı verilen bazı Râfîzî gruplar arasında Allah’ın yüce bir nûr olarak tasvir edilip mevcûdâtın da bu nûrdan oluştuğuna dair inançların bulunması, kenz-i mahfî makamındaki Vücûd-ı Mutlak’ın [ki İzutsu’nun Fusûs’tan naklettiğine göre Vücûd nûrdur³²] feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesiyle insan ve âlemi meydana getirdiği şeklindeki İbnü’l-Arabî [dolayısıyla vahdet-i vücûd] öğretisiyle benzerlik gösteriyor olması bu sûflere dair tenkitleri artırmış olmalıdır.³³

2. Vahdet-nâme’deki Lâmekânî Portresi: Fusûsî mi, Vahdet-i Mevcûdçu mu?

Bayramî-Melâmî doktrinin vahdet-i vücûddan ziyade vahdet-i mevcûda yakınlığı genel bir kabule dönüşmüş gibidir. Bununla birlikte mutedilliğiyle bilinen Lâmekânî’nin vahdet

³⁰ Mustafa Tahralı, “Fusûsü’l-Hikemde Tezadı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahralı & Selçuk Eraydın (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005) 2/9.

³¹ İbn Teymiyye’nin belirttiğine göre Cehmiyye âbidleri umûmî hulûlü savunanlardandır. Bunların nazarında, Cenâb-ı Hak zâtıyla her mekândadır. Cehmiyye, bu iddialarına istinâd olarak ise Kur’ân’dan: “*Halbuki O, göklerde de Allah’tır yerde de.* (el-En’âm 6/3)” ve “*O, sizinle beraberdir.* (el-Hadîd 57/4)” ayetlerini gösterirler. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcak, Ahmet Önkâl, Sait Şimşek, İ. Hakki Sezer, Mustafa Kara, ed. Edip Gönenç (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/190-91.

³² Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 217.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Düşüncesinde Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-342; Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 163-64. Lâmekânî divanında insanın Hakk’ın nûrundan geldiğine dair beyitlerle karşılaşılır. Bu bağlamda divanın ilk manzumesindeki şu beyitler dikkat çekicidir: *Aceb bu gözle gördün mi Hak’un nûrını insanda / İlâhî nice görsün nûrını göstermesen a’mâ; Ki gerçi nûr-ı zâtun kaplamışdır kulların ey şâh / Cemâlün nûrını Âdem’de görmedi racîm ammâ; Göze her görünen şey’ün içinde nûr-ı Hak zâhir / Ki lâ-mevcûde illallah bu tevhide dime hâşâ.* Beyitler için bk. Lâmekânî Seyh Hüseyin Efendi, *Divan* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/1), 1b-2a. Vücûd-ı Mutlak’ın ehadîyyet ve vâhidîyyet mertebeleri için de nûr ifadesinin kullanıldığını, “Vâhidîyyet makâmı nûrdur, ehadîyyet makâmı andan enverdür (daha nurludur). Çerâğ gibi ki gice nûr virür.” ifadelerinden anlıyoruz. *İlâhiyyât-ı Lâmekânî* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 970/2), 33b. Hulûlçülerin yaratıcıyı nûr, mahlûkâtı da bu nûrdan yaratılmış olarak tasvir etmeleri ile vahdet-i vücûdcuların arasındaki bu ortaklık, vahdet-i vücûdcuları hulûl ile ithâm ve tenkit için malzeme sunuyor olmalıdır. Gerçi vahdet-i vücûdçu sûfler varlığın tek olduğunu savunmak sûretiyle bu ithâmlara karşı durmuşlardır.

262 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

anlayışının, Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî gibi müfrit (taşkın) Melâmî şeyhlerinde rastlandığı şekliyle panteizme meyyâl olduğunu söylemek zordur. Bu iddiamızın temel dayanak noktası, vahdet-i vücûdun bazı argümanlarının Oğlan Şeyh tarafından panteizm ve Hurûflîği çağrıştıracak tarzda kullanılmasına karşın Lâmekânî'nin vahdet anlayışının daha çok Fusûsu'l-Hikem kaynaklı olmasıdır. Söz gelişi vahdet-i vücûd sistemde Vücûd-ı Mutlak'a kıyasla varlığı kendiliğinden olmadığı için âlem ve insan "gölge" yahut "vehim" olarak addedilir. Gölge varlığı, yokluğun karanlığından çıkarıp varlığın nûruna kavuşturan, ona a'yân-ı sâbitesinin istidâdına göre varlık başılayan Vâcibü'l-Vücûd'dur. Bu noktada Vâcibü'l-Vücûd mevcûdâtın aynı/özü/hakikatidir. Fakat vahdet-i vücûdun bu argümanı Oğlan Şeyh'in:

*Ayn-ı Hak oldu vücûdum kaçma ey Hak sûreti*³⁴

şeklindeki mısraında kendi varlığının Hakk'ın zâtının bir cüzü olması anlamıyla, vahdet-i mevcûda gönderme yapacak tarzda kullanılmıştır. Bununla birlikte *vücûdun ayn-ı Hak olması* vahdet-i vücûda göre bir tevili olmakla birlikte Oğlan Şeyh'in bu mısraı vahdet-i vücûdca tevil kadar Hurûfî bir şairin:

*Men Hak şudem Hak ayn-ı men her dü yekî der'în beden*³⁵

mısraına yakındır. Zira kendisini Hak'la yek-vücut tasvir eden bu mısra neredeyse Oğlan Şeyh'e ait mısraın tercümesi gibidir. Vahdet-i vücûdun temel dayanaklarından biri olan "İlâhî isimler" de İsmâîl-i Maşûkî'nin:

*Kamu eşyâ egerçi kim haber virür cemâlünden
Velî insân olan ismün nişân virür müsemâdan*³⁶

beytinde farklı yorumlanmıştır. Vahdet-i vücûda göre Vücûd-ı Mutlak mevcûdâta esmâ-yı hüsnâsı vasıtasıyla varlık bahşeder. Yani her bir varlık yokluktan kurtulabilmek için Cenâb-ı Hakk'ın esmâsına muhtaçtır. Fakat vahdet-i vücûdun bu döngüsünde mevcûdâtın ilintilendirildiği yer, bilinmezlik makamı olan *sırf zât* değil, Hakk'ın İlâhî isimlerinin makamı olan *ulûhiyettir*. Bu ayrıma dikkat edilmediğinde âlem ve eşyâ, zât ile bütünleştirilip vahdet-i vücûddan panteizme doğru kayılmış olur. Oğlan Şeyh'in bu beytinde geçen insanın Hakk'ın ismi olması dolayısıyla müsemâ yani zât'tan nişan vermesi birkaç şekilde yorumlanabilir. Birinci olarak insanın Vücûd-ı Mutlak'ın ismi olarak nitelenmesinin mantığı vahdet-i vücûdca bakış açısıyla Hakk'ın mevcûdâta varlık kazandıran bütün isimlerini bünyesinde cem' etmesi yani insanın kevn-i câmî' olması dolayısıyladır. İkinci olarak bu mısraın panteizme giden bir yol da bulunabilir. İnsanı zât'ın ismi olarak tasvir etmenin sakıncası sūfler arasında yaygınca kabul gören *isim müsemânın aynıdır* ilkesinin altında yatmaktadır. Bir şeyin ismiyle kendisinin birbirinden ayıramayacağını vurgulayan bu ilke gereğince yaratıcının ismi olarak tasvir edilen insan O'nun aynıdır. Bu bağlamda Oğlan Şeyh'in *ayn-ı Hak oldu vücûdum* şeklindeki vurgusuyla *insanın Hakk'ın ismi olması* arasında sadece lafız farkı vardır. Üçüncü olarak:

Velî insân olan ismün nişân virür müsemâdan

mısraının Hurûfî literatürüne göre de bir açıklaması vardır. Hurûflere göre zât'ın ism-i ezelişi *Allâh* olup beş harftir. Bu beş harf bast edilirse 14 harf elde edilir ki Âdem'in yüzündeki on dört kitâbet-i vech-i kerîmin alemi/nişânıdır.³⁷ Bu yüzden Allâh lafzı Âdem'in yüzüne işlenmiş; Âdem, Allâh'ın ismi olmuştur. Hurûflere göre *isim müsemânın aynı* olduğuna göre Âdem ismi müsemânın aynıdır; ondan nişan vermektedir. Bunlara ilave olarak insanın Hakk'ın ismi olması *isim müsemânın aynıdır* ilkesi gereğince, onu ulûhiyet makamıyla değil, *müsemâ* yani zât ile ilişkilendirmektedir. Varlığın doğrudan zât ile ilişkilendirilmesi Hurûflîği çağrıştırmaktadır. Zira Hurûflerin *esmâ-i küll* yahut otuz iki kelime-i İlâhîsine göre bütün eşyânın aslı esmâ olup otuz iki kelime-i İlâhîden mürekkeptir. Bu otuz iki kelime aynı

³⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 53.

³⁵ "Ben Hak oldum, Hak ise aynı ben. Her ikisi bu bedende bir oldu." Beyit için bk. Fatih Usluer, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 242.

³⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 51.

³⁷ Neşimî, "Mukaddimetü'l-Hakâyık", *Hurufî Metinleri I*, nşr. Fatih Usluer (Ankara: Birleşik Yayınları, 2014), 71.

zamanda Hakk'ın kelâm-ı kadîmî ve sıfat-ı kadîmî de olup Hakk'ın zâtının aynıdır.³⁸ Şeyt eşyâ hakikatte esmânın, esmâ hakikatte otuz iki kelimenin, otuz iki kelimeyse hakikatte zâtın aynısı; eşyâ hakikatte zâtın aynıdır sonucu ortaya çıkmaktadır.

Lâmekânî'nin tevhid anlayışına gelince Bayramî-Melâmî şeyhin vahdet-i vücûda çok daha yakın olduğunu *Vahdet-nâme* adlı risalesindeki ibtidâ-yı hilkat, insân-ı kâmilin zâhir ve bâtın yüzü, ayna benzetmeleri, ibâdât-ı zâtiyye ve insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeği mesâbesinde oluşu gibi bahislerden anlamak mümkündür. Vahdet-nâme'nin ibtidâ-yı hilkat bahsine göre Hak Te'âlâ gayb-ı hüviyet (lâ-ta'ayyün) makamında kendi zâtını müşâhede etmekteydi. Zâtında müstehleke olan esmânın a'yânı hasebiyle zâtını, aynını ve sıfât-ı kemâlini müşâhede etmek diledi. Bu sebeple önce âlemi daha sonra insân-ı kâmilî zâhir ve bâtın olmak üzere iki yüzlü olarak yarattı. Âlemde olunan müşâhede suver-i esmâ-yı İlâhiyye iken insân-ı kâmilde olunan müşâhede zât u sıfât ve esmâ-yı İlâhiyye-yi cem'iyedir. Hak, insân-ı kâmilin âyinesinde kendi zâtını, aynını ve zâtında müstehleke olan esmâ-yı hüsnâ a'yânını tafsilâtlı olarak müşâhede eyledi.³⁹ Lâmekânî'nin *Vahdet-nâme*'deki bu satırları, benzeri ifadelerle *Fusûsu'l-Hikem*'in Âdem fassında:

"Vaktâ ki Hak Subhânehû ve Te'âlâ kâbil-i ta'dâd olmayan esmâ-i hüsnâsi haysiyyetinden onların *ayn*larını görmek diledi. Ve eğer dilersen vücûd ile muttasıf olmasından nâşi emri hasr eden kevn-i câmi'de kendi ayn'ını görmekliği ve onunla kendi sırrı kendine zâhir olmasını diledi, dersin. *Zîrâ bir şeyin kendi nefsinde kendi nefsi ile rü'yeti [bir şeyin kendi nefsinde kendi nefsiyle görmesi] o şeye mir'ât gibi emr-i âhârda kendi nefsinde rü'yeti gibi değildir.*"⁴⁰

şeklinde geçmektedir. Özellikle Fusûs'tan iktibas edilen bu metnin son cümlesinin: "Bir şeyin kendi nefsinde kendi nefsinde görmesi şey-i âhar gibi olan şeye tecellî eyleyip onda kendini görmesi gibi değildir."⁴¹ biçimiyle Vahdet-nâme'de de geçiyor olması ilgi çekici olup Lâmekânî'deki Fusûs etkisini ortaya koyar niteliktedir. Bunun dışında Vahdet-nâme'de Fusûs'un tartışmalı argümanlarından insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeğine benzetilişi de ele alınmıştır. Vahdet-nâme'de vurgulanan:

"Ve ibâdât-ı zâtiyye anunıla kâmil ve ma'rifet-i İlâhiyye anunıla hâsıl oldu. Ve dahı insân-ı kâmil Hakk'un gözidür. Ya'nî mazhar-ı tâmmıdır. Anunıla 'âleme nazar idüp rahmet ider ve 'âlem cesedinün rûhıdur [...] Rahmeti cemî'-i eşyâya vâsıl[dur]. Belki esmâ-yı İlâhiyyeye dahı şâmilüdür. Zîrâ cemî'-i eşyânun zuhûr u kıyâmı insân-ı kâmilün vücûdî nûriyladır."⁴²

şeklindeki satırlarla Fusûs'un Âdem fassında geçen *insâmn* yaratıcı için gözbebeği mesâbesinde olduğu ve yaratıcının mevcûdâta insan ile nazar kıldığı şeklindeki ifadeler birbiriyle örtüşmektedir.⁴³ Metinde geçen *ibâdât-ı zâtiyye* ve *insân-ı kâmilin âlem cesedinin rûhu* olması da tamamen Fusûsu'l-Hikem kökenlidir. İbâdât-ı zâtiyye ile Fusûs'ta vurgulanmak istenen, insân-ı kâmilin Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını kendisinde toplamasıdır. Bu sayede insân-ı kâmil, Hakk'ın zâtına kâmil manada ibadet eden yegâne varlık olmaktadır. Zira melekler ve âlem, yaratıcının ancak bazı isimlerini kendilerinde topladıklarından zâtî ibâdet noktasında

³⁸ Nesîmî, "Mukaddimetü'l-Hakâyık", 64-65. [Hakk'ın âlemi vücûdî yahut ilmî olarak değil otuz iki kelime-yi İlâhî'siyle *ismiyet* cihetinden kuşattığına dair Hurûflük akidesi için bk. Nesîmî, "Mukaddimetü'l-Hakâyık", 65-66; Feriştioğlu, *Sa'âdet-nâme* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 656/4) 125b. Bütün varlığın Hak tarafından otuz iki kelime-yi İlâhî dışında "ses", "istivâ hattı", "şekil ve sûret" ve "altı yön" bakımından kuşatıldığına dair Hurûflerin görüşleri için bk. Usluer, *Hurûflük*, 236-238.

³⁹ Lâmekânî Hüseyin, *Vahdetname* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/3), 76b-77a: Bu risalenin neşri için bk. Bilal Kemikli, "Hüseyin Lâmekânî'nin İnsân-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdet-nâme", *Dost İliinden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2017), 157-66.

⁴⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/108-109.

⁴¹ *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 77a.

⁴² *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 77a-77b.

⁴³ Fusûs'taki bu ifadeler için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/128.

624 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

eksik kalmaktadır.⁴⁴ Âlem'in cesed gibi yaratılıp insanınsa o cesedin rûhu mesâbesinde oluşu Fusûs'ta:

"Hak Te'âlâ âlemin küllisini kendisinde rûh olmaya tâmmü'l-hilka vücûd-ı cesed olarak halk etmiş idi. Binâenaleyh gayr-ı mücellâ bir âyine gibi idi (...) İmdi emr, mir'ât-ı âlemin cilâsını iktizâ etti. Binâenaleyh Âdem, bu âyinenin ayn-ı cilâsı ve bu sûretin ruhu oldu."⁴⁵

Netice olarak fikrî plânda Lâmekânî'nin Fusûsu'l-Hikem'den bu kadar etkilenmiş olması onun vahdet-i vücûd çizgisine yakın olduğu tarzında yorumlanabilir. Hal böyle olunca Münîrî-yi Belgradî'nin tenkitlerinin gerekçesi de anlaşılabilir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Münîrî vahdet-i vücûdulara karşı katı bir muhalefet yürütüp onlara Fusûsu'l-Hikem'den kinayeye Fusûsî adını vermektedir. Münîrî'nin bu katı mizacında ihtimal ki vahdet-i vücûduları Hristiyan ve Yahudilerden daha kâfir gören İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve vahdet-i vücûd ile Fusûsu'l-Hikem taraftarlarına karşı fetvâlarıyla bilinen Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (öl. 954/1547) etkisi vardır. Lâmekânî'nin, Vahdet-nâme'sinde vurguladığı "insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeği oluşu" hususu İbn Teymiyye tarafından da ele alınmıştır. Buna göre İbn Teymiyye bu bağlamda: "Bir kişinin; Hz. Âdem, Cenâb-ı Hak için gözdeki görme fonksiyonunun kendisiyle mümkün olduğu gözbebeği mesâbesindedir, demesi Hz. Âdem'in Hak Te'âlâ Hazretlerinden bir parça, O'ndan bir kısım, hem de Allah'ın en değerli bir parçası ve bölümü olmasını gerekli kılar." dedikten sonra bu tür sözlerin sadece İslâm şeriatında değil, gerek Hristiyan gerekse Yahudi bütün din ehline küfür sayıldığını belirtmektedir.⁴⁶ Çivizâde'nin Fusûsîlere dair fetvâsı ise şöyledir: "Mes'ele: Fusûsîlerin imâmeti şer'an câ'iz olur mu? El-Cevâb: İbn Arabî te'lîf itdüğü Fusûs'un ma'nâsını bilür ve i'tikâd idüp ve hak olmak muhtemeldür diyen zındıkdur ve katli tiz olmak gerekdür ve tevbe dahı itse katlden halâs olmaz."⁴⁷ Bu noktada düşünülecek olursa Lâmekânî'nin Fusûs'la bu kadar içli dışlı olması, Münîrî'nin onun hakkında gönüldeki zendeka ve ilhâdî gizlemeye çalışan bir mühlid olduğu sonucuna ulaşmasında etkili olmuştur. *Vahdet-nâme*'den edinilen izlenim Lâmekânî'nin vahdet-i mevcûddan ziyade Fusûsîlik'e yakın durduğudur.

3. Tevhide Vahdet-i Vücûdçu Bakış ve Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin İki Risalesi

Vahdet-i vücûdçu sülûflerle diğer birçok zümre arasında krize neden olan Hakk'ın âlemi vücûden kuşattığı şeklindeki anlayış Salâhaddîn-i Uşşâkî tarafından detaylıca ele alınmıştır. Uşşâkî şeyh, bu bağlamda ilki İbn Arabî'nin tartışmalara konu olan bir sözünü tevîl eden, ikincisi ise bu ilk risaleyi tamamlayıcı hüviyette iki risale kaleme almıştır. Her iki risale de Lâmekânî'nin vücûdî tevhidle ilgili bu beytine bakış açısı sunması bakımından önemlidir.⁴⁸ İlk risale olan *Miftâhu'l-vücûd* da Hakk'ın eşyadan ayrılığı-gayrılığı meselesini ele alan Şeyh Salâhî Efendi yine bu mesele etrafında mutâlâa edilen, vahdet-i vücûdun *varlık birdir ve her şeyi kuşatmıştır* ilkesini önce el-Fussilet 41/54, sonra ise et-Tâhâ 20/5 ayetleri bağlamında tahkik etmektedir. Salâhaddîn-i Uşşâkî, Allah'ın âlemi muhit olmasını izah ederken, bu kuşatmanın zarf-mazrûf ilişkisinde olduğu gibi cismî bir vaziyette değil, *hakâyık-ı eşyâya sâri olan sereyân-ı hüviyetle olduğunu* belirtmektedir ki bu da lâ-ta'ayyün mertebesinde itibaren Vü-

⁴⁴ *İbâdet-i zâtiyye* için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/137-138.

⁴⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/108-109.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 148.

⁴⁷ Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 274.

⁴⁸ Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin *Miftâhu'l-Vücûd* ve *Zeylül-Kitâb* adlı risalelerinin metni için bk. Osman Türer- Cengiz Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkâhî İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 601-639; M. Nedim Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankaû Muğrib, el-İnsânü'l-Kâmil ve Miftâhu'l-Vücûdî'l-Eşher'den Yaptığı Tercüme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 207-223.

cûd-ı Mutlak'ın isim ve sıfatlarıyla eşyanın a'yân-ı sâbitesine tecellisi (sereyânî) anlamındadır. Bu sereyân neticesinde ma'kûl hakikatler biçiminde olan eşyâ, somut bir hüviyet kazanıp görülür-hissedilebilir bir hale dönmüştür. Yani eşyanın vücûd (varlık) sahasına çıkabilmesi için, İbn Arabî'nin deyişiyle, Hakk'ın sûret-i lâhiyyesinin (bütün lâhî isimlerinin) mevcûdâtta sereyân etmesi (tecelli etmesi) gereklidir. Aksi takdirde âlem için vücûda imkân yoktur.⁴⁹ İşte Cenâb-ı Hak, her bir nesnenin ayn-ı sâbitesine lâhî isimleriyle tecelli etmek sûretiyle âlemi kevnî boyutta kuşatmaktadır ki bu kevnî kuşatma Fusûs'un Ahmed Avni Konuk şerhinde şu sözlerle dile getirilmiştir:

"Hâdis (izâfî varlık/gölge varlık), vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın bir mertebesinden başka bir şey değildir. Buna vücûd-ı Hakk'ın gayrıdır denilmiş olsa Hakk'ın ve âlemin vücûdları mahdûd olmak ve Hak Te'âlâ, âlemi kendi vücûdunun hudûdu hâricinde olarak icâd etmek lâzım gelirdi. Böyle i'tikâd edenler, Hakk'ın مَحِيْطٌ شَيْءٌ بِكُلِّ شَيْءٍ "İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır."⁵⁰ kavli-i şerifini idrâk etmeyen ukûl-i za'îfe erbâbıdır. Binâenaleyh *mertebe-i zât, mertebe-i ilm, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insân-ı kâmil* hep Vücûd-ı Mutlak'ın birer mertebesinden ibârettir. *Ve Hak bu merâtibde zâtıyla sâri'dir, kâffe-i merâtibi zât-ı şerifiyle muhîttir.*⁵¹

Anlaşıldığı üzere, Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Allah her şeyi muhîttir*, ayetinin vücûdî tevhidî teyid ettiğini vurgulamakta ve *âlemi muhîttir olan Hakk'ın ilmidir, zâtı değildir*, şeklinde tevillerin sakıncalı olduğunu belirtmektedir. Uşşâkî şeyhe göre, şayet ki Hakk'ın âlemi vücûdî/ zâtî olarak kuşattığı kabul edilmezse zât-ı Hakk'a belli bir sınır ve hudut tayin edilmiş olmaktadır ki Hak te'âlâ bunlardan tümüyle münezzehtir.⁵² Ayrıca Salâhaddîn-i Uşşâkî, Cenâb-ı Hakk'ın ilminin zâtından ayrı düşünülemediğini de belirterek, Hakk'ın âlemi hem zâtî hem de ilmi olarak kuşattığını, "*Rahman, Arş'a kurulmuştur.*"⁵³ ayeti ve "*Yeryüzüne bir ip sarkıtırsanız şüphesiz o Allah üzerine düşer.*"⁵⁴ hadisiyle de izaha çalışmaktadır. Yani Uşşâkî şeyhe göre, tıpkı el-Fussilet 41/54 gibi, Hakk'ın cemî'-i avâlimi muhit olmasını bu ayet ve hadis de teyid etmektedir.⁵⁵

Lâmekânî'ye ait beytin:

Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko

şeklindeki ikinci mısraı da *istivâ* tartışmalarına gönderme yapması açısından yine yaratıcının âlemi ne şekilde kuşattığı tartışmalarıyla bütünlük arz etmektedir. İstivâ tartışmalarının odağında genel olarak Allah'ın bulunduğu mekânın neresi olduğu ve Hakk'ın o mekânı ne şekilde doldurduğu yer almaktadır.⁵⁶ Tahtının arşa olduğunu iddia etmek suretiyle Cenâb-ı Hakk'a

⁴⁹ Bu bahsin Fusûs şârihi Abdullâh-ı Bosnevî tarafından izahı için bk. Abdullâh-ı Bosnevî, *Tecelliyâtü arâsî'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs*, (Kahire: Bulak, Dârü't-Tibââtî'l-âmire, 1252), 82-83.

⁵⁰ el-Fussilet 41/54.

⁵¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/168.

⁵² Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı..." 612-614; Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib..." 215-216.

⁵³ et-Tâhâ 20/5.

⁵⁴ Tirmizî, "Tefsir", 57.

⁵⁵ Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 613-614; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 246-247.

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz'un belirttiğine göre istivânın mahiyeti ve Allah'a nisbeti konusundaki belli başlı görüşler şöyledir: 1) İstivâ, Allah'ın göklerin üstünde bulunan ve melekler tarafından taşınan arşa oturması manasına gelir. Çünkü Allah'ın arşa istivâ ettiği ayetle sabittir ve hadis rivayetlerinde arş'ın yedinci göğün üzerindeki cennetin üstünde yer aldığı bildirilmiştir. Bu iddiada olanlara göre Allah zâtıyla arşın üzerinde oturmakta olup zâtı arşı tamamen doldurmuş olabileceği gibi bir kısmını da doldurmuş olabilir; zâtının arşdan büyük olması da ihtimal dahilindedir. 2) Allah, bir yer ve bir yerde bulunmaktan münezzehtir olmakla birlikte, en isabetli yol, O'nun zâtına lâyık bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmaktır. Allah'a nisbet edilen istivânın manasını sadece kendisi bilir. Fakat istivânın Allah'ın, ilmiyle bütün varlıkları kuşattığına işaret eden bir sıfatı olduğu da düşünülebilir. Ashâb ve tâbiîn ileri gelen âlimleriyle dört mezhep imamının yanı sıra bazı Selefî, Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'ârî

626 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

bir yön (cihet) ve mekân biçiminin O'nun azametine halel getirmek olduğunu belirten vahdet-i vücûdca sûfilere göre ayette geçen "arş"tan kasıt bütün mâsivâdır.⁵⁷ Zira varlığı itibarıyla hiçbir şeye muhtaç olmayan Cenâb-ı Hak, elbette ki ulviyete en lâyık olandır. *Gınâ*, zâtî sıfatlarından, *Aliyy* ise esmâ-i hüsnâsından olduğundan, Hak Teâlâ hiçbir şeye muhtaç değildir, her şeyden yücedir. Mâsivâ ise tam tersi olarak, varlığı itibarıyla mutlak değil izâfî olduğundan, muhtâç olma (iftikâr) mertebesinde bulunur, dolayısıyla gınâ mertebesinin hükmü altındadır. Bu sebeple mâsivâ ile ilgili mertebeler Cenâb-ı Hak'ın arşı olur.⁵⁸ Bütün mâsivâ Vücûd-ı Mutlak'ın İlâhî isimlerinin tecelligâhı olduğundan, Hak bütün âlemi zâtî olarak hem kuşatmış hem de bütün mâsivâdan teşekkül eden arşına kurulmuştur. İsmail Fenni Ertuğrul'un aktardığı *mâsivânın* arş olması hususu, Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin üzerinde durduğumuz *Miftâhu'l-vücûd* risâlesinde de aynı şekilde ele alınmıştır. Buna göre cemî'-i mâsivâ Hak'ın arşıdır. Yani Allah'tan başka bütün mevcûdât O'nun arşıdır. İstivâsından dolayı Cenâb-ı Hak her şeyi muhittir.⁵⁹

Lâmekânî'nin Vahdet-nâme'sinde ise: "Zât u sîfâtıyla ve cemî'-i esmâsıyla Hak Te'âlâ insân-ı kâmilin kalbinde istivâ etmiştir." demek sûretiyle Hak'ın istivâ ettiği makam olarak insân-ı kâmilin kalbi gösterilmiştir.⁶⁰

Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin ikinci risalesi *Zeylü'l-kitâb*, *Miftâhu'l-vücûd*'da zeyl olup vahdet-i vücûdun tevhid anlayışı bağlamında kaleme alınmıştır. Risalenin telifine sebep olarak Uşşâkî şeyhin *Miftâhu'l-vücûd*'da eksik bıraktığı bir hususun rüyada İbn Arabî tarafından kendisine işaret edilmesi gösterilmiştir. *Zeylü'l-kitâb*'dan anladığımıza göre ilk risalede eksik bırakılan husus, "*İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır.*"⁶¹ ayetinin tefsiridir. İbn Arabî bu hususta Şeyh Salâhî'ye, söz konusu âyeti *ihâta-yı dâire-yi vücûd* yani vücûdun mertebeleri ile iyi tefsir ettiğini, ancak bu dâireye bir merkez (nokta) lâzım geldiğini, merkez-i muhîf, yani dairenin ortasındaki noktanın takrir edilmesi durumunda risalenin tam ve kâmil olacağını söylemiştir. Bunun üzerine *Zeylü'l-kitâb* adlı ikinci risalesine başlayan Uşşâkî şeyh, vücûdun dörtlü, beşli ve yedili tasniflerini yaptıktan sonra, varlık dairesinin merkezinin, merâtib-i vücûdun ikinci mertebesi olan hakikat-ı Muhammediyye olduğunu vurgulamıştır. Hakikat-ı Muhammediyye'nin dâire-i vücûd-ı mutlakın merkezi olduğu:

"Hak Te'âlâ hazretleri vaktâ ki kendi zâtından zâtı ile yine kendi zâtına tecellî edip de cemî'-i sîfât-ı ilâhiyyesini kendi zâtında müşâhede buyurdu ise zât-ı 'aliyyesini de bir hakikat, ya'nî bir *mazhar-ı tâmda* müşâhede etmek murâd eyledi de *hazret-i 'ilmiyyede hakikat-ı Muhammediyyeyi* icâd buyurdu. Bunun üzerine *hakikat-ı Muhammediyyenin* vücûdu ile hakâyık-ı âlemin küllisi evvelâ vücûd-ı icmâlî ile mevcûd oldu; sonra da Cenâb-ı Hak, hakâyık-ı âlemi hakikat-ı Muhammediyye mazharında vücûd-ı tafsilî ile icâd buyurmakla o hakâyık *a'yan-ı sâbite* oldu. Binâenaleyh *hakikat-ı Muhammediyye* mertebe-i ilâhiyyede *dâire-i vücûdun* merkezi ya'nî hakâyık-ı ilmiyyeyi müstemil ü câmi' bir *mazhar-ı tâm* oldu."⁶²

âlimleri bu görüştedir. 3) Allah, zâtı itibarıyla yarattıkları arasında olmayıp, insanlar tarafından mahiyeti bilinmeyen bir biçimde göklerin ötesinde ve arşın üzerindedir. Allah'ın zâtıyla arşın üzerinde oluşu yaratılmış bir varlığın bir yerde bulunuşu gibi değildir. 4) Bir yerde ve yönde bulunmak gibi yaratılmış varlıklara ait niteliklerden münezze olan Allah'ın arşa istivâsı ancak mecâzî bir anlam ile açıklanabilir ki o da kâinât üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasıdır. Bu yorum İslâm âlimlerinin çoğu tarafından benimsenen bir görüş olmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

⁵⁷ İmâm-ı Rabbânî bu noktada vahdet-i vücûdulara muhalefet etmektedir. Zira ona göre "*O Rahmân, arşa istivâ etti.*" (et-Tâhâ 20/5) âyeti her ne kadar Allah için bir yön ve mekân ortaya koymuş gibi gözükse de gerçekte yön ve mekânı ortadan kaldıran kinayeli bir ifadedir. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 197.

⁵⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 246.

⁵⁹ Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 614; Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib...", 217.

⁶⁰ *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 78b.

⁶¹ el-Fussilet 41/54.

⁶² Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 625-626.

sözleriyle ifade edilmiştir. Uşşâkî şeyhin bu sözleri, Ahmed Avni Konuk tarafından da şöyle teyid edilmiştir: Hakikat-ı Muhammediyye mertebesi, vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın cemî'-i taayyünâtını muhîf olması yönüyle varlık dairesinin merkezidir. Bir nevi varlık dairesi bu nokta etrafında teşekkül ettiğinden meyveye vücûd veren çekirdek gibidir ki Attâr'ın Mantuku't-Tayr'ında belirtildiği üzere, gayb âleminde zuhûr eden Muhammedî nûrdan arş, kürsî, levh ve kalem peydâ olmuş, en sonunda da âlem ve Âdem'in zürriyeti bu nurdan vücûd bulmuştur.⁶³ Varlığın neşv ü nemâ bulduğu ilk mertebe olması nedeniyle hakikat-ı Muhammediyye'yi vücûdun (varlığın) merkez noktası düşünmek çok da yadırganacak gibi değildir. Bunun için de haklı gerekçeler sunulmuştur. Söz gelimi, Ahmed Avni Konuk, Hakk'ın feyz-i akdesinin ilk tecellisinin Hz. Peygamber'in ayân-ı sâbitesi olduğunu, feyz-i mukaddesle de yaratılanlar arasından ilk önce onun ruhunun yaratıldığını belirtmektedir.⁶⁴ Fakat Chittick'in Sadreddîn-i Konevî'den hareketle dile getirdiğine göre İbn Arabî öğretisinin *merkez noktasında* kemâle ermeye çalışan insan, yani insan-ı kâmil bulunmaktadır.⁶⁵ İnsanın yeryüzüne halife kılınması, meleklerin insana secde etmeleri gibi vahdet-i vücûdun birinci dereceden ilgi alanına giren mevzular da Chittick'in bu iddiasını destekler mahiyettedir. Bunun yanında sūfiyâne metinlerde de vahdet-i vücûdun *Tanrı-âlem-insan* şeklindeki üç ana sütunundan biri olan *insana* yapılan vurgular dikkat çekicidir. Lâmekânî'nin gazelinde geçen *zübde sensin* ibaresinin de bu minvalde *insana* işaret ettiği ortadadır.

Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko

mısraı tevhid tartışmalarıyla birlikte, "*Müminin kalbi Allah'ın arşıdır.*"⁶⁶ hadisine ve vahdet-i vücûdun netameli konularından *devir* kuramına da gönderme yapmaktadır. Devir kuramını savunan sūfiler, *istivâ* ve *arş* kavramlarına farklı anlamlar yüklemek suretiyle "*Rahman, Arş'a kurulmuştur.*"⁶⁷ ayetine farklı bir bakış açısı getirmektedir. Lâmekânî'nin halifesinin halifesi olan Sun'ullah-ı Gaybî'nin *Keşfü'l-gitâ* adlı kasidesinde bu bakış açısını görmek mümkündür. Kasideye göre Vücûd-ı Mutlak, kenz-i mahfî makamından kendi hüsnünü seyretmek için sefere (nüzüle) başlamış; âlem-i süflî olan *arşa*, oradan *kürsîye*, oradan da *heft eflâke* nüzüle eylemiş; ancak bu makamlarda murâdını bulup zevk ü safâ edememiştir. Sonrasında yüzünü *unsuriyâta* (anâsır-ı erba'aya) çevirmiş, oradan maden, nebât ve hayvâna menzil eylemiş, ancak aradığını orada da bulamamıştır. Son olarak insana geçmiş ve orada kemâlini bulmuştur. Vücûd-ı Mutlak'ın insanda kendini buluşu kasidede:

Âdemîde hâsıl oldu çün kemâl-i tesviye

Arşına pes Hak te'âlâ andan itdi istivâ

beytiyle ifade edilmiştir. Allah'ın arşa kurulmasının mecâzî mi gerçek mi olduğu, O'nun arşın neresinde bulunduğu ve arşı doldurup doldurmadığı gibi tartışmalara ek olarak Sun'ullâh-ı Gaybî, Rahman'ın istivâ ettiği *arşın* insan olduğunu belirtmektedir. Allah'ın arşı olması nedeniyle insan *âlem-i ulvîdir*. *Keşfü'l-gitâ*'ya dair Hüseyin Vassâf'ın sarf ettiği şu sözlerden de aynı sonuca ulaşmak mümkündür: "Bu mevcûdât kendini idrâk edebilecek bir hâlde değildi. O rûh-ı âlem her sûretde tecellî ederek ikmâl-i devr edince nihâyet insân sûretinde cilve-i cemâlini gösterdi. *İstivâ* bu demektir. Tecellî-yi insânda devr tamâm oldu, durdu. *İstivâ* etti. İnsânın vücûdu *arştır*."⁶⁸

Sonuç

⁶³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/318-319.

⁶⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/320.

⁶⁵ William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 674-675.

⁶⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/117. Hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 243. et-Tâhâ 20/5.

⁶⁸ Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 221.

Tüm bunlardan sonra genelde kelâm alimleri ve tefsirciler tarafından tartışılmış olan Allah'ın âlemi nasıl kuşattığı ve üzerine kurulduğu arşının neresi olduğu hususuna sûflerin de bigâne kalmayıp bunu çeşitli manzume ve risalelerinde dile getirdikleri netlik kazanmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Bayramî-Melâmîlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin tevhid tartışmalarıyla alakalı beyti değerlendirilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

i) Vahdet-i vücûd öğretisi Allah'ın âlemi vücûden kuşattığını kabul etmiş ve bunu hakiki tevhid saymıştır. Bu öğretiye göre Allah'ın âlemi zâtî olarak kuşatmak yerine ilim ve kudretiyle kuşattığını ileri sürmek yaratıcıya bir acziyet isnâd etmektir.

ii) Vahdet-i vücûdu benimseyenlerden Salâhaddîn-i Uşşâkî, Allah'ın âlemi zâtî olarak kuşatışını “merâtib-i vücûd” ile açıklamakta ve varlığın merkez noktasının “hakikat-i Muhammediyye” mertebesi olduğunu belirtmektedir. Hakk'ın âlemi nasıl kuşattığı ve istivâ ettiği arşının neresi olduğu hususlarında sûflerin büyük oranda gönderme yaptıkları ayetler Fussilet/54, Nisâ/126 ve Tâhâ/5'tir. Rahmân'ın arşının neresi olduğu bağlamında da sûfî literatüründe birkaç şeyden bahsetmek mümkündür. Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin de içlerinde olduğu kimi sûflere göre Tâhâ sûresi 5'inci ayette vurgulanan Rahmân'ın istivâ ettiği arş, Hakk'ın onu vücûden/zâtî olarak kuşattığı cemî'-i mâsivâdır. Lâmekânî gibi sûflerse Rahmân'ın arşının insân-ı kâmil (yahut onun kalbi) olduğunu düşünmektedir. Devir kuramına göre kenz-i mahfiden tenzile başlayan Vücûd-ı Mutlak'ın arş, kürsî, heft eflâk, unsuriyât, maden, bitki ve hayvân gibi makamlarda kendini bulamayıp insanda karar kılması; insanın Rahmân'ın arşının olduğunu göstergesidir.

iii) Vahdet-i vücûdun *lâ-mevcûde illallâh* şeklindeki görüşü büyük bir yaygınlık kazansa da Münîrî-yi Belgradî gibi kişilerin tenkit ve hücumlarından kurtulamamıştır. Münîrî, Lâmekânî'nin vücûdî tevhid odaklı bir beytini örnek göstererek bu türden beyitlerin şairlerini, gönlünde zendeka ve ilhad kabahati taşıyan kişiler olarak tavsif etmiş ve bunların kendi küfürlerini gizlemek için şiiri bir kalkan gibi kullandığını iddia etmiştir. Münîrî'nin Lâmekânî'ye bu tür tenkitlerinin altında muhtemelen Bayramî-Melâmî şeyhin “vahdet-i vücûdu” benimseyişi yatmaktadır.

iv) Münîrî, Fusûsu'l-Hikem'i itikaden benimsedikleri için tahkir amacıyla vahdet-i vücûdçu sûfleri “Fusûsî” olarak isimlendirmekte ve bunları hakiki sûfî olarak görmemektedir. Her ne kadar risalesinde Bayramî-Melâmî şeyhe karşı doğrudan bir itham olmasa da Vahdet-nâme'deki Fusûsu'l-Hikem etkisi nedeniyle Münîrî'nin, Hüseyin-i Lâmekânî'ye *Fusûsî* muamelesi yaptığı çok açıktır. *Vahdet-nâme*'de gözlemlenen bu Fusûs etkisi sebebiyle, Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî gibi vahdet-i vücûdu vahdet-i mevcûda yaklaştıranların aksine, Lâmekânî'nin vahdet-i vücûda çok daha yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdullâh-ı Bosnevî. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs*. Kahire: Bulak, Dârü't-Tibââti'l-âmire, 1252.
- Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 cilt. Dîmeşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, 1421.
- Algar, Hamid. "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian sufism". *Islamic Studies* 36-2/3 (Special Issue: Islam in the Balkans Summer/Autumn 1997), 243-261.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü". çev. Betül Güçlü. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 669-684.
- Dağlar, Abdülkadir. "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuûd Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri". *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013), 279-320.
- Ebu'l-Alâ Affî. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Er, Şaban. *Hayrabolulu Melami Şeyhi Ahmed-i Sarban Efendi Külliyyatı (Divanı ve Mektubatı) ve Vîzeli Şeyh Ala'eddin Ali Efendi'nin Şiirleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014.
- Er, Şaban. *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. sad. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Erünsal, İsmail E.. *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işkî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Fahruddîn er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, 8. cilt, Ankara: Akçağ, 1990.
- Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, 19. cilt, İstanbul: Huzur Yayınevi, Tarihsiz.
- Ferîsteoğlu, Sa'âdet-nâme (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0656/4).
- Gel, Mehmet. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalef Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- İliç, Slobodan. "Lâmekânî Hüseyin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/94-95. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İlahiyât-ı Lâmekânî. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0970/2, 32a-33b.
- İsen, Mustafa. *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Kemikli, Bilal. "Hüseyin Lâmekânî'nin İnsân-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdet-nâme". *Dost İlin-den Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017, 157-166.
- Kemikli, Bilal. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 217-226.
- Kemikli, Bilal. *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfîd ü Muhtasar*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Kemikli, Bilal. *Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı İnceleme-Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Kılıç, Rüya. "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler ". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 251-272.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Kur'an-ı Kerim Mealî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lâmekânî Hüseyin. *Mektub Sureti*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0537/3, 101b-1,3a.

630 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhîde Dair...

- Lâmekânî Hüseyin. *Vahdetname*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0059/3, 76b-78b.
- Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi. *Divan*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0059/1, 1b-75a.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 800.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*. Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 1b-34a.
- Nesîmî. "Mukaddimetü'l-Hakâyık". *Hurufî Metinleri 1*. nşr. Fatih Usluer. Ankara: Birleşik Yayınları, 2014, 53-93.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. nşr. Suat Donuk, 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Sabitoğulları, Selim. *Balkanlarda Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Soysal, Ayşe Asude. *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Şahin, Oğuzhan. *İki Sûfnin Mücadelesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Şeyhülislâm İbn Teymiye. *İbn Teymiye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Önkâl, Sait Şimşek, İ. Hakkı Sezer, Mustafa Kara. ed. Edip Gönenç. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- Tahrallı, Mustafa. "Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 2/9-38. nşr. Mustafa Tahrallı- Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Tan, M. Nedim. "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib, el-İnsânü'l-Kâmil ve Miftâhu'l-Vücûd'l-Eşher'den Yaptığı Tercüme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 151-223.
- Tek, Abdurrezzak. *Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Tuğluk, İbrahim Halil. *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Türer, Osman- Cengiz Gündoğdu. "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi". *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 601-639.
- Usluer, Fatih. *Huruffilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2009.
- Yananlı, H. Rahmi. *Hazret-i Dil-i Dâna Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Yavuz, F. Betül. *The Making of a Sufi Order between Heresy and Legitimacy: Bayramî-Malamîs in the Ottoman Empire*. Houston, Texas: Rice University, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Düşüncesinde Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 631-643

Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

The Relationships Between Religiosity, Empathy and Driver Behaviors

Sezai Korkmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology
Department of Psychology of Religion
Kahramanmaraş / Turkey
kzsezai@gmail.com orcid.org/0000-0003-0250-6673

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 25 May / Mayıs 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 631-643

Cite as / Atıf: Korkmaz, Sezai. "Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler [*The Relationships Between Religiosity, Empathy, and Driver Behaviors*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/2 (Haziran 2020): 631-643.

<https://doi.org/10.18505/cuid.694393>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

The Relationships Between Religiosity, Empathy, and Driver Behaviors

Abstract: There are basic traffic rules as well as rules that must be followed personally and socially. Depending on the drivers, positive and negative behaviors occur in traffic. Because of negative behaviors in traffic, there are loss of life and property, as well as moral/psychological problems. It is seen that moral behavior, empathy and religious values are important in traffic. There are many studies that reveal the relationship between religiousness, traffic behaviors, and empathy. It can be predicted that there are relationships between religiosity, driver behavior and empathy. Moreover, according to studies based on correlation relations, it can be stated that those with high religiousness, inner religiosity and empathy scores are more careful and respectful in traffic. Empathic tendencies and religious values might lead to be more civilized, more respectful, and to comply with the traffic rules. The aim of the current study was to analyze the relationship between religiosity, traffic behavior, and empathy. Under the guidance of literature, the following hypotheses were tested: There is a differentiation in traffic errors and violations and positive driver behavior by gender. Positive driver behaviors and traffic errors and violations differ according to the accident rate. There is a statistically positive relationship between religiousness and empathy and positive driver behavior. There is a negative relationship between religiousness and traffic errors and violations. Religiousness predicts empathetic tendencies and positive driver behavior. Empathy mediates in the relationship between religiosity and positive driver behavior.

Research methods of the current study were documentation and relational survey method. Data collection was made by means of various social media and messengers etc. A total of 201 volunteers participated in the current study. According to gender, 104 (51.7%) of the participants were men and 97 (48.3%) were women. The age range of the sample varied between 20 and 58 and the average age is 33. 199 (99%) of the participants had a driver's license, 2 (1%) had not any driver's license. In terms of accident rates, 100 of the participants (49.8%) had an accident, 101 of them (50.2%) never had an accident. The data was analyzed using SPSS and AMOS program. Descriptive analysis, t-test, Pearson correlation test, multiple regression based on structural equation model, intermediate variable analysis, and reliability analysis tests were performed in the analyzes. The questionnaire of the study consisted of the personal information form and the consent form created by the researcher, the driver behavior scale developed by Reason et al., adapted to Turkish by Sümer et al., the positive driver behavior scale developed by Özkan and Lajunen, the empathic tendency scale developed by Dökmen and the religiousness scale developed by Ayten.

According to gender, there is a statistically significant differentiation in terms of traffic errors and violations ($t_{(199)} = 4.731$; $p < 0.05$) and positive driver behaviors ($t_{(170.9)} = -3.190$; $p < 0.05$). Based on the average of errors and violations by gender, men ($m = 2.02$) make more errors and violations than women ($m = 1.72$). In terms of positive driver behavior, women ($m = 4.05$) show more positive behavior than men ($m = 3.78$). According to the data in Table 2, there is a statistically significant difference in errors and violations, according to accident rates ($t_{(199)} = -3.382$; $p < 0.05$), while no statistically significant differences are observed in positive driver behaviors. Therefore, those who had an accident ($m = 1.99$) make more mistakes and violations than those who had no accident ($m = 1.77$). A statistically significant correlation exists between religiousness and empathic tendency ($r_{(201)} = .265$; $p < 0.01$). Religiousness and empathic tendency positively affect each other. However, there is no significant relationship between religiousness and other variables. While there is a significant and positive ($r_{(201)} = .378$; $p < 0.01$) relationship between the empathic tendency and positive driver behavior, there is a significant and negative relationship between empathic tendency and traffic errors and violations ($r_{(201)} = -.200$; $p < 0.01$). Regarding the findings of the regression analysis, religiosity predicts the empathic tendency ($\beta = .265$; $p < 0.001$). Religiosity estimates .265 of the empathic tendency. Religiousness has no effect on predicting driver behavior. The study reveals that religiousness does not have a regression relationship with positive driver behaviors ($\beta = .110$; $p > 0.001$), and errors and violations ($\beta = -.120$; $p > 0.001$).

Regarding the regression weights according to the structural equation model, in terms of relationships between variables, it is not statistically eligible to analyze the mediator.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Traffic Rules, Driver Behaviors, Empathy.

Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

Öz: Kişisel ve toplumsal olarak uyulması gereken kurallar olduğu gibi trafikte de belli kurallar bulunmaktadır. Sürücülere bağlı olarak trafikte olumlu ve olumsuz davranışlar ortaya çıkmaktadır. Trafikte olumsuz davranışlar sonucunda can ve mal kaybı yaşandığı gibi manevi/psikolojik sorunlar da ortaya çıkmaktadır. Yapılan çalışmalara bakıldığında dindarlık ile trafik davranışları ve dindarlık ile empati arasında ilişki olduğunu ortaya koyan birçok çalışma bulunmaktadır. Sürücü davranışları ile dindarlık ve empati arasında da ilişkiler olduğu öngörülebilir. Dahaası korelasyon ilişkilerine dayalı olarak yapılan çalışmalarda dindarlık, içsel dindarlık ve empati puanları yüksek olanların trafikte daha dikkatli ve saygılı olacağını ön kabul olarak ifade edebiliriz. Kişilerin, trafikte daha medeni, daha saygılı olmalarının ve trafik kurallarına daha fazla uymaları empatiye ve dini/ahlaki değerlere dayanmaktadır. Bu çalışmada dindarlık ile trafik davranışları ve empati arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Literatüre dayalı olarak şu hipotezler oluşturulmuştur: Cinsiyete göre olumlu sürücü davranışlarında ve trafikte hata ve ihlallerde farklılaşma vardır. Kaza yapma oranına göre olumlu sürücü davranışları ve trafikte hata ve ihlaller farklılaşmaktadır. Dindarlık, empatik eğilim ve olumlu sürücü davranışları arasında pozitif yönde ilişki vardır. Dindarlık ile trafikte hata ve ihlaller arasında negatif yönde ilişki vardır. Dindarlık, empatik eğilim ve olumlu sürücü davranışlarını yordamaktadır. Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasındaki ilişkide empati aracı değişken görevi görmektedir.

Araştırmada metot olarak dokümantasyon yöntemi ve ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Anket verileri, Kahramanmaraş ili esas olmak üzere internet (Google dokümanlar) aracılığıyla toplanmıştır. Farklı sosyal medya ve iletişim araçlarına başvurulmuştur. Araştırmaya gönüllülük esasına dayalı olarak toplamda 201 kişi katılmıştır. Katılımcıların cinsiyete göre 104'ü (%51,7) erkek, 97'si (%48,3) kadındır. Örneklemin yaş aralığı 20 ile 58 arasında değişmekte ve yaş ortalaması ise 33'tür. Ankete katılan sürücülerin 199'unun (%99) ehliyeti varken, 2 kişinin (%1) yoktur. Kaza oranlarına bakıldığında katılımcıların 100'ü (%49,8) kaza yapmış, 101'i ise (%50,2) hiç kaza yapmamıştır. Veriler, SPSS paket programı ve AMOS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Analizlerde betimsel analiz, t-test, Pearson Korelasyon testi, yapısal eşitlik modeline dayalı çoklu regresyon, aracı değişken analizi ve güvenilirlik analiz testleri yapılmıştır. Çalışmada araştırmacı tarafından oluşturulan onam formu dahil edilen kişisel bilgi formu, Reason ve diğerleri tarafından geliştirilip, Sümer ve diğerleri tarafından Türkçe'ye uyarlanan sürücü davranışları ölçeği, Özkan ve Lajunen tarafından geliştirilen olumlu sürücü davranış ölçeği, Dökmen tarafından geliştirilen empatik eğilim ölçeği ve Ayten tarafından geliştirilen dindarlık ölçeği kullanılmıştır.

Cinsiyete göre sürücü davranışlarının alt boyutu olan hata ve ihlaller ($t_{(199)}=4,731$; $p<0,05$) ve olumlu sürücü davranışları ($t_{(170,9)}=-3,190$; $p<0,05$) boyutlarında istatistiki olarak anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür. Cinsiyete göre hata ve ihlallerin ortalaması esas alındığında trafikte erkeklerin ($m=2,02$), kadınlardan ($m=1,72$) daha fazla kural hatası ve ihlali yaptığını söylemek mümkündür. Olumlu sürücü davranışları açısından ise trafikte kadınların ($m=4,05$), erkeklerden ($m=3,78$) daha fazla olumlu davranış sergilediğini ifade edebiliriz. Kaza yapıp yapmama veya kazaya karışıp karışmamaya göre kişilerin hata ve ihlaller ve olumlu sürücülük sergileme konusunda farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Tablo 2'deki verilere göre kaza oranlarına göre hata ve ihlallerde istatistiki olarak anlamlı farklılaşma ($t_{(199)}=-3,382$; $p<0,05$) olurken, olumlu sürücü davranışlarında istatistiki olarak anlamlı derecede farklılaşma gözlenmemiştir. Bu nedenle kaza yapanların ($m=1,99$), kaza yapmayanlardan ($m=1,77$) daha fazla hata ve ihlaller yaptığını ifade edebiliriz.

634 | Sezai Korkmaz. Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

Dindarlıkla empatik eğilim arasında ($r_{(201)}=,265$; $p<0,01$) istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi bulunmuştur. Dindarlık ile empatik eğilim birbirini pozitif yönde etkilemiştir. Fakat dindarlık ile diğer değişkenler arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur. Empatik eğilim değişkeni ile olumlu sürücü davranışı arasında anlamlı ve pozitif yönde ($r_{(201)}=,378$; $p<0,01$) ilişki olduğu saptanırken, hata ve ihlaller alt boyutu ile anlamlı ve negatif yönde ($r_{(201)}=,200$; $p<0,01$) ilişki olduğu tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında dindarlık empatik eğilimi ($\beta=,265$; $p<0,001$) yordamıştır. Dindarlık empatik eğilimin ,265'ini açıklamaktadır. Dindarlığın çalışmanın bir diğer değişkeni olan sürücü davranışlarını yordama etkisi yoktur. Bu çalışmada dindarlığın olumlu sürücü davranışları ($\beta=,110$; $p>0,001$) ve sürücü davranışlarının alt boyutu olan hata ve ihlaller boyutuyla ($\beta=-,120$; $p>0,001$) regresyon ilişkisi olmadığı saptanmıştır. Yapısal eşitlik modeline göre regresyon ağırlıklarına bakıldığında, aracı değişken analizine gerek kalmamıştır. Aracı değişken analizinde a, b ve c olmak üzere üç yol (path) olduğu varsayıldığında; a=dindarlık, b=empatik eğilim ve c=olumlu sürücü davranışlarıdır. A değişkeni; etki eden, b değişkeni; aracı değişken ve c değişkeni ise etkilenen değişkendir. Aracılık etkisi analizinde ilk şart a değişkeni ile c değişkeni arasında direkt regresyon ilişkisi olmasıdır. Çalışmanın bulgularına bakıldığında dindarlık değişkeni ile olumlu sürücü davranışı arasında direkt veya dolaylı olarak regresyon ilişkisi bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Trafik Kuralları, Sürücü Davranışları, Empati.

Giriş

Ülkemizde trafikte araç kullananların sayısı 28.181.930 kişidir. Sürücülerin 21.097.117'sini erkekler, 7.084.713'ünü kadınlar oluşturmaktadır.¹ Yasal yaş sınırına gelmiş hemen herkes araç kullanmak için ehliyet almakta ve trafikte belli davranış biçimlerini ortaya koymaktadır. Trafik kuralları evrensel olmasına karşın, sürücü davranışları her ülkenin kültürel ve toplumsal yapısına bağlı olarak değişiklik göstermektedir.² Günümüzde trafik problemleri, aşırı nüfus artışı, çarpık kentleşme, teknolojik gelişmelerin³ uygun kullanılmaması, trafik kurallarına dair yeterli eğitimin verilememesi ve bilinçli sürücülük yapılmaması gibi nedenlerden dolayı her geçen gün artmaktadır. Trafikte belirleyici rolün büyük kısmının sürücülerde olduğu ifade edilmektedir. Ülkemizde trafik kazalarının %95'i sürücü hatalarından kaynaklanmaktadır. Sürücü hataları, aşırı hız yapma, uykusuz, alkollü ve yorgun araç kullanma, öfke ve sabırsızlık, trafik kurallarını ihlal etme,⁴ yaya ve diğer sürücülere saygısızca davranma, saldırgan araç kullanma gibi nedenlere dayanmaktadır.

Ülkemizde trafik kurallarına bağlı olarak sorunlar yaşanmaktadır. Bu problemler can ve mal kaybına⁵ neden olduğu gibi bireyin psikolojik ve sosyal hayatına engeller de teşkil etmektedir. Engellenme-saldırganlık teorisine⁶ göre bireylerin engellenmesi trafikte öfkeli ve saldırganca⁷ davranışlar sergilenmesine neden olmaktadır. Sürücü davranışları konusunda yapılan bir araştırmada, düşüncesiz hareket eden (dürtüsel davranış), atılgan veya gözü pek davranan ve empati puanları düşük olanların trafikte hatalı davranışlara daha çok yöneldiği

¹ Trafik Hizmetleri Başkanlığı (THB), "İstatistikler" (Erişim 22 Ocak 2020).

² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2018), 202.

³ Hasan Arslan, "Trafikte Dini Tutum ve Davranışın Rolü", *Din ve Trafik (Trafikte Sosyal ve Psikolojik Davranışlar, Hoşgörü, Eğitim, Ahlak, Kültür, Denetim ve İstatistikler)*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 39-57.

⁴ Saffet Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'an-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2010), 13-38.

⁵ İslim Sungur vd., "Türkiye'deki Trafik Kazalarının Analizi", *Ankara Medical Journal* 14/3 (2014), 115-116.

⁶ Leonard Berkowitz, "Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation", *Psychological Bulletin* 106/1 (1989), 59-73.

⁷ David Shinar, "Aggressive Driving: The Contribution of The Drivers And The Situation", *Transportation Research Part F: Traffic Psychology And Behaviour* 1/2 (1998), 137-138.

tespit edilmiştir.⁸ Ayrıca trafikte riskli davranma ile dindarlık arasında negatif yönde ilişkiler olduğu ortaya koyulmuştur.⁹ Buradan hareketle sürücü davranışları ile dindarlık ve empati arasında ilişki olduğu öngörülebilir. Dahası korelasyon ilişkilerine dayalı olarak yapılan çalışmalara göre dindarlık, içsel dindarlık¹⁰ ve empati puanları yüksek olanların trafikte daha dikkatli ve saygılı olacağını ön kabul olarak ifade edebiliriz. Kişilerin, trafikte daha medeni, daha saygılı olmalarının¹¹ ve trafik kurallarına daha fazla uymalarının bir yolunun empatik eğilime¹² ve dindarlık değerlerine sahip olmalarından geçtiğini ifade etmek mümkündür.

Dindarlık, kişinin içsel ve dışsal faktörlerin¹³ etkisiyle kendinden daha yüce bir yaratıcıya yönelmesi durumudur.¹⁴ Bu yönelim durumu bireyi psikolojik ve toplumsal olarak olumlu veya olumsuz farklı davranışlara sevk etmektedir.¹⁵ Dindarlık, ötekinin duygularını hissetme ve prososyal davranışları öncelemektedir.¹⁶ Bu bağlamda dindarlık, empati davranışını teşvik etmekte ve desteklemektedir. Yapılan birçok çalışmada dindarlık ile empatik eğilim arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır.¹⁷ Empati, bireyin kendisi dışındaki kişilerin iç dünyasında yaşadığı duygu ve düşüncelerini hissetme ve anlayabilme becerisidir.¹⁸ Empati ile din, diğerini düşünme ve diğerkâmlık konusunda benzer değerleri vurgulamaktadır. Sürücü davranışları ise kişinin trafik içinde sergilemiş olduğu¹⁹ olumlu ve olumsuz tüm edimlere denmektedir. Sürücü davranışlarının sosyal yönü²⁰ olduğu kadar psikolojik yönü de bulunmaktadır. Bu bakımdan sürücü davranışları toplumsal ve psikolojik olarak empatik eğilim ve dindarlıkla da ilişkili olabilmektedir.²¹ Din, bireysel ve toplumsal alanı²² düzenlemektedir. Ayrıca din, empati ve diğerkâmlık gibi prososyal davranış içeriklerini her

⁸ Cynthia Owsley vd., "Impact Of Impulsiveness, Venturesomeness, And Empathy On Driving By Older Adults", *Journal Of Safety Research* 34/4 (2003), 353-359.

⁹ Amir Reza Nabipour vd., "The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour of Adolescents In Iran", *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 29 (2015), 113-120.

¹⁰ Nabipour vd., "The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour of Adolescents In Iran", 118.

¹¹ Köse, "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'an-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım)".

¹² Üstün Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama İle Geliştirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1 (1988), 001-034.

¹³ Gordon W. Allport - J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation And Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

¹⁴ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).

¹⁵ Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010).

¹⁶ Ali Ayten, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

¹⁷ Yukimi Mizuno vd., "Religiosity and Psychological Resilience in Patients With Schizophrenia and Bipolar Disorder: An International Cross-Sectional Study", *Acta Psychiatrica Scandinavica* 137/4 (2018), 316-327; James E. McDonald vd., "Effects of Religiosity, Forgiveness, and Spousal Empathy on Marital Adjustment", *Marriage & Family Review* 54/4 (2018), 393-416; Luana Araújo dos Reis - Tânia Maria de Oliva Menezes, "Religiosity And Spirituality As Resilience Strategies Among Long-Living Older Adults In Their Daily Lives", *Revista Brasileira de Enfermagem* 70/4 (2017), 761-766; Veysel Uysal, "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık", *DEUIFD* 1/1 (2016), 7-40.

¹⁸ Heinz Kohut, *The Analysis of The Self: A Systematic Approach To The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).

¹⁹ Türker Özkan - Timo Lajunen, "A New Addition To DBQ: Positive Driver Behaviours Scale", *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 8/4-5 (2005), 355-368.

²⁰ James S. Baxter vd., "Social Facilitation and Driver Behaviour", *British Journal of Psychology* 81/3 (1990), 351-360.

²¹ Nabipour vd., "The Relationship Between Religion and The On-Road Behaviour of Adolescents In Iran"; Owsley vd., "Impact Of Impulsiveness, Venturesomeness, and Empathy on Driving By Older Adults", 118.

²² Hökeleki, *Din Psikolojisine Giriş*.

636 | Sezai Korkmaz, Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

zaman desteklemektedir. Bu açıdan trafikte bireylerin sürücü davranışları, dindarlık ve empatik eğilimleri arasında ilişkiler olabileceği öngörülebilir.

Literatürde yapılan çalışmalara bakıldığında dindarlık ile empati veya empatik eğilim arasında ilişki olduğunu saptayan birçok çalışma bulunmaktadır. Ayrıca çalışmanın bir diğer değişkeni olan sürücü davranışları (trafik kurallarına uyma) ile dindarlık ve empati arasında ilişki olduğunu tespit eden araştırma bulguları da ortaya konulmuştur.²³ Dahası dindarlık ile sürücü davranışları arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Aynı şekilde çalışmanın değişkenlerini içerecek şekilde dindarlık ile empati ve sürücü davranışları ile empati arasında ilişki olduğunu ortaya koyan araştırmalar da yürütülmüştür. Fakat bu araştırmanın üç temel değişkeni olan dindarlık, empatik eğilim ve sürücü davranışları arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yukarıda bahsedilen değişkenler arasındaki ilişkiye dayanarak bu çalışmada dindarlık, empatik eğilim ve sürücü davranışları arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Bu çalışmanın temel amacı empati, sürücü davranışları ve dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Bu bağlamda değişkenler arası ilişkiler ve literatür esas alınarak hipotezler oluşturulmuş ve test edilmiştir.

1. Hipotezler

(H₁) Katılımcıların olumlu sürücü davranışları ölçek puanları ve sürücü davranışları ölçeğinin hata ve ihlaller boyutundan aldıkları puanlar cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır.

(H₂) Kaza yapma oranına göre olumlu sürücü davranışları farklılaşmaktadır.

(H₃) Kaza yapma oranına göre sürücü davranışları ölçeğinin alt boyutu olan hata ve ihlallerde farklılaşma vardır.

(H₄) Dindarlık ile empatik eğilim arasında pozitif yönde ilişki vardır.

(H₅) Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasında pozitif yönde ilişki vardır.

(H₆) Empatik eğilimle olumlu sürücü davranışları arasında pozitif yönde ilişki vardır.

(H₇) Dindarlık ile sürücü davranışları ölçeğinin alt boyutu olan hata ve ihlaller arasında negatif yönde ilişki vardır.

(H₈) Dindarlık, empatik eğilim ve olumlu sürücü davranışlarını yordamaktadır.

(H₉) Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasındaki ilişkide empati aracı değişken görevi görmektedir.

2. Metot

Bu çalışmada dokümantasyon ve tarama modeli kullanılmıştır. Nicel olarak yapılan çalışmada birden fazla değişken bulunduğu için dolayı tarama modellerinden, ilişkisel tarama modeli temel alınmıştır. Verileri toplamak amacıyla anket yöntemine başvurulmuştur. Katılımcıların belirlenmesinde tesadüfî örnekleme yöntemine yer verilmiştir.

2.1. Örneklem, Veri Toplama ve Analizi

Anket verileri, Kahramanmaraş ili esas olmak üzere internet ve Google Dokümanlar aracılığıyla toplanmıştır. Farklı sosyal medya ve iletişim araçlarına başvurulmuştur. Araştırmaya gönüllülük esasına dayalı olarak toplamda 201 kişi katılmıştır. Çalışma esnasında onam formu da kullanılmıştır. Onam formuna göre katılımcıların bilgilendirilmesi (aydınlatma) ve katılımcıların rızaya (onam) dayalı olarak örnekleme girmiş olması gerekmektedir. Bu çalışmanın anket verileri toplanırken onam formuna dayalı olarak katılımcılara gerekli bilgilendirme yapılmış ve katılımcılar rıza ve gönüllülük göstererek çalışmanın örnekleme dâhil olmuşlardır. Bu esaslar göz önünde bulundurularak anket uygulaması 01 Aralık 2019 ile 30

²³ Owsley vd., "Impact of Impulsiveness, Venturesomeness, and Empathy on Driving By Older Adults"; Ayten, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*;

Aralık 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların cinsiyete göre 104'ü (%51,7) erkek, 97'si (%48,3) kadındır. Örneklemin yaş aralığı 20 ile 58 arasında değişmekte ve yaş ortalaması ise 33'tür. Ankete katılan sürücülerin 199'unun (%99) ehliyeti varken, 2 kişinin (%1) yoktur. Kaza oranlarına bakıldığında katılımcıların 100'ü (%49,8) kaza yapmış, 101'i ise (%50,2) hiç kaza yapmamıştır.

Veriler, SPSS paket programı ve AMOS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Analizlerde betimsel analiz, t-test, Pearson Korelasyon testi, yapısal eşitlik modeline dayalı çoklu regresyon, aracı değişken analizi ve güvenirlilik analiz testleri yapılmıştır.

2.2. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ve dört ayrı ölçek kullanılmıştır.

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu: Çalışmada katılımcılara cinsiyet, yaş, sürücü belgesi sahip olup olmama ve kaza yapıp yapmamaları gibi sorular sorulmuştur. Bu soruların amacı katılımcıların genel profilini tespit etmek ve ilgili hipotezleri test edebilmektedir.

2.2.2. Sürücü Davranış Ölçeği (SDÖ): Bu ölçek Reason ve diğerleri (1990)²⁴ tarafından geliştirilmiştir. Türkçe'ye Sümer, Lajunen ve Özkan (2002)²⁵ tarafından uyarlanmıştır. Ölçek 28 maddeden oluşmaktadır. Katılımcılar, ölçek maddelerinde altılı Likert tipinde sorulara cevap vermektedir (0=Hiçbir zaman; 5=Her zaman). Sürücü Davranış Ölçeğinin orijinali sıradan ihlaller, saldırgan ihlaller, hatalar ve kusurlar (lapses) olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin Türkçe uyarlaması için üç alt boyut önerilmiştir.²⁶ Bu çalışmada ise ihlaller ve hatalar alt boyutu birleştirilerek tek boyut olarak ele alınmıştır. Bu ölçeğin Cronbach's Alpha değeri ,707 olarak tespit edilmiştir.

2.2.3. Olumlu Sürücü Davranış Ölçeği (OSDÖ): Bu ölçek Özkan ve Lajunen (2005)²⁷ tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 14 maddeden oluşmaktadır. Ölçek, sürücülerin trafikte olumlu (pozitif) davranışlarını ölçmeye yönelik düzenlenmiştir. Örnekleme giren katılımcılar ölçek maddelerinde altılı Likert tipinde sorulara yanıt vermektedir (0=Hiçbir zaman; 5=Her zaman). Ölçek tek boyutlu olarak ele alınmaktadır. Ölçekte yüksek puan alan sürücüler, daha olumlu sürücü davranışı sergilemektedir. Olumlu Sürücü Davranış Ölçeğinin bu çalışmadaki Cronbach's Alpha değeri ,874'tür.

2.2.4. Empatik Eğilim Ölçeği: Bu ölçek Dökmen (1988)²⁸ tarafından geliştirilmiştir. Ölçek beşli Likert tipinde (Tamamen Aykırı, Oldukça Aykırı, Kararsızım, Oldukça Uygun, Tamamen Uygun) oluşturulmuştur. Katılımcıların toplam aldığı puan, empatik eğilim puanını göstermektedir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach's Alpha değeri ,776 olarak saptanmıştır.

2.2.5. Dindarlık Ölçeği: 11 maddeden oluşan ölçek, Ayten (2012)²⁹ tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, dinin etki (davranış) boyutu ve dini bilgi-ibadet boyutlarından oluşmaktadır. Ölçek, üçlü Likert tipine göre düzenlenmiştir. Dindarlık ölçeğinden, kadınların dindarlık puanını düşürdüğü için Cuma Namazı ve Bayram Namazına gitme maddeleri çıkartılmıştır. Bu çalışmada dindarlık ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ,908 olarak tespit edilmiştir.

3. Bulgu ve Yorumlar

²⁴ James Reason vd., "Errors and Violations on The Roads: A Real Distinction?", *Ergonomics* 33/10-11 (1990), 1315-1332.

²⁵ Nebi Sümer vd., "Sürücü Davranışlarının Kaza Riskindeki Rolü: İhlaller ve Hatalar", *Ankara: Uluslararası Trafik ve Yol Güvenliği Kongresi*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2002), 1-10.

²⁶ Sümer vd., "Sürücü Davranışlarının Kaza Riskindeki Rolü: İhlaller ve Hatalar".

²⁷ Özkan - Lajunen, "A New Addition To DBQ: Positive Driver Behaviours Scale".

²⁸ Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama İle Geliştirilmesi".

²⁹ Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 12/2 (2012), 101-119.

638 | Sezai Korkmaz, Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

Bu çalışmada dindarlık, empati ve sürücü davranışları arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Literatüre bağlı olarak hipotezler oluşturulmuş ve test edilmiştir. Bu bağlamda bazı kişisel bilgilere göre farklılaşma olup olmadığı ve dindarlık, empatik eğilim ve sürücü davranışları değişkenleri arasındaki korelasyon ilişkileri incelenmiştir. Ayrıca dindarlık değişkeninin empatik eğilim ve sürücü davranışlarını yordayıp yordamadığı ve empatik eğilimin, dindarlıkla sürücü davranışları arasındaki ilişkide aracı değişken görevi görüp görmediği analiz edilmiştir.

3.1. Cinsiyet ve Kaza Oranlarına Göre Farklılaşma

Aşağıdaki tablo 1 ve tablo 2’de cinsiyet ve kaza oranlarına göre farklılaşma olup olmadığına dair bağımsız değişkenler t-test sonucu verilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Hata/İhlaller ve Olumlu Sürücü Davranışları (OSD)

	Cinsiyet	N	M	Std. S.	df	t	p
Hata ve İhlaller	Erkek	104	2,02	,50	199	4,731	,000
	Kadın	97	1,72	,39			
OSD	Erkek	104	3,78	,74	170,9	-3,190	,002
	Kadın	97	4,05	,44			

Tablo 1’e bakıldığında cinsiyete göre sürücü davranışlarının alt boyutu olan hata ve ihlaller ($t_{(199)}=4,731$; $p<0,05$) ve olumlu sürücü davranışları ($t_{(170,9)}=-3,190$; $p<0,05$) boyutlarında istatistik olarak anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür. Cinsiyete göre hata ve ihlaller ortalaması esas alındığında, trafikte erkeklerin ($m=2,02$), kadınlardan ($m=1,72$) daha fazla kural hatası ve ihlali yaptığını söylemek mümkündür. Olumlu sürücü davranışları açısından ise trafikte kadınların ($m=4,05$), erkeklerden ($m=3,78$) daha fazla olumlu davranış sergilediğini ifade edebiliriz. Tüm bu verilere bağlı olarak (H_1) cinsiyete göre olumlu sürücü davranışları ve sürücü davranışları ölçeğinin alt boyutu olan hata ve ihlallerde farklılaşma vardır hipotezi doğrulanmıştır.

Yapılan bir çalışmada da cinsiyete göre farklılaşma durumunda, bu araştırmanın verilerini destekleyen sonuçlar ortaya çıkmıştır. İran’da yapılan çalışmada, trafikte erkeklerin kadınlardan daha fazla riskli davranış yaptığı saptanmıştır.³⁰ Aynı çalışmanın diğer bir bulgusunda ise kaza yapan kişilerin kaza yapmayanlardan trafikte daha fazla tehlikeli ve riskli davranış sergilediği tespit edilmiştir.³¹ Sürücü davranışları ölçeğine göre yapılan bir meta-analiz çalışmasında, erkeklerin kadınlardan daha az hata yaptıkları saptanmıştır. Buna rağmen trafikte erkeklerin kadınlardan daha fazla ihlal yaptıkları bulgulanmıştır.³² Bu meta-analiz çalışmasında erkeklerin kadınlara göre hata oranı düşük olsa da kuralları daha fazla yok saydıkları söylenebilir. Bu çalışmanın t-test sonuçları, meta-analiz çalışmasının bulgularıyla cinsiyete göre ihlaller konusunda paralellik göstermiştir. Aşağıdaki Tablo 2’de ise kaza yapıp yapmamaya göre hata ve ihlaller ile olumlu sürücü davranışlarına dair t-test bulguları sunulmuştur.

Tablo 2: Kaza Oranlarına Göre Hata/İhlaller ve Olumlu Sürücü Davranışları (OSD)

	Cinsiyet	N	M	Std. S.	df	t	p
Hata ve İhlaller	K. Yapan	100	1,99	,48	199	3,382	,001
	K. Yapmayan	101	1,77	,44			
OSD	K. Yapan	100	3,94	,56	199	,694	,489
	K. Yapmayan	101	3,88	,69			

³⁰ Nabipour vd., “The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour Of Adolescents In Iran”, 116.

³¹ Nabipour vd., “The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour Of Adolescents In Iran”, 118.

³² Joost de Winter - Dimitra Dodou, “The Driver Behaviour Questionnaire As A Predictor Of Accidents: A Meta-Analysis”, *Journal of Safety Research* 41/6 (2010), 463-470.

Tablo 2’de görüldüğü üzere örneklem grubuna giren kişilerin yarısı daha önce kaza yapmış veya kazaya karışmıştır. Burada kaza yapıp yapmama veya kazaya karışıp karışmama göre kişilerin hata ve ihlaller konusunda ve olumlu sürücülük sergileme konusunda farklılaşmış farklılaşmadığı incelenmiştir. Tablo 2’deki verilere göre kaza oranlarına göre hata ve ihlallerde istatistiki olarak anlamlı farklılaşma ($t_{(199)}=-3,382$; $p<0,05$) olurken, olumlu sürücü davranışlarında istatistiki olarak anlamlı derecede farklılaşma gözlenmemiştir. Bu nedenle kaza yapanların ($m=1,99$), kaza yapmayanlardan ($m=1,77$) daha fazla hata ve ihlaller yaptığını ifade edebiliriz. Elde edilen veriler ışığında çalışmanın (H_3) *Kaza yapma oranına göre sürücü davranışları ölçeğinin alt boyutu olan hata ve ihlallerde farklılaşma vardır* hipotezi doğrulanmıştır. Fakat diğer fark testi analizi yapılan (H_2) *Kaza yapma oranına göre olumlu sürücü davranışları farklılaşmaktadır* hipotezi doğrulanmamıştır.

Bu çalışmanın kaza oranlarına göre sürücülerin hata ve ihlalleri, yapılan bir meta-analiz çalışmasının bulgularıyla örtüşmüştür. Meta-analiz çalışmasında, sürücülerin kaza yaptıklarını bildirmesiyle hata ve ihlaller konusunda istatistiki anlamda ilişki olduğu ifade edilmiştir. Buna göre bu çalışmada daha önce kaza yapmayla hata ve ihlaller arasında pozitif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır. Aynı şekilde bulgulara göre kayıtlı kaza oranıyla hata ve ihlaller arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu tespit edilmiştir.³³ Yapılan başka bir çalışmada ise hata ve ihlallerin, kaza oranlarının ne kadarını açıkladığına dair regresyon ilişkisi incelenmiştir. Hata ve ihlallerin, kaza oranlarını yordama ilişkisinin var olduğu saptanmıştır. Trafikte ihlal içeren davranışlar sergileme eğiliminin, kazaya karışma veya kaza yapmanın anlamlı ve pozitif yordayıcısı olduğu görülmüştür.³⁴

3.2. Korelasyon, Regresyon ve Aracı Değişken İlişkileri

Bu çalışmada Tablo 3’te değişkenler arası korelasyon ilişkisine yer verilmiştir. Tablo 4’te ise dindarlığın empatik eğilim ve sürücü davranışlarını yordama ilişkisi analiz edilmiştir. Tablo 4’e bağlı olarak aracı değişken analizine dair veriler de yorumlanmıştır.

Tablo 3: Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4	5	6
1. Dindarlık	1					
2. OSD	,110	1				
3. Hata/İhlaller	-,120	,025	1			
4. Empatik Egi.	,265**	,378**	-,200**	1		
5. Kaza Oran.	-,102	-,049	-,233**	,026	1	
6. Cinsiyet	-,060	,217**	-,318**	,342**	,184**	1

**Korelasyon 0,01 (2-tailed) değerinde anlamlıdır.

Tablo 3’e bakıldığında dindarlıkla empatik eğilim arasında ($r_{(201)}=,265$; $p<0,01$) istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olduğu bulgulanmıştır. Bu nedenle dindarlık ile empatik eğilim birbirini pozitif yönde etkilemiştir. Fakat dindarlık ile diğer değişkenler arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur. Empatik eğilim değişkeni ile olumlu sürücü davranışı arasında anlamlı ve pozitif yönde ($r_{(201)}=,378$; $p<0,01$) ilişki olduğu saptanırken, hata ve ihlaller alt boyutu ile anlamlı ve negatif yönde ($r_{(201)}=-,200$; $p<0,01$) ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu verilere bağlı olarak empatik eğilim puanları yüksek olan bireylerin, olumlu sürücü davranışı puanlarının da yüksek olduğunu, hata ve ihlaller puanlarının daha düşük olduğunu

³³ De Winter - Dodou, "The Driver Behaviour Questionnaire As A Predictor Of Accidents: A Meta-Analysis", 465.

³⁴ Dianne Parker vd., "Driving Errors, Driving Violations And Accident Involvement", *Ergonomics* 38/5 (1995), 1036-1048.

640 | Sezai Korkmaz, Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler

ifade etmek mümkündür. Tablo 3'deki analiz sonuçlarına göre çalışmanın (H_4) Dindarlık ile empatik eğilim arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır ve (H_6) Empatik eğilimle olumlu sürücü davranışları arasında pozitif yönde ilişkisi vardır hipotezleri doğrulanmıştır. Fakat çalışmanın (H_7) Dindarlık ile sürücü davranışları ölçeğinin alt boyutu olan hata ve ihlaller arasında negatif yönde ilişkisi vardır ve (H_5) Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasında pozitif yönde ilişkisi vardır hipotezleri desteklenmemiştir.

Yapılan bir çalışmada dindarlık ile sürücü davranışları ve sürücü davranışlarının alt boyutları arasındaki korelasyon ilişkisi ele alınmıştır. Dindarlık ile ihlaller arasında istatistiki olarak anlamlı ve negatif yönde ilişki olduğu ($r=-0,22$) tespit edilmiştir. Dindarlık ile saldırgan ihlaller arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı ortaya koyulmuştur. Aynı şekilde dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasında da istatistiki olarak anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı ortaya koyulmuştur.³⁵ Başka bir çalışmada ise dindarlık ile trafikte riskli davranışlar ve güvenli davranışlar arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Çalışmada, dindarlık ile trafikte güvenli (planlanmış koruyucu davranış) davranışlar arasında ilişki olduğu saptanmıştır. Yine aynı çalışmada dindarlık ile trafikte riskli davranışlar arasında anlamlı ve negatif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır.³⁶

Empati ile sürücü davranışını inceleyen çalışmalara bakıldığında empati ile sürücü davranışları arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu görülmüştür. Bir çalışmada, dindarlık ile hata ve ihlaller arasında istatistiki olarak negatif yönde olmak üzere anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Empati ile dindarlık arasındaki ilişkilere bakıldığında birçok çalışmada, bu çalışmada olduğu gibi dindarlık ile empati arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişki tespit edilmiştir.³⁸ Genel itibarıyla dindarlık ile empati arasında karşılıklı ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.³⁹ Görüldüğü üzere bu çalışmanın bulgularını destekleyen araştırmalar olduğu gibi doğrulamayan araştırmalar da bulunmaktadır. Aşağıdaki Tablo 4'te ise dindarlığın, çalışmanın diğer değişkenlerini yordama ilişkisi sunulmuştur.

Tablo 4: Regresyon Ağırlıkları

	Std. C. (β)	Std. Er.	t	p
Dindarlık---> olumlu sürücü davranışları	,110	,089	1,564	,118
Dindarlık ---> hata ve ihlaller	-,120	,067	-1,705	,088
Dindarlık ---> empatik eğilim	,265	,061	3,888	***

*** p < 0.001 (2-tailed).

Tablo 4'teki regresyon analizi bulgularına bakıldığında dindarlık, empatik eğilimi ($\beta=,265$; $p<0,001$) yordamıştır. Dindarlık, empatik eğilimin ,265'ini açıklamaktadır. Dindarlığın sürücü davranışlarının yordama etkisi yoktur. Bu çalışmada dindarlığın olumlu sürücü

³⁵ Zümrüt Yıldırım, *Religiousness, Conservatism, And Their Relationship With Traffic Behaviour* (Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School Of Social Sciences, Master Thesis, 2007), 31.

³⁶ Nabipour vd., "The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour Of Adolescents In Iran", 116.

³⁷ Trond Nordfjærn - Özlem Şimşekoğlu, "Empathy, Conformity, And Cultural Factors Related To Aberrant Driving Behaviour In A Sample Of Urban Turkish Drivers", *Safety Science* 68 (2014), 55-64.

³⁸ Ayten, *Empati Ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma Ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*; Adem Şahin, "Ergenlerde Dindarlık ve Empati", *Marife* 1/1 (2008), 157-158; Zeynep Özcan, "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2772-2773.

³⁹ Veysel Uysal, "Gençlerde Empati, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Psikoloji Özel Sayısı (2016), 7-40.

davranışları ($\beta=-,110$; $p>0,001$) ve sürücü davranışlarının alt boyutu olan hata ve ihlaller boyutuyla ($\beta=-,120$; $p>0,001$) regresyon ilişkisi olmadığı saptanmıştır. Bu verilere göre çalışmanın (H_0) *Dindarlık, empatik eğilim ve olumlu sürücü davranışlarını yordamaktadır* hipotezi doğrulanmamıştır.

Çalışmanın bir diğer hipotezi ise (H_0) *Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasındaki ilişkide empati aracı değişken görevi görmektedir* varsayımdır. Tablo 4'te yapısal eşitlik modeline göre regresyon ağırlıklarına bakıldığında, aracı değişken analizine gerek kalmamıştır. Aracı değişken analizinde a, b ve c olmak üzere üç yol (path) olduğu varsayıldığında; a=dindarlık, b=empatik eğilim ve c=olumlu sürücü davranışlarıdır. A değişkeni; etki eden, b değişkeni; aracı değişken ve c değişkeni ise etkilenen değişkendir. Aracılık etkisi analizinde ilk şart a değişkeni ile c değişkeni arasında direkt regresyon ilişkisi olmasıdır. Tablo 4'e bakıldığında, dindarlık değişkeni ile olumlu sürücü davranışı arasında direkt veya dolaylı olarak regresyon ilişkisi bulunmamaktadır. Bu nedenle tablo 4'e göre (H_0) *Dindarlık ile olumlu sürücü davranışları arasındaki ilişkide empati aracı değişken görevi görmektedir* hipotezi desteklenmemiştir.

Dindarlık, sürücü davranışları ve olumlu sürücü davranışları üzerine yapılan çalışmalarda dindarlığın hata ve ihlaller ile olumlu sürücü davranışlarını yordaması istatistiki olarak ya anlamlı çıkmamış ya da çok zayıf regresyon ilişkileri olduğu tespit edilmiştir. Yapılan bir çalışmada içsel dindarlık, sıradan ihlallerin negatif yönde zayıf bir yordayıcısı olarak bulgulanmıştır. Yine aynı çalışmanın bulgularına göre dışsal dindarlık, saldırgan ihlallerin negatif yönde zayıf bir yordayıcısıdır.⁴⁰ İçsel dindarlıkla saldırgan ihlaller ve olumlu sürücü davranışları arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca dışsal dindarlıkla sıradan ihlaller ve olumlu sürücü davranışları arasında herhangi anlamlı regresyon ilişkisi olmadığı ortaya koyulmuştur.⁴¹ Yapılan bir başka çalışmada ise dindarlık, riskli trafik davranışlarının negatif yordayıcısı olarak saptanmıştır.⁴² Dindarlık, empati ve sürücü davranışları arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalarda aracı değişken analizi yapılmadığı görülmüştür. Dindarlık ile sürücü davranışlarını ele alan çalışmaların aracı değişken analizi yapmalarının nedeni, değişkenler arasında anlamlı regresyon ilişkisi olmamasından kaynaklanıyor olabilir.

Sonuç

Bu çalışmada dindarlık, empati ve sürücü davranışları arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Sürücü davranışlarının alt boyutu olarak değerlendirilen hata ve ihlaller ve olumlu sürücü davranışlarına göre analizler yapılmıştır. Bazı kişisel bilgilere göre t-test analizi de yapılmıştır. Çalışmanın hipotez testlerine göre erkekler kadınlardan daha fazla hata ve ihlal yapmaktadır. Olumlu sürücü davranışları açısından kadınlar erkeklerden daha fazla olumlu davranış sergilemektedir. Diğer bir t-test bulgusuna göre kaza yapanlar, kaza yapmayanlardan daha fazla hata ve ihlal yapmaktadır. Kaza yapma veya yapmamaya göre olumlu sürücü davranışlarında herhangi anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Korelasyon ilişkilerine bakıldığında, dindarlık ile hata ve ihlaller ve olumlu sürücü davranışı arasında anlamlı bir ilişki olmadığı saptanmıştır. Empatik eğilimle dindarlık ve olumlu sürücü davranışları arasında pozitif ve anlamlı düzeyde, hata ve ihlaller arasında ise anlamlı düzeyde ve negatif yönde ilişkiler olduğu görülmüştür. Regresyon ilişkilerine göre ise dindarlık empatik eğilimin pozitif ve anlamlı yordayıcısıyken, hata ve ihlaller ile olumlu sürücü davranışlarının anlamlı bir yordayıcısı değildir. Son olarak, aracı değişkenlik analizi yapmak için gerekli ön koşulların sağlanmadığı ortaya çıkmıştır.

⁴⁰ Yıldırım, *Religiousness, Conservatism, And Their Relationship With Traffic Behaviour*, 33-34.

⁴¹ Yıldırım, *Religiousness, Conservatism, And Their Relationship With Traffic Behaviour*, 34.

⁴² Nabipour vd., "The Relationship Between Religion And The On-Road Behaviour Of Adolescents In Iran", 116.

Kaynakça

- Allport, Gordon W. & Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Arslan, Hasan. "Trafikte Dini Tutum ve Davranışın Rolü". *Din ve Trafik (Trafikte Sosyal ve Psikolojik Davranışlar, Hoşgörü, Eğitim, Ahlak, Kültür, Denetim ve İstatistikler)*. ed. Fikret Karaman. 39-57. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (2012), 101-119.
- Baxter, James S. vd. "Social Facilitation and Driver Behaviour". *British Journal of Psychology* 81/3 (1990), 351-360.
- Berkowitz, Leonard. "Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation". *Psychological Bulletin* 106/1 (1989), 59-73.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 37. Baskı, 2018.
- Dökmen, Üstün. "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1 (1988), 001-034.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kohut, Heinz. *The Analysis of The Self: A Systematic Approach To The Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Köse, Saffet. "Sosyal Bir Sorun Olarak Trafik (Kur'an-Sünnet Bağlamında Bir Yaklaşım)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2010), 13-38.
- McDonald, James E. vd. "Effects of Religiosity, Forgiveness, and Spousal Empathy on Marital Adjustment". *Marriage & Family Review* 54/4 (2018), 393-416.
- Mizuno, Yukimi vd. "Religiosity And Psychological Resilience in Patients With Schizophrenia and Bipolar Disorder: An International Cross-Sectional Study". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 137/4 (2018), 316-327.
- Nabipour, Amir Reza vd. "The Relationship Between Religion and The On-Road Behaviour of Adolescents In Iran". *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 29 (2015), 113-120.
- Nordfjærn, Trond & Şimşekoğlu, Özlem. "Empathy, Conformity, and Cultural Factors Related to Aberrant Driving Behaviour in A Sample Of Urban Turkish Drivers". *Safety Science* 68 (2014), 55-64.
- Owsley, Cynthia vd. "Impact of Impulsiveness, Venturesomeness, and Empathy on Driving By Older Adults". *Journal of Safety Research* 34/4 (2003), 353-359.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2758-2781.
- Özkan, Türker & Lajunen, Timo. "A New Addition To DBQ: Positive Driver Behaviours Scale". *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 8/4-5 (2005), 355-368.
- Parker, Dianne vd. "Driving Errors, Driving Violations and Accident Involvement". *Ergonomics* 38/5 (1995), 1036-1048.
- Reason, James vd. "Errors And Violations on The Roads: A Real Distinction?" *Ergonomics* 33/10-11 (1990), 1315-1332.
- Reis, Luana Araújo dos & Menezes, Tânia Maria de Oliva. "Religiosity and Spirituality As Resilience Strategies Among Long-Living Older Adults in Their Daily Lives". *Revista Brasileira de Enfermagem* 70/4 (2017), 761-766.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık ve Empati". *Marife* 1/1 (2008), 149-166.

- Shinar, David. "Aggressive Driving: The Contribution of The Drivers and The Situation". *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 1/2 (1998), 137-160.
- Sümer, Nebi vd. "Sürücü Davranışlarının Kaza Riskindeki Rolü: İhlaller ve Hatalar". *Ankara: Uluslararası Trafik ve Yol Güvenliği Kongresi*. 1-10. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2002.
- Sungur, İslim vd. "Türkiye'deki Trafik Kazalarının Analizi". *Ankara Medical Journal* 14/3 (2014), 114-124.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- THB, Trafik Hizmetleri Başkanlığı. "İstatistikler". Erişim 22 Ocak 2020. http://trafik.gov.tr/kurumlar/trafik.gov.tr/04-Istatistik/Genel/Arac_Surucu.pdf.
- Uysal, Veysel. "Gençlerde Empati, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Psikoloji Özel Sayısı* (2016), 7-40.
- Uysal, Veysel. "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık". *DEUİFD* 1/1 (2016), 7-40.
- Winter, Joost de & Dodou, Dimitra. "The Driver Behaviour Questionnaire As A Predictor Of Accidents: A Meta-Analysis". *Journal of Safety Research* 41/6 (2010), 463-470.
- Yıldırım, Zümrüt. *Religiousness, Conservatism, and Their Relationship With Traffic Behaviour*. Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School of Social Sciences, Master Thesis, 2007.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December / Haziran 2020, 24 (2): 645-664

Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal Bir Öneri

Opportunity of Authentic Communication in Religious Education: A Theoretical Proposal on the Axis of the Martin Buber

Ali Öncü

Dr, Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Pamukkale University Faculty of Theology
Department of Religious Education
Denizli, Turkey

ali64oncu@hotmail.com orcid.org/0000-0001-8033-0795

Osman Taşkın

Dr, Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Trabzon University Faculty of Theology
Department of Religious Education
Trabzon, Turkey

osmntskn@gmail.com orcid.org/0000-0003-3962-936X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 2 March / Mart 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 1 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 645-664

Cite as / Atıf: Öncü, Ali - Taşkın, Osman. "Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal Bir Öneri [Opportunity of Authentic Communication in Religious Education: A Theoretical Proposal on the Axis of the Martin Buber]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 645-664.

<https://doi.org/10.18505/cuid.697054>

**646 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...
Opportunity of Authentic Communication in Religious Education: A Theoretical Proposal on
the Axis of the Martin Buber**

Abstract: Religious education is a communication process between teacher and student. Martin Buber is one of the philosophers who attach importance to the communication and relationship that should be established between teachers and students in education. In Buber's dialogue philosophy, it is underlined that a reciprocal relationship should be established between teacher and student. Our study from this point aims to draw attention to the efforts of a sound communication opportunity between teacher and student in religious education in the light of Martin Buber's thoughts.

In this study designed as a qualitative research, the document analysis method was used. In this sense, the main theme of our study is Buber's books and articles translated into Turkish and English. Besides, the studies of Cohen, Friedman, Blenkinsop, and Boschki have also been studied.

The relationship of the individual with the world in Buber's philosophy of dialogue takes place in two styles. The first is the I-S/He relationship style. The person who has this level of a relationship sees the world as an object to be experienced only for himself/herself. For this reason, there is no reciprocity in their relations and experience takes place within the individual. According to Buber, the second type of relationship is based on the I-You perspective. The individual who has this form of relationship makes the world meaningful in an open, sincere, and mutual relationship.

In the education based on I-S/He behavior style, the teacher has a one-way relationship with students, which is not based on reciprocity. In this process, the teacher focuses more on the subject the student will tell. Buber criticizes this kind of education, which is avoided and not related to the student. According to Buber, education should be done according to the I-You behavior style. In this way, it is possible to realize the unique existence of the child and to unite with his/her inner and outer world with the power of mutual relationship and participation.

In order for the learners to establish a sound relationship with the world in general and religious and moral phenomena in particular, the learners should be in contact with religious educators in the first place. In religious education, it is necessary to establish a relationship by the teacher in which religious beliefs and values are not imposed on the student and the authenticity of a student is respected. This relationship is only possible if the student trusts the teacher and knows that the teacher is really with him/her in person. The religious educator should provide the learner with real experiences that s/he can experience and feel and should be able to follow the inner world and thoughts of the learner in this process. In this context, it is necessary to turn onto the reality, problems, and needs of the period in which students live more than the future and adulthood. The tradition should be handled as a living organism that touches the student's life, not in the form of dull, finished events and stories, and focused more on principles and messages than events and people.

As a result, education should aim not only to improve cognitive development and creativity but also to develop and excel in all aspects of the person. For this reason, emotional and social phenomena should be a part of religious education. The best way to include emotional and social phenomena in religious education lies in the relationship between teachers and students. For this reason, we think that it is necessary to concentrate more on relations theoretically between religious educators and learners. In fact, we also aim to remove the issue of communication from a technical issue and place it in an ontological issue perspective. This study aims to be a humble beginning for these purposes.

Keywords: Religious Education, Martin Buber, Religious Communication, Teacher-Student Relationship, I-You Relationship, Reciprocity.

Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal Bir Öneri

Öz: Din eğitimi öğretmen ve öğrenci arasında gerçekleşen bir iletişim sürecidir. Martin Buber, eğitimde öğretmen ve öğrenci arasında kurulması gereken iletişim ve ilişkiyi önemseyen filozoflardan biridir. Buber'in diyalog felsefesinde öğretmen ve öğrenci arasında mütakabiliyete dayalı bir ilişkinin kurulması gerektiğinin altı çizilir. Bu noktadan hareketle çalışmamızın amacı Martin Buber'in düşünceleri ışığında din eğitiminde öğretmen ve öğrenci arasında sahih bir iletişim imkanı çabasına dikkat çekmektir.

Nitel araştırma desenine göre tasarlanan bu araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu anlamda çalışmamızın ana temasını Buber'in Türkçe ve İngilizceye çevrilen kitapları ve makaleleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte Cohen, Friedman, Blenkinsop ve Boschki'nin çalışmaları da incelenmiştir.

Buber'in diyalog felsefesinde bireyin dünyayla ilişkisi iki tarzda gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki Ben-O ilişki tarzıdır. Bu tarz ilişki düzeyine sahip olan insan, dünyayı sadece kendisi açısından tecrübe edilecek bir nesne olarak görür. Bu sebeple ilişkilerinde mütakabiliyet yoktur, tecrübe bireyin içinde gerçekleşir. Buber'e göre ikinci tür ilişki biçimi ise Ben-Sen perspektifine dayalı ilişki biçimidir. Bu ilişki biçimine sahip olan birey dünyayı açık, samimi ve karşılıklı bir ilişki çerçevesinde anlamlandırır.

Ben-O davranış tarzına dayalı eğitimde, öğretmen, öğrencilerle mütakabiliyete dayalı olmayan tek yönlü bir ilişki içerisindedir. Öğretmen bu süreçte öğrencilerden daha çok anlatacağı konuya odaklanmaktadır. Buber, öğrenciyle ilişki kurulmayan ve öğrenciden uzak kalınan bu tarz eğitimi eleştirmektedir. Buber'e göre eğitim Ben-Sen davranış tarzına göre yapılmalıdır. Böylece karşılıklı ilişki ve iştiraktan doğan bir güçle çocuğun kendine özgü varoluşunu gerçekleştirmesi, iç ve dış dünyasıyla birlik oluşturması sağlanabilir.

Öğrenenlerin genelde dünyayla, özde dini ve ahlaki olgularla sahih bir ilişki kurabilmeleri için en başta öğrenenlerin din eğitimcileri ile ilişki içerisinde olmaları gerekmektedir. Din eğitiminde, öğretmen tarafından dini inançların ve değerlerin öğrenciye dayatılmadığı, bir öğrencinin özgünlüğüne saygı duyulduğu bir ilişkinin kurulması gereklidir. Bu ilişki de ancak öğrencinin öğretmene güvenmesi ve öğretmenin gerçekten karşısında olduğunu bilmesiyle mümkün olabilir. Din eğitimcisi, öğrenene kendisinin yaşayabileceği, hissedebileceği gerçek deneyimler sunmalı ve bu süreçte öğrenenin iç dünyasını ve düşüncelerini de takip edebilmelidir. Bu bağlamda gelecekte, yetişkinlikten daha çok öğrencinin bulunduğu dönemin gerçekliğine, problem ve ihtiyaçlarına yönelmek gerekmektedir. Gelenek donuk, olup bitmiş olaylar ve hikâyeler şeklinde değil öğrencinin hayatına dokunan, canlı bir organizma şeklinde ele alınmalı, olaylardan ve kişilerden daha çok ilkelere ve mesajlara odaklanılmalıdır.

Sonuç olarak, eğitim yalnızca bilişsel gelişimi ve yaratıcılığı geliştirmeyi hedeflememeli aynı zamanda kişinin bütün yönleriyle gelişmesini ve mükemmelleşmesini de hedeflemelidir. Bu sebeple duygusal ve sosyal olgular, dini eğitiminin bir parçası olmalıdır. Duygusal ve sosyal olguları din eğitimine dâhil etmenin en iyi yolu da öğretmen ve öğrenci karşılaşmasında/ilişkisinde yatmaktadır. Bu sebeple din eğitimcisi ve öğrenenin dahil olduğu ilişkiler üzerine teorik olarak daha fazla yoğunlaşmak gerektiğini düşünmekteyiz. Hatta iletişim konusunu teknik bir mesele olmaktan çıkarıp ontolojik bir mesele perspektifine yerleştirme amacı da gütmekteyiz. Bu çalışma bu amaçlar için mütevazı bir başlangıç olma hedefini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Martin Buber, Dini İletişim Öğretmen-Öğrenci İlişkisi, Ben-Sen ilişkisi, Mütakabiliyet.

Giriş

İnsan hayatının günlük olarak yaklaşık %80'i iletişimle geçmektedir (Köylü, 2006, 10). İster sözlü ister diğer yollarla olsun insanlar arasındaki bütün öğrenme ve öğretmeler de aslında birer iletişim eyleminden ibarettir (Akt. Cebeci, 2016, 210). Dolayısıyla sağlıklı bir eğitim öğretim sürecinden bahsedebilmek için öncelikle sağlıklı bir iletişimden bahsetmek

648 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

gerekmektedir. Özellikle din eğitimcileri hem meslekleri gereği hem de din konusunda insanları aydınlatma sorumluluğu taşıyan samimi birer dindar olarak, iletişim konusunda düşünmek hatta bu konuda uzmanlaşmak zorundadır. Çünkü onların mesleklerinde başarılı olmalarında etkili olan temel etkenlerden biri, hiç şüphesiz sahip oldukları iletişim becerisidir (Certel, 2008, 128). Ancak vakiya bakıldığında bu zorunluluğun zaman zaman görmezden gelindiğini söyleyebiliriz. Bu durumun temel sebebi bilgi naklini önemseyen öğretmen merkezli din eğitimi uygulamalarıdır. Öğretmen ya da konu merkeze alındığında, öğrencinin kendisi ve öğrenciyle kurulması gereken iletişim önemsenmemektedir. Bu durum da bir iletişimsizlik durumu ortaya çıkararak konunun ya da öğretmenin kendisini konumlandığı noktadan daha önemsiz ve etkisiz noktalara savrulmasına neden olmaktadır. Çünkü öğrenci kendisini öğretmene kapatmakta ve içinde bulunduğu ortama yabancılaşmaktadır. Hâlbuki öğretim programları incelendiğinde okullarımızda hemen hemen tüm sınıf düzeylerinde seçmeli derslerle birlikte uzun saatler din eğitimi verildiği görülmektedir. Ancak bu eğitimin topluma, özellikle, genç nüfusa etkisi yukarıda ifade edilen iletişimsizlik sebebiyle oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda Piaget'in, öğrenmenin çocuk tarafından yapılandırılan bir süreç olduğu düşüncesi (Schunk, 2012, 238) ve Vygotsky'nin, sözel açıklamaların öğretim sürecinde doğal ortamın bir parçası olması gerektiğine dair fikirleri (Schunk, 2012, 242) öğrenen ve öğretene arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında tekrar düşünülmesi gerekliliğini göstermektedir. Bu kuramlar sıklıkla öğrencinin aktif olarak öğrenme sürecine katılmasını vurgulamakta ve öğrenmeye bir süreç olarak yaklaşmaktadır (Schunk, 2012). Tabii olarak bu sürecin temel bileşeni de iletişimdir. Bu sebeple din eğitimi uygulamalarının merkezinde yer alan bilgi nakli anlayışının yeniden gözden geçirilmesi ve bu durumun sahii bir ilişki kurmaya ne tür etkilerde bulunduğu iletişim ve ilişki kavramları temelinde araştırılması gerekmektedir.

Geçtiğimiz yüzyılda iletişim ve ilişki kavramları çerçevesinde düşünen en önemli filozoflardan birisi Martin Buber'dir. Bu sebeple biz, bu çalışmada öğretmen ve öğrenci (öğreten ve öğrenen) arasındaki ilişki sürecini Martin Buber'in felsefi düşüncesi çerçevesinde analiz etmeyi ve konuyla ilgili çeşitli öneriler geliştirmeyi hedefliyoruz. Böylece din eğitiminde öğretmen-öğrenci arasındaki iletişim sürecine teorik bir temellendirme yapmaya katkı sağlayacağımızı düşünüyoruz. Buber'in düşüncelerini temel almamızın nedeni, düşünürün felsefi görüşlerinin öğrenme sürecinde öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkinin önemini temellendirmede sağlam bir kuramsal zemin oluşturmaya uygun görünmesidir. Dolayısıyla bu çalışmanın ana meselesi iletişim ve öğretmen-öğrenci arasındaki ilişkidir. Çünkü öğretmen ve öğrenciyi bir araya getiren ve öğrenmenin meydana gelmesini sağlayan temel durum iletişim sürecidir. Öğreten ve öğrenen kişi iletişim sürecindeki ilişkilerinde birbirlerini sürekli tanımlama halindedir. Bu tanımlamalara göre iletişimdeki ilişkiler ya kabullenme ya reddetme ya da umursamama halindedir. Taraflar iletişim sürecinde birbirlerini denk görürlerse eşit ilişki içinde iletişimlerini sürdürürler. Eşit olmayan ilişki içinde olanlar ise kendilerini diğer gruptan farklı veya üstün görürler (Koç, 2014, 40-41). Buna göre eğer öğrenci öğretmenini kendine denk görmezse veya bir kaynak olarak görmezse, ondan gelen hiçbir bilgiyi kabul etmeyecek ve öğrendiklerine bir değer vermeyecektir. Aynı şekilde öğretmen de öğrenciyi değer vermezse, onu muhatap olarak görmezse, sadece kuru bilgi aktarımından ibaret olan mekanik işleştikten öteye geçemeyecektir. Bu sebeple öğrenme sürecinde bir kaynak olarak öğretmenin muhatap olan öğrenciyi konumlandığı nokta öğrenme ve eğitim açısından oldukça önemlidir.

Türkiye'de dini iletişim ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazılarında dini iletişimin süreç boyutu (kaynak, kaynaktan mesajın alıcıya gitmesi, dönüt vb.) ele alınmıştır (Kaya, 1998; Köylü, 2006; Koç, 2014). İletişim konusuna farklı açılardan yaklaşan çalışmalar da literatürdeki yerini almıştır. Örneğin; Türkmen, doktora çalışmasında iletişim konusuna İslam Hukuku çerçevesinden yaklaşmış ve konuyu iletişimin tarihsel gelişiminden ele alarak derinlemesine incelemiştir (Türkmen, 1996). Gümrükçüoğlu (2014) ise doktora çalışmasında iletişim konusuna Kur'an perspektifinde yaklaşmış ve iletişim ile ilgili kavramları, iletişim ilkelerini, kullanılan dil ve ifade kalıplarını derinlemesine incelemiştir. Düzenli'nin

(2019) yapmış olduğu çalışma ile birlikte iletişim konusu biraz daha özel alanlarda incelenmeye ve çalışmaya başlamıştır. Düzenli, çalışmasında Mevlana'nın iletişim dili üzerine inceleme ve değerlendirmelerde bulunmuştur. İletişim konusuyla ilgili olarak yapılan çalışmalardan bizim çalışmamıza en yakın olan çalışma Tüzer'in (2009) Buber'in diyalog felsefesi ve bu felsefenin eğitime yansımalarıyla ilgili yazdığı makaledir. Bu makalede de Buber'in diyalog felsefesinin eğitim açısından çeşitli uzanımları incelenmiştir. Yurt dışında genel eğitim üzerine Blenkinsop (2005), din eğitimi üzerine Boschki'nin (2005) birer makaleleri bulunmaktadır. Bu makalelerde de Buber'in diyalog felsefesinin eğitim alanına sağlayabileceği katkılar üzerinde durulmuştur. Bütün bu literatür değerlendirmesinin sonucu olarak din eğitimi alanında Martin Buber'in iletişim felsefesini ele alan bir çalışmanın olmadığı ve çalışmamızın literatürdeki bu boşluğa bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmamızda Buber'in düşüncelerini bir başlangıç noktası olarak ele alıp, din eğitiminde iletişim meselesinin teknik bir meseleden varoluşsal bir sürece taşınması gerektiğine inanıyoruz.

Jean Jacques Rousseau ve Johann Heinrich Pestalozzi'den beri birçok eğitimci pedagojik ilişkinin önemini vurgulamıştır. Yirminci yüzyılın başında, Martin Buber, Herman Nohl ve Janusz Korczak gibi düşünürler de, öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkiyi anlamamıza özel bir katkı yapmıştır. Ancak bu ilişkinin din eğitimine yansımaları ve din eğitimi açısından önemi nedir? Bu soruya nitel araştırma modeline uygun olarak doküman analizi yöntemiyle cevap aranmaktadır. Bu nedenle teorik bir değerlendirme olan çalışmada öncelikle Martin Buber'in felsefi görüşleri ele alınacak, daha sonra öğrenme sürecinde iletişim modelleri ayrı başlıklar halinde vurgulanacaktır. Buber'in felsefesi ile ilgili bazı eleştirilere değinildikten sonra ilişkisel din eğitimi ile ilgili çıkarımlar ifade edilerek çalışma sonuçlandırılacaktır. Şimdi Martin Buber'in konumuzla ilgili olan felsefi görüşlerine daha yakından bakabiliriz.

1. Martin Buber Düşüncesinde Dünyayla İlişki Tarzları

Buber'in eğitim düşüncesini kavrayabilmek için öncelikle onun diyalog felsefesini ana hatlarıyla gözden geçirmek gerekmektedir. Buber' göre insan açısından var olan, ya yüz yüze varlık ya da pasif objedir (Buber, 2000, 58). Bu çerçevede, Buber'in, bireyin dünya ile ilişkisini iki tarza indirgediğini ifade edebiliriz. Bu tarzlardan ilki, Ben-Sen davranış tarzı iken ikincisi, Ben-O davranış tarzıdır. Aslında Buber'in düşüncesi her şeyden önce varlık ile ilgilidir. O, gerçek varlığın ilişki içindeki varlık (being-in-relation) olduğunu işaret eder. Bu bağlamda tek başına, ilişki içinde olamayan varlık bir soyutlamadan ibarettir (Vogel, 1970, 159). Bundan sonraki kısımda bu davranış tarzlarının Buber için ne anlama geldiğini ve bu anlamın bizim çalışmamızla bağlantısını kurmaya çalışacağız. Bu çerçevede öncelikle, Ben-O davranış tarzı, ardından da Ben-Sen davranış tarzı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.1. Ben-O: İlişkisizlik Dünyası

Buber için birey dünyada kurduğu ilişkiler içinde anlam bulur. Yani ister Ben-O davranış tarzı içinde isterse de Ben-Sen ilişkisi içinde olsun o daima bir başka varlıkla ilişki halinde anlaşılabilir. Bu nedenle insanın dünyası iki boyutlu bir dünyadır. Bu dünyaya uygun olarak onun davranışı da iki boyutludur. Yine neden-sonuç ilişkisi içinde onun Ben'i de iki boyutludur. Bu anlamda Ben-O kelime çiftindeki Ben ile Ben-Sen ilişkisi içindeki Ben birbirinden farklıdır (Buber, 2017, 71). Ben-O davranış tarzındaki Ben dünyayla olan ilişkisini kendi beni çerçevesinde kurgular. Dolayısıyla bu ilişkide herhangi bir karşılıklılık yoktur. Bu tür bir ilişki tek taraflıdır. Buber bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"Ben bir şeyi algıladım. Ben, bir şeyi hissedirim. Ben, bir şeyi hayal ederim. Ben, bir şeyi isterim. Ben, bir şeyi sezerim. Ben bir şeyi düşünürüm. Bir insanın hayatı, bütün bunlardan ve benzerlerinden ibaret değildir sadece. Bunlar ve benzerleri O âleminin temelleridir" (Buber, 2017, 72).

Bu satırlarda da görüldüğü gibi Ben-O davranış tarzında herhangi bir karşılıklılık ya da müteakibiyet söz konusu değildir. Burada Ben, karşısındaki varlığa tamamıyla bir sahip olarak hükmeder ve onu kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanır. Buber bu durumu

650 | Ali Öncü. Din Eğitimi Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

insanın dünyayı tecrübe etmesi olarak ifade eder (Buber, 2017, 73). Bu anlamda Ben-O davranış tarzında insan tecrübe ettiği dünyaya iştirak edemez. Çünkü tecrübe bireyin içinde gerçekleşir, bireyle dünya arasında değil (Buber, 2017, 74). Bu durum yani tecrübe etme hali Buber için oldukça olumsuzdur. Çünkü birey gibi tecrübe edilen dünya da tecrübeye iştirak etmez, tecrübe edilmeye razı olur, bu durumda da pasif olarak kaldığı için tecrübeye kendinden bir şeyler katma ihtimali ortadan kalkmış olur (Buber, 2017, 74). Böyle bir ortamda ilişki tek taraflı olacağı için bir taraf pasif diğer taraf da aktif olacaktır. Pasif olan taraf zaman içinde kendi öznelliğini yitireceği için aktif olan taraf da kendi aktifliğini ve eyleme kudretini kaybedecektir. Bu durumda karşılıklı iki öznenin var olmasını gerektiren ortamın zamanla karşılıklı iki nesnenin var olduğu bir ortama dönüşmesine neden olacaktır. Böyle bir ortamda pasif olan taraf, kendi olmak olarak nitelendirilebilecek ayırıcı vasfını kaybedeceği için gerçeklikten kopacak ya da başka bir gerçekliğin tahakkümü altında cansız parça haline gelecektir. Yani kendisinden beklenene uyum sağlayacaktır.

Buber, Ben-O davranış türüne zaman zaman dünyaya uyum sağlama olarak da isim vermiştir. O ilk çalışmalarından olan *Daniel ile Konuşmalar* isimindeki kitabında Ben-Sen ilişki türünü *anlama* kavramıyla karşılarken Ben-O davranış türünü ise *uyum sağlama* kavramıyla ifade etmektedir (Friedman, 1955, 35-38). Ben-O davranış türüne karşılık gelen *uyum sağlama* perspektifine örnekler verecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Bir şehirde yolunu bulmaya çalışan adam o şehirdeki evleri çoğunlukla öteki evlere ve sokaklara olan uzaklık ve yakınlıkları çerçevesinde yani belli bir kontekstin içinde değerlendirir. Evler, bireysel olarak dikkatini çekmez. O sadece yolunu bulmaya çalışan biridir ve evlerden her biri bulmaya çalıştığı yöne göre onun için dikkat çekici ya da anlamsızdır. İşte bu tarz bir adam uyum sağlamaya dönük bir adamdır (Friedman, 1955, 219). Bahsedilen kişinin ilişkileri de Ben-O kelime çifti çerçevesinde şekillenir. Bireysel şeyler onun ilgisini çekmez. Her şeyi belli bir bağlamda değerlendirir. Dolayısıyla mekanik ve katı bir dünya görüşüne sahiptir.

Şüphesiz, Ben-O davranış tarzı bireylerin hem bilimsel çalışmalarda hem teknolojik aletlerle olan ilişkilerinde çoğunlukla baskın olan tarzıdır. Bilim dünyasından da bir örnek verecek olursak: Herhangi bir ağaç türü hakkında çalışan botanik bilimci onunla çalışırken kendini ona uydurur ya da onu kendine uydurur. Şöyle ki, o, ağacı değerlendirirken çoğunlukla onun çevresiyle olan ilişkisine dikkat eder. Onu diğer bitkilere göre sınıflandırır ve onlarla karşılaştırır. Ağacın önemi ya da önemsizliği diğer ağaçlarla olan ilişkilerine bağlıdır ya da bilim adamının çalışması için sağladığı faydaya bağlıdır. Fakat bu yolla ağacın kendisi hakkında gerçek bir bilgi edinemez (Friedman, 1955, 220). Atomlar hakkında çalışan bir fizikçi düşündüğümüzde de aynı durumla karşılaşırız: O çalışmasını yaparken elektronların birbiriyle olan ilişkisini irdeleyip bu ilişkiyi kendi çıkarına göre manipüle etmeye çalışır. Yani onları kendi hipotezine uydurmaya çalışır. Bilimsel teoremini ispat etmek için onları gözlemler. Onlarla ilişkisinin temel sebebi, ya maaş almaya devam etmektir ya Nobel ödülü kazanmaktır ya da insanlığa faydalı bir icat yapmaktır. Bu bilim adamı hiçbir zaman elektronların ne anlama geldiği üzerinde düşünme ihtiyacı hissetmez. Çünkü dünyadaki nesnelere birbiriyle yan yana konumlanmış varlıklar olarak düşünür. Kendini onlardan ayrı ve onları manipüle edebilir gördüğü için de onların anlamları üzerinde düşünme ihtiyacı hissetmez.

Buber, Ben-O davranış tarzını tanımlamak için *tecrübe* kavramının yanında *malumat* kavramını da kullanır. Hem *tecrübe* hem de *malumat* kendini objesinden ayrı ve farklı olarak görür (Friedman, 1955, 227). Çünkü Buber'e göre nesnel bir düşünme ortaya çıktığı anda Ben'e sadece bir görünüş kalır. Böyle bir görünüşte ise Sen örtük kalır. (Buber, 2017, 148). Bundan dolayı bu ilişkide herhangi bir iştirak gerçekleşmez.

Buber'e göre bilimin dünyası ve diyalog dünyası da birbirinden farklıdır. Bilim dünyası çoğunlukla gerçek dünyayı soyutlayarak sınıflandırmayla ilgilenir ve bu dünyayı anlamada başarısız olur. Daha önceki kısımlarda da vurgulandığı gibi belli bir anlama gayesinden söz edilemez. Buber bu noktada iddialarını daha da ileri götürerek Ben-O davranış tarzındaki O'nun obje olmasından ötürü varlıktan mahrum olduğunu ifade etmektedir. Çünkü o "devam eden değil, hareketsiz kalan, duran, koparılan, sertleşen, göze çarpan, ilişkiden mahrum"

dolayısıyla da varlıktan mahrum olandır (Buber, 2017, 82). Varlıktan mahrum olduğu için de ilişkiye iştirak etmesi mümkün değildir.

Ben-O davranış tarzında birey dünyayı sadece kendi amaçları ve hedefleri doğrultusunda değerlendirir. Bu sebeple de gerek insanlar olsun gerek başka varlıklar her şeyi hükmedilecek nesnelere olarak görür (Czubaroff, 2000, 171). Bu nedenle ilişkilerinde herhangi bir mütekabiliyet söz konusu değildir. Kendini merkeze aldığı için dış dünyaya yabancılaşarak zamanla bencilleşir ve ötekiyle sahil bir ilişki kurma imkânını kaybeder. Bu ilişkisizlik sınıf ortamına yansığında eğitimsizliği de beraberinde getirir. Çünkü ister öğretmen olsun isterse öğrenci, tecrübenin bireyin içinde kalmasına ve Sen'in zenginliğine dolayısıyla da Ben'in zenginliğine kapalı kalmasına neden olur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Ben-O kelime çiftindeki Ben ile Ben-Sen kelime çiftindeki Ben iki farklı dünyada yaşamaktadırlar. Buber'e göre Birey Ben-O dünyasını gerçeğe dönüştürmek için diyalog arayışı içinde olmalıdır. (Lyon, 1971, 112). Ancak bu şekilde Ben-Sen dünyasına ulaşabilir.

Ben-O davranış tarzının ardından şimdi de Ben-Sen ilişki tarzını irdelemeye çalışacağız. Ardından da bu davranış tarzlarının eğitime olan yansımaları hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

1.2. Ben-Sen: İlişki Dünyası

Ben-Sen kelime çiftine dayanan perspektif, bireyin, dünyayla olan ilişkisini sahip olmak, hükmetmek yerine ortaklık yani *iştirak* üzerine kurmasına dayanmaktadır. Bu iştirak kendini, yaşanan somutluk içinde ve bu somutluk aracılığıyla bulur. Bu somut durum içinde süje ve obje yoktur. Ben ve Sen vardır (Buber, 2000, 46). Ben-Sen ilişki tarzı açıklık, aracısızlık, karşılıklılık ve ilişki esnasında orada bulunmaya karşılık gelir. Bu özellikler sadece insanla insan arasında olması hasebiyle değil, insan ve diğer varlıklar arasında olması hasebiyle de önemlidir (Buber, 2003, 7).

Buber'e göre Ben-Sen ilişkisi içerisinde Sen diyen bir kimse Ben-O davranış tarzının aksine herhangi bir şeye sahip değildir, o sadece ilişki içerisinde (Buber, 2017, 73). Bu ilişkinin en temel özelliği de mütekabiliyet yani karşılıklılık ifade etmesidir. Buber'e göre birey başka bir şeyle Ben-Sen ilişkisi içinde karşılaştığında -doğal olarak bu karşılaşma herhangi bir gaye ya da amaca bağlı olmamalı- buradaki sen artık şeyler arasında bir şey olma ya da şeylerden oluşan bir şey olma özelliğini kaybetmektedir (Buber, 2017, 77). Dolayısıyla tecrübe ve tariften kurtulmuş olur. Sadece kendi ne ise o olmaklığı ile ilişkiye dâhil olur. Böyle spontane bir durumda ise hem Ben hem de Sen ilişkiye iştirak eder. Buber'e göre gerçek hayatın beşiği buradadır yani bu şekilde bir ilişkide herhangi bir hile meydana gelmez (Buber, 2017, 78). Çünkü bu ilişki tarzında herhangi bir aracı söz konusu değildir. Bu durum Buber tarafından şu şekilde ifade edilir: "Hiçbir kavram, evvelki hiçbir bilgi ve tasavvur, Ben ve Sen arasına giremez. Hâfıza, kendi özelliğinden sıyrılıp bütünlüğe daldıkça, değişime uğrar. Hiçbir gaye, hiçbir hirs ve ümit, Ben ve Sen arasına giremez..." (Buber, 2017, 81).

Ben-Sen ilişkisi karşılıklı açıklık ve dürüstlüğü imler (Friedman, 1955, 219). Ben-O davranış türünü anlattığımız bölümde Buber'in bu davranış tarzını *uyum sağlama* kavramıyla da karşıladığını ifade etmiştik. Buber, Ben-Sen ilişki tarzını da *anlama* olarak ifade etmektedir (Friedman, 1955, 219). Günlük dili normal halinden daha üst seviyedeki bir anlama çıkaran şiir, bu duruma güzel bir örnektir. Okuyucu şiiri tahlil etmeye çalışmak yerine, kendini onunla somut bir karşılaşma haline bırakmalıdır. Buber'in ifadeleriyle söyleyecek olursak "tecrübeyi tecrübe etmeyi amaçlayan kişi zorunlu olarak anlamı kaçırmaz." (Buber, 2000, 49). Çünkü anlamak isteyen insan kendini bütün varlığıyla Ben-Sen ilişkisine dâhil eder. Uyum sağlamak isteyen insan tecrübelerini başka tecrübelerle ilişkilendirme halindeyken anlamak isteyen insan kendini tamamen o andaki tecrübenin içine bırakır (Friedman, 1955, 221). Buber'e göre kişi anlama, kendini tecrübeye bırakarak ve "gerçekliğin bütün gücü önünde saklanmadan" ve kendini ona gerçekten açarak ulaşır (Buber, 2000, 50). Oyun oynayan çocuğun dünyadan tamamen soyutlanıp kendini oyuna bırakması da bu duruma örnek olarak verilebilir. Buber,

652 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

herhangi bir çocuk için gökyüzündeki yıldızlar ile kesilen saçlarının anlam bakımından farklılık arz etmediğini belirtir (Friedman, 1955, 223). Çocuk her iki durumda da tecrübeye aynı istek ve arzusuyla katılır.

Bu verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi Ben-Sen ilişki tarzında karşılıklı samimiyet ve açıklık söz konusudur. Birey ilişki esnasında bu durumun biricikliğini ve eşsizliğini göz önüne alarak herhangi bir ön koşul ve kabulden uzak olarak mütakabiliyete iştirak eder. Dolayısıyla içinde bulunduğu iletişim süreci aracılığıyla Ben-Sen ilişkisindeki Sen'in zenginliğinden istifade eder, ona ve ufkunda beliren dünyaya yabancı kalmaz.

Burada vurgulamamız gereken önemli noktalardan birisi de Buber'e göre Ben-Sen ilişki durumu sürekli olarak sürdürülebilir değildir. Dolayısıyla Ben-Sen ilişki türü bir süre sonra Ben-O davranış türüne dönüşür. Çünkü her iki durum da birbiri için tamamlayıcı vazifesi görür (Buber, 2003, 13). Bu anlamda birey mutlak Ben-Sen ilişkisinde de mutlak Ben-O davranış türünde de daimî olarak kalamaz. Günlük hayatın içinde Ben-Sen ve Ben-O ilişki türleri arasında durmadan devinir. Bu devinin devam ettiği müddetçe insan hakiki var oluşunu gerçekleştirme imkânına sahip olur. Bu devinin ortadan kalktığında ise insanın kişisel ve sosyal hayatı hakikiliğini yitirir (Buber, 2003, 13). Buber'e göre buradaki asıl mesele, gündelik hayatın tesisi esnasında, bu ilişki tarzlarından hangisinin mimar, hangisinin de onun yardımcısı olacağı meselesidir. Çünkü ona göre Ben-Sen ilişki tarzı yardımcı olamaz, çünkü mimar olmadığı durumda hemen ortadan kaybolur (Buber, 2000, 149). Günümüzde bu ilişki türleri arasındaki denge bozulmuştur. İnsanlar sürekli uyum sağlama peşinde koştukları için gerçek hayatı unutmışlar ve hayaletlere dönmüşlerdir (Friedman, 1955, 222).

Peki, bu durum, yani insanların ilişki türlerini Ben-O davranış tarzında geliştirmeleri eğitim kurumunu nasıl etkilemiştir? Aşağıdaki bölümde bu soruya cevap aranacaktır.

2. Buber'in Dünyayla İlişki Tarzlarının Eğitime Yansımaları

2.1. Ben-O: Tecrübe Olarak Eğitim

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Buber, Ben-O perspektifini dünyayı tecrübe etmek olarak değerlendirir. Bu tecrübenin içinde çoğunlukla dünyayı fethetme arzusu da mündemictir. O, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Gittikçe bir O hâline gelen şey, daha sonra, bir O olarak kabul edilir, tecrübe edilir ve kullanılır; dünyada kişinin yolunu tayin etme plânı için ve en sonunda dünyayı 'fethetme plânı için, diğer şeylerle birlikte kullanılır." (Buber, 2017, 109). Bu bağlamda öznenin dünyayı -bu dünyanın içinde kendisi dışındaki tüm varlıklar tekil ve çoğul olarak dahildir. *Ben-O* perspektifinden değerlendirmesi onunla ilişkisini hükmetme ve tahakküm üzerine kurması anlamına gelmektedir. Bu açıdan öğrenciler, öğretmen onlarla iletişim kurmadan önce de belli bir kişiliği imlerler, nihayetinde insandırılar fakat öğretmen onlara yönelmediği sürece Ben-O kelime çiftindeki O olarak kalmaya mahkûmdurlar (Buber, 2003, 14).

Ben/O yaklaşımına sahip olan öğretmenin öğrencilerle iletişimi tek yönlü veya iki yönlü olacak şekilde gerçekleşmektedir. Tek yönlü iletişim modelinde ilişki tek bir yol veya çizgi sürecinden ibarettir. Öğretmen bir kanal vasıtasıyla öğrenciye bir mesaj gönderir. Bu modelde önemli olan gönderen kişinin mesajıdır. İşte düz anlatım yolu ile monolog şeklinde yapılan din eğitimi faaliyetlerinde alıcının rolü ihmal edilmektedir. Önemli görülen mesajın, alıcıda ne tür bir etki veya karşılık meydana getirdiği bilinmemektedir. Tek yönlü iletişim anlayışından kurtulup iki yönlü iletişim modelini benimseyen öğretmen ise; mesajı alıcıya gönderip, alıcının olumlu ya da olumsuz dönütünü dikkate almaktadır. Bu modelde öğretmen, alıcının mesajı yorumlama şekli ve göstereceği tepki ile ilgilenmektedir (Köylü, 2006, 25-29). Bu dönüte rağmen, alıcının ihtiyaçları, duyguları ve karakteri ihmal edilmektedir. Çünkü öğretmen ve öğrenci arasında sağlıklı bir ilişki ortaya çıkmamaktadır.

Buber öğretmenin öğrenciyle ilişki kurmadığı ve öğrenciden uzak kaldığı bir eğitim anlayışının, "Ben-O perspektifine dayalı, bölünmüş ve profesyonelleşmiş bir anlayışın" modern bireyde yalnızlıktan kaynaklı derin bir kaygıya sebep olduğunu düşünmektedir. Çünkü

bu tarzda bir eğitim toplumun ve insanlığın ruhsal gücünü erozyona uğratmaktadır (Cohen, 1983, 11). Sınıfta Ben-O bakış açısıyla bulunan bir öğretmen önceki bölümde de ifade edildiği gibi öğrenciyi zaman içinde varlıktan mahrum bırakacaktır. O sadece sınıfa girer, anlatmayı planladığı konuları öğrencilerine aktarır ve sınıfı terk eder. Onun karşısında canlı ve yaşayan öğrenciler yoktur, bunun yerine cansız, zamanının belli bir noktasında donmuş nesnelere vardır.

Buber tek yönlü bilgi nakline dayalı geleneksel eğitim sistemini eleştirdiği gibi modern eğitim sistemini de eleştirmektedir. Ona göre modern eğitim sistemi geleneksel eğitim sistemini eski kuşakların kutsamış olduğu bilgileri yeni kuşaklara aktarmakla ve bunu yaparken de merkeze, öğretmeni almakla eleştirirken kendisi de çoğunlukla öğrencilerin yaratıcılık yönüne odaklanmayı tercih etmiştir. Ancak eğitimin bütün amacı çocuğun doğal yeteneklerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının keşfi ve geliştirilmesi değildir. Asıl olan, karşılıklı ilişki ve iştirakten doğan bir güçle çocuğun kendine özgü varoluşunu gerçekleştirmesi, iç ve dış dünyasıyla birlik oluşturabilmesidir. Kısaca amaç, çocuğun bir birey olabilmesidir (Tüzer, 2009, 24). İnsan sadece yaratıcılık yeteneği üzerinden eğitime kalkındığında, zaman içinde insan sadece kendini düşünür hale gelmektedir. Ama Buber'e göre birey dünyada tek başına yaşamamaktadır. Bu sebeple de bireye yaratıcılık gücünün yanında iletişim ve diyalog gücünün de kazandırılması gerekmektedir (Cohen, 1983, 31).

Öğretmen öğrencilerle ilişkisini Ben-O perspektifine yerleştirdiğinde öğrenciler gibi kendisi de iletişim ortamına yabancılaşır. Çünkü öğretmen diyaloga kapalıdır. Öğrencileri birer nesne olarak gördüğü için anlattığı ders çoğunlukla bildiği konuları tekrar etmekten ibaret kalacaktır. Bu durum ise onun zaman içerisinde öğretmeye ve sınıfa yabancılaşmasına sebep olur. Dolayısıyla ortamda birbirine yabancılaşmış iki özne ortaya çıkacaktır. Bu noktada Buber'in ortaya koymuş olduğu perspektiflerden farklı olarak Ben-Ben ilişkisi ya da Ben-Hiç ilişkisi ortaya çıkmaya başlar. Hâlbuki sahil bir iletişimin ortaya çıkabilmesi için mütakabiliyet oldukça önemlidir. Bu mütakabiliyet sağlanamazsa iletişim imkânı da ortadan kalkmaktadır. İletişimin olmadığı öğrenme ortamında ise öğrenme gerçekleşemez.

Ben-O perspektifine yönelik eleştirileri, Buber'den bağımsız olarak Freire'nin kült kitabı *Ezilenlerin Pedagojisi*'nde de görebiliriz. Freire, bu kitapta, öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkinin fatih, fetih ilişkisine dayanmasının yanlış olduğunu ifade eder. Bu tarzdaki bir eğitim yaklaşımının istenen sonuçları veremeyeceğini belirtir. Bu tarzdaki bir ilişkinin temelinde diyalog karşıtı ve insanlara boyun eğdirmeyi amaçlayan bir hüviyete sahip olduğunu ifade eder (Freire, 2014, 129).

Erich Fromm'un düşüncelerinde de yukarıdaki düşünceye benzer bir yaklaşım bulunabilir. Konuya öğrenenler açısından baktığımızda öğretmenleriyle olan ilişkilerini *Ben-O* perspektifine yerleştiren öğrenciler okula ve öğrenmeye de bu tarzda yaklaşacaklardır. Fromm'a göre bu tarz yaklaşımda bulunan öğrenciler, öğrenilenlerin içeriği üzerinde düşünmezler. Dolayısıyla edinmiş oldukları bilgiler onların düşünce dünyasının bir parçası haline gelmez ve gelişimlerine herhangi bir katkıda bulunmaz (Fromm, 2016, 52). Bu öğrencilerin çoğunlukla tek amacı öğrenilmiş olanı saklayıp tutabilmektir. Bu nedenle öğrenmiş oldukları aracılığıyla yeni bir sentez ve düşünce üretmeye de ihtiyaçları yoktur (Fromm, 2016). Bu davranış tarzına sahip öğrenciler ve sahip olduğu otoriteyi öğrencilere hükmetmek için kullanan öğretmenin dünyaya bakış perspektifi *Ben-O* kelime çiftidir.

Sonuç olarak Ben-O iletişim yaklaşımı, öğrencilerin gerek öğrenmelerinde gerekse gelişimlerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Çünkü öğrenciyi dokunmayan, öğrenci ile iletişim kurulmayan hiçbir eğitim aktivitesi, ne kadar bilgi aktarılsa aktarılsın bir kazanıma dönüşmemektedir. Ayrıca öğrenci ve öğretmen arasında kurulamayan ilişki, etkileşim, öğrencinin öğrenmeye, derslere hatta okula karşı olumsuz bir tutum beslemesine neden olabilmektedir. Öğrenci bu durumda sadece mecbur olduğu için okula gelmektedir. Bu nedenle eğitimde Ben-Sen yaklaşımını merkeze alan bir yaklaşıma ihtiyaç duymaktayız.

2.2. Ben-Sen: İlişki Olarak Eğitim

Buber'e göre Ben-Sen ilişkisi bir süreç sonucunda oluşmaktadır. Bu nedenle Ben-Sen ilişkisini eğitim açısından ele almadan önce bu süreci açıklamaya çalışalım. Buna göre Buber, Ben-Sen ilişkisine yönelik süreçte üç ana ilişki biçimi (soyut diyalog, asimetrik ilişki ve Ben-Sen ilişkisi) tanımlamıştır. İlişkinin ilk formu soyut ama karşılıklı bir içerme deneyimidir (Buber, 2003, 99). Bu deneyimle Buber, birinin bir başkasını tanıma kabiliyetine sahip olduğu ve iki kişinin karşılıklı olarak birbirlerini farklı, aynı zamanda ilişki kurabilecekleri bir kişi olarak tanıdığı bir aydınlanma anını kastedmiştir. Bu, Buber'in tanımladığı gibi, tam bir mütakabiliyet değildir. Çünkü bu form daha çok ilişki potansiyelinin entelektüel bir keşfidir (Blenkinsop, 2005, 300). Bu durumu eğitim açısından ele aldığımızda öğrenci ile öğretmen ilk karşılaşmalarında, öğrenci öğretmen ile ilişki kurma potansiyelini kendi içinde sorgular. Eğer bu potansiyeli görürse Ben-Sen ilişkisine bir kapı aralar. Bu açıdan öğretmenin öğrencide bu potansiyeli ortaya çıkaracak niteliklere sahip olması ve öğrenci ile Ben-Sen ilişkisine açık olduğunu göstermesi gerekmektedir.

Buber'in *asimetrik ilişki* olarak tanımladığı ikinci adım, tek taraflı bir katılım deneyimini (eğitimsel ilişkiyi) ifade etmektedir. Burada öğretmenler, öğrencilerin üzerinde bir konuma sahiptir, tam mütakabiliyet söz konusu değildir. Ancak bu konum Ben-O'daki ilişkisizliği ifade etmemektedir. Daha açık bir ifadeyle, düşünceli bir öğretmen öğrenciyi yeni deneyimler sunarken, öğrencinin duyarlılığını hissetmeli ve değişiklikleri görebilmelidir. Tıpkı sahilde yürümeye başlayan bir çocuğu izleyen ebeveyn gibi öğretmen, öğrenciyi izlemeli ve korunduğunun farkında olmadan öğrencinin tecrübe etmesine, risk almasına ve keşfetmesine izin vermelidir. Buber, asimetrik ilişkinin tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü öğretmen, öğrenci gerçeğini göz ardı ederse, keyfi davranmaya veya propaganda yapmaya meylenmektedir. Bu sebeple öğretmen ilişkide yaşanan ortak durumun her iki ucunda da durmaya çalışmalıdır (Blenkinsop, 2005, 301).

Asimetrik ilişki, çocuğun farkına varması, kendini keşfetmesi, ilişkinin doğası ve önemi konusunda bilinçli hale gelmesi ve başkalarına destek sunabilmesi için devam etmekte olan bir sürecin başlangıcıdır. Bu noktada eğitimci artık bir rehber değil, bir arkadaşır. Çünkü çocuk şimdi somut ve karşılıklı bir katılım deneyimine dayanan diyalog ilişkisinin üçüncü biçimine geçekten girebilir. Bu ilişki insan ruhlarının gerçek katılımı olan Ben-Sen ilişkisidir. Buber'in önerdiği şey, eğitim ilişkisini öğretmen ve öğrenci arasında daha karşılıklı bir süreç haline getirmek ve gerçek diyalogla çocukları yetişkinliğe hazırlamaktır. Bu karşılıklık asimetrik bir ilişki değil, diyaloga eşdeğer olarak iki kişinin bir araya gelmesidir. Ancak o zaman öğretmen ve öğrenci birbirlerini destekleyebilir ve birbirlerinin öğrenmelerini kolaylaştırabilir (Blenkinsop, 2005, 302). Bütün bunlardan hareketle şu ifade edilebilir: Öğretmen öğrencilerine bilgi aktaran ya da onları potansiyellerine göre ilerleten veya öğrenciyi nesne yerine koyan bir kişi değildir. Aksine, karşılıklı sahil ilişkiyi besleyen, onlara güven aşıl原因, onları ilişki içinde öteki olarak tecrübe edebilen ve onların dünyayı tanımalarına ve sağlıklı seçim yapmasına ve bu sayede insan olmalarına katkıda bulunan kişidir (Buber, 2003, 19). Dolayısıyla eğitim dediğimiz konu nihayetinde karakterle ilgilidir. Bu eğitim de sıklıkla öğretmen ile öğrenci arasında mütakabiliyete dayanan bir ilişkinin sonucunda etkin bir şekilde gerçekleşebilemektedir.

Buber'in eğitimle ilgili görüşlerini ele aldığımızda onun somut önerilerde bulunmaktan kaçındığını ifade etmek yerinde olacaktır (Simon, 1967, 544). Bundan dolayı ondan alıp okullardaki eğitim programlarına uygulayabileceğimiz bir yöntemler silsilesi yoktur. Fakat onun Ben-Sen ilişki tarzı öğretmenler tarafından dikkate alınması gereken felsefi bir zemin olma imkânını da içinde barındırır. Yapılacak farklı okumalar ve değerlendirmelerle Buber'in altını çizmiş olduğu farklı başlıklar ortaya çıkabilir. Biz hem bu çalışmanın hacmini dikkate alarak hem de Buber düşüncesini genel olarak yansıttığını düşündüğümüzden Ben-Sen davranış tarzına bağlı olarak eğitim düşüncesini dört başlıkta toplamayı uygun gördük. Aşağıdaki bölümde bu başlıkları teker teker ele alarak Ben-Sen davranış tarzının sınıf içindeki özelliklerini açıklamaya çalışacağız.

2.2.1. İştirak ve Mütakabiliyet

Ben-Sen davranış tarzına bağlı eğitim anlayışına baktığımızda karşımıza en başta *ilişki* ve *iştirak* kavramları çıkmaktadır. Diyalog felsefesinde öteki insanlarla ilişki içinde olmak her zaman hayati öneme sahiptir. Çünkü insanın asıl mahiyeti ancak insanlar arasındaki ilişkide tezahür eder (Moore, 1996, 98). İlişki sadece insan olan Ben ile insan olan Sen arasında değil doğayla, toplumla ve nihayetinde Tanrı ile olan ilişkidir. Bu anlamda Buber için eğitimcinin görevi en başta öğrencilerin dünyayla sahil bir ilişki kurmalarını sağlamaktır (Cohen, 1983, 14). Bu ilişkinin başlangıcı da onların öncelikle öğretmenleriyle sahil bir ilişki kurabilmelelidir. Dolayısıyla öğrencinin dünyaya iştirak edebilmesi onun okulda öğretmeniyle olan ilişkiye iştirak edebilmesiyle yakından ilgilidir. Bu iştirakin gerçekleşebilmesi için ise öğretmenin davranış tarzının Ben-Sen ufkunda cereyan etmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce Ben-Sen temel kelimesinin ufkunda cereyan eden bir eğitim tecrübesi her şeyden önce ortaklığa da büyük önem verir. Freire bu davranış tarzına sahil öğretmenin öğrencilerle belli bir hedefe birlikte yürüdüğünü ve bu yürüyüş esnasındaki davranış tarzının çoğunlukla ortaklığa dayandığını iddia eder. Bu yaklaşımı, diyalogcu eylem olarak ifade eden Freire'ye göre öğretmen artık karşısındaki öğrencinin "kendi varlığını harekete geçirmiş bir sen" olduğunun bilincindedir (Freire, 2014). Öğrencilerin üzerinde tahakküm kurmaya çalışmaz. Bunun yerine dünyayı dönüştürmek, onu adlandırmak için onlarla iş birliği içinde olur (Freire, 2014, 160). Bu, öğrencilerin kendilerini birer özne olarak kabul etmeleri ve derslerde buna göre tavır takınmalarını sağlar. Dolayısıyla öğretmen ve öğrenci arasında hakiki bir iletişim zemini yakalanmış olur.

Fromm, iletişimde *Sen* olarak görülen öğrencileri şu şekilde tarif eder:

"Ders sırasında anlatılanları yakalayıp not etmekle kalmazlar, dinlerler, ama pasif dinlemeden farklı olarak, olaya aktif bir tepki gösterirler ve üretici biçimde yaklaşırlar. Dinleme eylemi, onlar için canlı bir süreçtir ve öğrenci duydukları ile kendi bilgileri arasında paralellikler kurarak, kendi düşüncesini geliştirmeye yönelir. Kısaca, ders bitince elinde kalan, eve taşınıp sonradan ezberleyebileceği bir anlatı paketi değildir." (Fromm, 2016, 52-53).

Öğrencilerin bu tavra sahil olmalarının temel nedeni kendilerini iletişim halinde ve öğrenme sürecine ortak olarak görebilmeleridir.

Ben-Sen perspektifine sahil olan bir öğrenme ortamında hem öğrenci hem de öğretmen aktif haldedir. Öğrenciler aktiftir çünkü öğrenme sürecine ortaklardır. Aynı durum öğretmen için de geçerlidir. Öğrencileriyle *Ben-Sen* ilişkisi kuran öğretmen kendini onlara açar. Öğrencilerle diyaloga hazırlıklı ve isteklidir. İşte bu ilişki içinde olma hali eğitim açısından oldukça önemlidir. Çünkü sahil bir öğrenmenin gerçekleşmesi için öğrenenle öğretmenin mütakabiliyet çerçevesinde ilişki içinde olması gerekmektedir.

Öğrenmede ve iletişimde empatide bulunma, öğretmenin öğrenciye empati ile yaklaşması literatürde oldukça sık bir şekilde vurgulanmaktadır. Empati, duygusal olarak kendimizi başkasının yerine koymak, olaylara onlar açısından bakabilmek ve onlar gibi düşünebilmektir. Empatik tepki veren bir kişi, kendisine sorununu ileten kişinin rolüne girer, olaylara o kişinin bakış açısıyla bakar. Yani kendisine iletilen sorun karşısında, toplumun ya da kendisinin düşüncelerini dile getirmez, doğrudan doğruya karşısındaki kişinin duyguları ve düşünceleri üzerinde odaklanarak, o kişinin ne düşündüğünü ve hissettiğini anlamaya çalışır (Dökmen, 2016, 175-176). Ancak empati yapmak bile muhatabı, Buber'in ifade ettiği *Sen* konumuna erişirmemekte, *O* konumunda bırakmaktadır. Empati yaparak öğretmen öğrenciyi anlamakta, ona anlayış göstermekte veya öğrenciye göre bir öğretim faaliyeti yürütmektedir. Ancak öğrenciyle asla mütakabiliyet esasına göre karşılıklı bir ilişki içerisine girmemektedir. Çünkü empati, bireyin öteki olmasını, dolayısıyla kendini kaybetmesini içermektedir. Birey kendi özelliklerini bir kenara bırakmaktadır. Kendi konumunu terk edip, öğrencinin konumuna ulaşmaya çalışmaktadır. Ancak Buber'e göre ilişkisel öğrenmede mütakabiliyet söz konusudur. Birey asla kendi benliğini bir yana koymamalıdır. Bütün bunların yanında bir kimseyi *O* konumundan *Sen* konumuna almada empati yardımcı bir araç olabilmektedir. İletişimin sırrı, kendi paradigmalarımızı başkalarına dayatmak değil, karşımızdakinin paradigmalarını keşfederek onun dünyasına bakabilmektir (Koç, 2014, 80).

Öğrencilerle kurulacak olan Ben-Sen ilişkisini öğretmen tek başına kuramaz. Fakat onun görevi bu karşılıklılık ve iştirake açık olmaktır. Daha önce değindiğimiz gibi, öğretmen öğrenciyi ilişki için zorlamamalıdır. Ancak öğrenciyle karşılıklı ilişki kurabileceği fırsat, ortam ve durumlar yaratmalıdır. Ayrıca öğrencilerden böyle bir talep geldiğinde, öğretmen bu talebe cevap verebilecek bir halde bulunmalıdır (Buber, 2003, 14). Bu durumun sağlanabilmesinin en önemli şartlarından birisi öğretmenin öğrencilerden gelen sorulara her zaman açık olmasıdır. Çünkü öğrencilerin soruları, onların kendi gerçeklikleriyle doğrudan ilişkilidir. Onlar soruları aracılılığıyla öğretmenleri kendi gerçekliklerine davet ederler. Öğretmen ve öğrenci arasında kurulması gereken bu gerçeklik bağı Ben-Sen davranış tarzının önemli unsurlarından birisidir. Bu sebeple bu konu aşağıda biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.2.2. Gerçeklik

Buber eğitimin ve eğitimcinin gerçeklikle daimî bir dirsek temasında olması önemlidir. Buradaki gerçek, öğrencinin gerçekliğidir (Cohen, 1983, 14). Buber'e göre öğrenci salt kognitif manada tecrübe edilebilecek, ölçülüp biçilebilecek, kullanılabilir bir nesne değildir. Aksine öğrenci, iştirak edilecek, karşılıklı bulunulacak ve etkileşim içerisine girilecek bir gerçekliktir (Tüzer, 2009, 21). Ancak günümüz eğitim sistemleri her ne kadar *öğrenci merkezli* bir yaklaşıma sahip olduklarını iddia etseler de, sınav odaklı bir eğitim sisteminin sonucu olarak, eğitimde öğrencinin gerçekliğinin yerine sınav ve konuların gerçekliği ön plana alınmaktadır. Bu anlamda Buber, hem nakilci ve dikteci olarak nitelendirilen geleneksel eğitimi, hem de bu eğitime alternatif olarak getirilene öğrenci merkezli modern eğitimi eleştirmektedir (Tüzer, 2009, 22). Çünkü geleneksel yöntem öğretmene çok önem atfederek modern, öğrenci merkezli yöntem de öğrenciye çok fazla sorumluluk yükleyip onu öğretmenin rehberliğinden mahrum bırakarak Ben-Sen ilişki biçimini, diyalog için gerekli zemini zedeler (Morgan & Guilherme, 2012, 12). Eğitimin bütün amacı çocuğun doğal yeteneklerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının keşfi ve geliştirilmesi değildir. Asıl olan, karşılıklı ilişki ve iştiraktan doğan bir güçle çocuğun kendine özgü varoluşunu gerçekleştirmesi, iç ve dış dünyasıyla birlik oluşturabilmesidir (Tüzer, 2009, 24). Bu bağlamda Buber'e göre bu süreçte hem öğretmen hem de öğrenci kendilerine has rolleriyle sorumluluk almalıdır.

Öğrencilerin gerçekleri içinde yaşadıkları çağla ve toplumla ilgilidir. Başka toplumlardan ve çağlardan yöntem ve teknikler alınıp onlara uygulandığında, gerçek anlamda verim alınmamaktadır. Ayrıca bu durum onlarla olan ilişkinin yerini tecrübeye bıraktığı anlamına gelir. Çünkü Buber'e göre eğitimin amaçları kelimelerle değil, eğitim işini yürüten öğretmenlerin eylemleriyle belirlenir (Cohen, 1983, 16). Bu anlamda Ben-Sen ufkunun önemli bileşenlerinden birisi de derste ya da ders dışında aktarılmaya çalışılan anlamların öğrencinin gerçekliğiyle, onun o andaki haliyle doğrudan ilişkili olması gerekmektedir. Öğrencinin gerçekliği merkeze alındığında öğrencinin biricikliği, kendiliği ve seçme özgürlüğü ön plana çıkarılarak, karşılıklı ilişki sürecinde kendisini keşfetmesi ve geliştirmesi söz konusu olmaktadır. Aksi halde, öğrencinin gerçekliğine hitap etmeyen ve nakil yoluyla anlatılan konular öğrenci için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Öğretmen ise hem öğretmenliğe hem de öğrencilerine karşı yabancılaşacaktır.

Öğretmenin öğrencinin gerçekliğine dâhil olabilmesi için onun ihtiyaçlarının farkında olması ve onu dinlemesi gerekmektedir. Böyle bir dinleme ise öğrencinin kendini cesurca ifade edebildiği, kendi anlamlarını oluşturabildiği, öğretmenin kendi bakış açısını öğrenciye dayatmadığı bir ortamda tezahür eder (Gordon, 2011, 207).

2.2.3. Güvenli Rehberlik

Buber'in eğitim düşüncesinde öğretmen ve öğrencinin karşılıklı güveni oldukça önemlidir ve öğretmen eğitim sürecinde doğal olarak rehber konumundadır (Murphy, 1988, 97). Buber, öğretmeni bilgi nakleden bir birey olarak görmemektedir. Buber'e göre öğretmen, dünyayı öğrencilere getiren, öğrencilerin o dünyayla karşılaşma olasılığına izin veren ve nihai olarak öğrencileri o dünya ile ilişki kurma imkânı sunan bir rehber konumdadır. Öğretmenin işi, öğrencilere ilişki için izin vermek, bu ilişkiye girmelerine imkân sağlamak ve ilişkiye dâhil

olmalarını sağlamaktır. Bu süreç ancak rehberlik kavramı ile açıklanabilir. Öğretmenin görevi, öğrencilere rehberlik etmektir. Bununla birlikte öğretmen, öğrenciyle ilişkiye girme gerçeğini kabul ederek, kendisi hakkında da daha fazla şey keşfedebilmekte ve böylece bir sonraki öğrenciyi daha iyi destekleyebilmektedir. (Blenkinsop, 2005, 302).

Eğitimci, öğrencilerin ne olduğunu hissetmeli, kendi eylemlerinin onları nasıl etkilediğini ve kendini bu öğrenciler olarak nasıl hayal ettiğini deneyimlemelidir. Ancak, bu süreç yalnızca öğrencileri ilişkiye dâhil etme, onları onaylama ve güven ile gerçekleşebilir. Eğitimdeki ilişki, saf diyaloglardan biridir ve güven, eğitim ilişkisinin en içten başarısıdır (Buber, 2003, 98). Eğitimci, çocuğu hayatına katmış olmalıdır. Buber'e göre öğretmen, öğrencilerindeki hem ışığı hem de karanlığı sevmek zorundadır. Burada, öğrenci içindeki kıvılcımı ortaya çıkarmanın, bu kıvılcımın ışığını görmenin ve ardından kıvılcımın diğer kıvılcımlarla ilişkiye girmesini engelleyen karanlık duvarları yıkarak ortaya çıkmasına izin vermenin rolünü görürsünüz. Bu kıvılcımların birbirine bağlanması yoluyla, karşılıklılık içinde, öğrencilerin kendilerini keşfetmeye başlayabilmeleri mümkündür. Buber'in kastettiği eğitim öğrenciyi gerçekliğe doğru yönlendirme özelliğine sahiptir. Bu yönlendirmeyi yapabilecek olan öğretmen de gerçeklik ve görünüş arasındaki farkın ayırıcısı olan öğretmendir (Buber, 1957, 105). Dolayısıyla buradaki rehberlik öğrencinin dünyaya karşı takınacağı varoluşsal tutumla da ilgilidir.

2.2.4. Açıklık

Eğitim dünyasında olan her şey (yani, müfredat, fiziksel çevre ve öğretmenin insani varlığı) öğrencinin dünyasının bir parçasıdır ve öğretmen, varlığı hakkında düşünceli olsun olmasın, seçimler yapmıştır. Bir anlamda öğretmen bir dünyayı *yaratıyor*, *her yüze dokunuyor* ve öğrenci bağlantı kurmayı seçerse kendisi ile ilişki olasılığını sağlıyor. Bu durumda, öğretmen düşünceli ve yarattığı dünyanın farkında olmalıdır. Örneğin, öğretmen öğrenciye getirdiği değerler ölçeğinin farkında olmalı ve bu değerleri ortaya koymalıdır. Açık olmalı ve bu değerleri öğrenciyle ilgili olarak yaşayan bir durumdan çıkarmalıdır. Buber'in eğitimciye verdiği bu sorumluluk, merkezleştirilmiş ya da bağımsız akademik sistemlerden vazgeçmesinin sebeplerinden biridir (Blenkinsop, 2005, 304). Çünkü günümüz eğitimi bireyin gerçekliğinden gittikçe uzaklaşmaktadır. Bu durumda da eğitim konuları, öğrencilere açık hale gelmemekte, hatta öğrenci tarafından yabancı bir nesne olarak görülmektedir. Bu sebeple öğretmen öğrencilerin doğrudan önünde duran gerçekliktir ve bu gerçeklik açık seçik olarak öğrenci tarafından gözlemlenmektedir.

Öğretmen-öğrenci ilişkisinden ayrılmadan önce öğretmenin kolaylaştırıcı rolünden bahsetmeliyiz. Öğrenciyle ilişkiye girdikten sonra öğretmen, öğrencinin ihtiyaçlarını ve onun hayatta gidebileceği yönler hakkında fikirler edinmeye başlamaktadır. Bu fikirler yoluyla öğretmen, öğrencinin ihtiyaç duyduğu eğitim yolunu belirlemektedir (Buber, 2003, 101). Bu nedenle, eğitimcinin çocuğa ihtiyaç duyduğu anda ihtiyacı olanı sağlamak için kolaylaştırıcı bir işlevi bulunmaktadır (Blenkinsop, 2005, 302).

Bu bölümde açıklamaya çalıştığımız bu dört madde şüphesiz Ben-Sen ilişki tarzını bütünüyle temsil etmeyebilir. Çünkü Ben-Sen ilişki tarzı kendi bütünlüğünün bu şekilde parçalanmasına ve teknik terimlere indirgenmesine izin vermemektedir. Fakat konunun okuyucular tarafından daha iyi anlaşılması ve sonraki çalışmalar için referans olması adına böyle bir düzenleme yapmayı uygun gördük.

Ben-Sen ilişki tarzına sahip bir öğretmen her şeyden önce öğrencilerin içinde buldukları eğitim ortamına iştirak etmelerini sağlar. Bunu yaparken mütekabiliyete ve ortaklığa büyük önem verir. Öğrencilerin gerçekliği ile öğretim programının gerçekliğinin uyuşmadığı durumlarda bu uyuşmazlığı öğrenciler lehine çözmeye çalışır. Hedef ve içerik belirleme sürecinde onların gerçekliğine temas etmeye çalışır. Çünkü o her şeyden önce öğrencilerin dünyayla olan ilişkilerini düzenlemeyi hedefler. Öğrencilerin kendi gerçeklikleri ile dünyanın gerçekliklerini uzlaştırmalarına *güvenli rehberlik* sağlayarak yardımcı olur. Öğrenciler, öğretmenlerle kurdukları ilişki ufkunda, arkadaşlarıyla ve dünyayla ilişki kurarlar. Dolayısıyla öğretmenin her konuda *açıklık* ilkesine de dikkat etmesi gerekir. Çünkü Ben-Sen davranış tarzının kendini konumlandıracağı zeminin *açıklık* ilkesine göre oluşturulması gerekir. Öğrenci bu

258 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...
açıklık halinde kendisinden beklenileni ve bu konuda ne yapacağını daha berrak kavrama imkânına sahip olur.

Buber'in Ben-Sen davranış tarzını ifade ettikten sonra şimdi de onun felsefi görüşlerine yapılan önemli bir eleştiriyi dile getirmek istiyoruz. Buber'in düşüncesinde, karşılıklılık ilişkisi eşit değildir. Asimetriktir. Eğitimi ve çocuk arasında seviye bakımından büyük bir fark vardır. Dolayısıyla, arkadaşlık ilişkisinden farklı olarak, eğitimsel ilişkinin büyük oranda tek taraflı olması gerekir. (Boschki, 2005, 119). Buber'in neden böyle düşündüğünü anlamak için, onun Hasidik¹ geçmişine bakılmalıdır. Hasidik geleneğinde, haham öğrencilere karşı yüce bir konumda durmaktadır. Haham ve öğrenci arasında ilişki çok yakın ve diyaloga dayansa da öğretmen ve öğrenci arasında her zaman seviye farkı bulunmaktadır. Buber'in Yahudi geleneğine kuvvetli bir bağlılığı olması sebebiyle, diyalog düşüncesine rağmen, eğitim ortamında seviye farkı kendisini hissettirmiştir (Boschki, 2005, 119). İlişkisel eğitimi benimseyen Korczak ise eğitim hakkında tüm asimetrik düşüncelerin terkedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çocukların kendilerini daha üst düzeyde görecekt öğretmenlere değil, aynı seviyede birlikte yaşayacak ve birlikte öğrenecek öğretmenlere ihtiyacı olduğunu iddia etmektedir. Korczak bu görüşünü bizzat uygulayarak, kendi kurduğu ve yönettiği yetimhanelerde, gece gündüz demeden çocuklarla ve gençlerle zamanını paylaşarak desteklemektedir (Boschki, 2005, 120).

Buber hakkında yapılan önemli eleştirilerden birisi de, Ben-O ve Ben-Sen ilişki türlerinin pedagojik faaliyetlerde nasıl tezahür edeceğini açık bir şekilde belirtmemesidir. Dolayısıyla Ben-O ve Ben-Sen dünyaları, pedagojik alanda zaman zaman ideolojik bir slogan olarak da alınılmıştır (Woo, 2012, 830) Bu eleştiriyi kendi çalışmamız çerçevesinde değerlendirecek olursak, Buber'in düşünceleri bizim için bir son noktayı değil, başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bizim çabamız bu başlangıç çerçevesinde ilişki temelli yeni bir pedagojik formülasyon oluşturmaya çalışmaktır.

3. İlişkisel Din Eğitimi

Bu bölüme kadar Buber'i ve Buber'in Ben-Sen ilişkisini anlamaya çalıştık. Bu başlıkta ise Ben-Sen ilişkisinin din eğitimine yansımalarına odaklanacağız. İlk olarak Buber'in din eğitimi görüşlerinden kısaca bahsetmeliyiz. Buber üç ilişki türünden bahsetmektedir; insan-tanrı, insan-doğa ve insan-insan. Buber, din eğitiminde insana tanrının doğası hakkında bilgi vermek yerine, insana Tanrı ile tanışabileceği yolları göstermek istemektedir (Friedman, 1959, 5). Her ne kadar dua gibi ibadetlerle insan tanrı ile doğrudan ilişki kurduğu düşünülse de, insan Tanrı ile doğrudan ilişki kurarak tanışamaz. Bu sebeple insanın tanrı ile tanışması ve ilişki kurması için, insanın doğa ve insanla ilişki kurması gerekmektedir (Etscovitz, 1969, 280). Böylece insan, tanrı ile de tanışmış olur. Bu sebeple Buber din eğitiminin kendisinin "diyalog" olması gerektiğini düşünmektedir (Friedman, 1959, 6).

Buber'in din eğitimi anlayışını genel olarak gördükten sonra şimdi, "*Din eğitimcisinin, muhababıyla olan ilişkisi önemli midir?*" sorusuna cevap verelim. Konuyu örgün din eğitiminde görev alan din öğretmenleri açısından ele aldığımızda, öncelikle etkili ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için öğretmenle öğrenci arasında normal bir iletişim sürecinden daha fazlası gereklidir. Yapılan çalışmalarda öğretmen tutumu ve öğretmen-öğrenci ilişkisiyle ilgili faktörlerin, öğrencilerin akademik başarıları üzerinde etkili olduğu görülmüştür (Akt. Arıcı, 2007, 171) Etkili öğrenmenin yanında, DKAB öğretmenleri öğrenciler için dini ve ahlaki birer davranış modelleridir. Bu konuda yapılan bir çalışmada öğrencilerle iletişim düzeyi yüksek olan DKAB öğretmenlerinin dini ve ahlaki davranışları öğrenciler tarafından daha çok gözlemlendiği ve model alındığı ortaya çıkmıştır (Taşkın, 2018, 114, 120). Öğrencilerle iletişim hakkında yapılan çalışmaların genelinde DKAB öğretmenlerinin öğrencilerle iyi düzeyde iletişim kurabildiği anlaşılmaktadır (Dündar, 2001, 39; Arıcı, 2007, 180; Algur, 2009, 67). DKAB

¹ Hasidizm: Dindar anlamına gelen "hasid" sözcüğünden gelir. Ortodoks Yahudiliği temsil eder. 18. yüzyıl sonlarında Doğu Avrupa'da (Polonya) İsrail Ba'al Şem Tov tarafından kurulan dini bir harekettir.

öğretmenleri de öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişki kurma boyutunda kendilerini yeterli görmektedir (Koç, 2010, 129; Asri, 2005, 74; Şimşek, 2006, 121).

Sadece örgün eğitimde değil, yaygın din eğitimi alanında da iletişim unsuru muhatap açısından oldukça önemli görülmektedir. Söz dili, beden dili ve kılık-kıyafetle ilgili göstergeleri güçlü din görevlilerinin cemaat tarafından kabul görme, benimsenme katsayılarının yüksek olduğu, diğer bazı eksiklikleri kapatma işlevi gördüğü, bunun aksine iletişim becerileri düşük olanların ise diğer meziyetlerinin dikkate alınmadığı anlaşılmıştır (Cebeci, 2016, 210). Ayrıca din görevlilerinin %45'i mesleklerinde en çok güçlük çektikleri hususun iletişim olduğunu belirtmiştir. Din görevlilerinin %46,4'ü, cemaatle din görevlisinin ilişkilerini olumsuz etkileyen en önemli sorunun ne olduğu şeklindeki soruya "iletişim sorunu" cevabını vermiştir. Halkın sadece %17'si din görevlilerini mesleki bilgi ve beceri yönünden eksik görürken, %29'u insanlarla ilişki yönünden, %36,5'i de iletişim yönünden eksik görmektedir (Cebeci, 2016, 210).

Görüldüğü üzere gerek örgün gerekse yaygın eğitimde öğretmen ile muhatap arasında iletişim oldukça önemli bir olgudur. Buna rağmen ilgili çalışmalarda ele alınan iletişim Buber'in üzerinde durduğu gibi karşılıklı mütekabiliyete dayanan bir iletişim seviyesinde değildir. Bu çalışmalarda iletişimden kasıt, sorulara cevap verme, ders içinde veya ders dışında rahatlıkla konuşma, problemlerini anlatma ve yardım etme gibi faktörlerdir. Eğer dini ve ahlaki olarak karşımızdaki bireylerin davranışlarında değişiklik olmasını bekliyorsak, onların gerçekliklerini göz önünde bulunduran, kendi hayatını/davranışlarını açık bir şekilde ortaya koyan, rehberlik ve mütekabiliyete dayalı bir iletişime ihtiyaç duyulmaktadır. Bir paradigma değişimi olarak, iletişimde bireyin/öğrencinin ve bireyle/öğretmenle arasındaki iletişimin daha ön plana çıkması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü dini ve ahlaki konular, sadece konu veya bilgi boyutunda kalmayıp; bireyde karşılık bulan, hayatına etki eden ve onu dönüştüren bir yapıya sahiptir. Konu merkeze alındığında içeriğin bireydeki karşılığı veya bireye etkisi hakkında herhangi bir çaba gösterilmez. Yani birey ihmal edilir.

Son iki-üç yüzyıldır ortaya çıkan değişimlerle birlikte eğitim farklı bir boyut almıştır. Okullar toplumu şekillendirmede bir araç olarak görülmüştür. Ne var ki okullar yapay ortam ve yapay öğrenmelerle bireyin dini ve ahlaki hayatında bir dönüşüm sağlayamamaktadır. Bilgi kazandırma ve öğrenci seçimi üzerine kurulu olan eğitim sistemi bireyin ilgi ve ihtiyaçlarını veya bireydeki davranış değişikliklerini uzun yıllar göz ardı etmiştir. Bu yüzden modern okullar öncesinde zaten yüzyıllardır uygulandığı üzere doğal ve insan merkezli bir eğitim anlayışına geçilmesi gerekmektedir. Bu sebeple din ve ahlak eğitiminde etkin ve kalıcı bir öğrenmeyi sağlamak için, sosyal öğelere daha çok önem vermemiz gerekmektedir. Bu sebeple Buber'in ilişkisel pedagoji yaklaşımı din eğitimine önemli açılımlar sağlamaktadır. Bu anlamda ilişkisel din eğitimini, yukarıda açıklamaya çalıştığımız iştirak-mütekabiliyet, gerçekçilik, güvenli rehberlik ve açıklık adlı dört temel olgu ile ilişkilendireceğiz.

Öğrencilerin dünyayla, çevreleriyle ve özeldi dini ve ahlaki olgularla sahih bir ilişki kurabilmeleri için en başta öğrenenlerin din eğitimcileri ile ilişki içerisinde olmaları gerekmektedir. Bu ilişki de Ben-Sen gibi, mütekabiliyete dayanmalıdır. Din eğitiminde, öğretmen tarafından dini inançların ve değerlerin öğrenciye dayatılmadığı, bir öğrencinin özgünlüğüne saygı duyulduğu bir ilişkinin kurulması gereklidir. Bu ilişki de, ancak öğrencinin öğretmene güvenmesi ve öğretmenin gerçekten karşısında olduğunu bilirse ortaya çıkabilir (Friedman, 1959, 11). Burada din eğitimcisinin, sadece karşı tarafa belirli davranış veya bilgileri sunan tek yönlü bir iletişim içerisinde olmaması gerekmektedir. Çok yönlü (transactional) iletişim adı verilen hem kaynak hem de alıcının iletişim sürecinde eşit derecede sorumluluk paylaştığı bir iletişim ile öğrencilere yaklaşmamız gerekmektedir. Bu modelde öğretmen ve öğrenci arasında muayyen bir bağlam içerisinde sözel ya da sözel olmayan aynı anda algılama yoluyla karşılıklı bir anlam paylaşımı görülmektedir (Köylü, 2006, 25-29). İşte din eğitimi sürecinde tek yönlü veya iki yönlü bir iletişim sürecinden, bu çok yönlü modele geçilmesi gerekmektedir. Bu durum da ancak Ben-Sen düzeyinde mütekabiliyete dayalı bir ilişki ile gerçekleşebilir.

660 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

Din eğitimcisi, öğrenene kendisinin yaşayabileceği, hissedebileceği gerçek deneyimler sunmalı ve bu süreçte öğrenenin iç dünyasını ve düşüncelerini de takip edebilmelidir. Ancak günümüzde din eğitimi dersleri alan öğrencilerin derslerde deneyimledikleri çoğu şey anlamsızdır. Yetişkinler, bu eğitimi gelecek adına faydalı olduğunu düşünerek, şimdiki ihmali meşru görmektedir. Fakat gerçek şudur ki, bu tür din eğitimi faaliyetleri şimdiki zamanla bir ilişkisi yoktur ve öğrencilerin gerçekliklerine hitap etmemektedir (Etscovitz, 1969, 279). Bu sebeple din eğitiminde gelecekte, yetişkinlikten daha çok öğrencinin bulunduğu dönemin gerçekliğine, problem ve ihtiyaçlarına yönelmek gerekmektedir. Eğitim, öğreten ve öğrenen taraflar olarak değil de yapılandırıcılık yaklaşımında da vurgulanan iki tarafın da öğrendiği bir süreç olmalıdır. Biz burada din eğitimcisinin ne davranışçı öğretmen ne de bir rehber olması gerektiğini vurguluyoruz. Din eğitimcisi öğrenenle yoldaş olmalıdır. İşte bu arkadaşlık Buber'e göre Ben-Sen'e ilerlemenin son adımıdır. Burada din eğitimcisi, öğrenene tahakküm eden bir birey değildir. Diyaloğa eşdeğer iki kişi bir araya gelmiştir. Bu kişiler birbirlerini destekler ve birbirlerinin öğrenmelerine yardım ederler. Zira sınıf öğrenme ortamlarında yapılan çalışmalara göre öğretmen-öğrenci ilişkisinde, öğretmenlerin öğrencileri etkilerken, öğrencilerin de öğretmenlerini eşit düzeyde etkilediği bilinmektedir (Akt. Saydam & Telli, 2011, 23).

Öğrenen ile mütakabiliyet kuran öğretmenin din eğitiminde dikkat etmesi gereken ikinci etmen gerçekliktir. Bu anlamda daha önce değindiğimiz üzere Buber, herhangi bir çağda ve toplumda yapılan eğitim öğretim çalışmalarının prensipleri ve felsefesinin o çağa ve o topluma ait olduğunu vurgulamaktadır. Buna bağlı olarak din eğitimcisinin, öğrenenin yaşadığı çağ ve toplumu mutlaka dikkate alması ve ona göre bir eğitim vermesi gerekmektedir. Ancak başta yaygın din eğitiminde olmak üzere, birçok din eğitimi faaliyetinde geçmişin özlemi, vurgusu görülmektedir. Din eğitiminde sadece geçmişin tekrarı, bugünün problem ve ihtiyaçlarına cevap verememektedir. İslamî geleneğin, kültürün ve biyografilerin, bugünün ve bugünde yaşayan insanların gerçekliklerine hitap etmesi gerekmektedir. Bunun için de var olan gelenek ve birikim ile öğrenen arasında mütakabiliyete dayalı bir ilişkinin kurulması gerekmektedir. Her iki taraf kendi gerçeklikleriyle değerlendirilmelidir. Gelenek donuk, olup bitmiş olaylar ve hikâyeler şeklinde değil de, öğrencinin hayatına dokunan, canlı bir organizma şeklinde ele almak, olaylardan ve kişilerden daha çok ilkelere ve mesajlara odaklanmak gerekmektedir. Aksi durumda din eğitiminde ele alınan birçok konu veya ahlaki erdem, öğrencinin gerçekliğine uymamakta, öğrenci için anlamsız bir olgu haline dönüşmektedir.

İlişkisel din eğitiminin bir başka boyutu güvenli rehberliktir. Buber'e göre öğretmenin görevi öğrenciye bilgi nakletmek için bir şeyler yapmak değil; dünyayı öğrenciye getirmek, o dünya ile öğrenciyi karşılaştırmak, öğrenciye destek sağlamak ve öğrencinin dünya ile ilişki kurmasına rehberlik etmektir. Buna bağlı olarak din eğitimcisi öğrenene belirli bilgileri aktarmak veya ezberletmek yerine; dini duygu ve davranışlara yoğunlaşmalıdır. Bunun için de dini ve ahlaki olgularla öğrenenleri buluşturmak gerekmektedir.

Birey, gündelik hayatı içerisinde kendisini gerçekleştirmesine yönelik uygun cevaplar aramakta, o cevaplara göre bir tutum belirleme isteği ortaya çıkmakta ve bu isteğe göre davranışlarda bulunmaktadır (Ege, 2015, 93). Bu anlamda din ve ahlak eğitimi dediğimiz olgu sadece bilgi aktarımı ile bireyin bu ihtiyacını karşılayabilecek kapasiteye ulaşamaz. Günümüzde de gittikçe etkisi yayılan dini danışmanlık ve rehberlik yaklaşımı, iletişimsel din eğitiminin önemini göstermektedir. Muhatap ve öğretmen arasında gerçekleşen karşılıklı iletişim sürecinde, muhatap öğretmenin rehberliği altına girmektedir. Bu sebeple din eğitimcilerinin, bireylerin bu rehberlik ihtiyaçlarına daha çok odaklanmaları gerekmektedir. Nitekim sahabe Hz. Muhammed'e hangi durumlarda nasıl davranacaklarını sürekli olarak sormuşlar ve danışmışlardır. Yani Hz. Muhammed, sahabenin dini hayatını bir kurallar silsilesi ile veya nakledilecek bir bilgi kaynağı ile değil, onların ihtiyaç ve problemlerine göre şekillendirmiştir. Bu eğitimin etkililiği, Hz. Muhammed'in sahabe ile olan iletişiminde hayat bulmaktadır.

İlişkisel din eğitiminde din eğitimcisinin açıklığı çok önemlidir. Açıklıktan kasıt, öğretmenin öğrenciye getirdiği değerlerin farkında olması, bu değerleri kendisinin de ortaya koy-

masıdır. Öğretmen açık ve sabit olmalı ve bu değerleri öğrenciyle ilgili olarak yaşayan bir durumdan çıkarmalıdır. Günümüzde din ve ahlak eğitiminde en büyük sorunlardan bir tanesi de bu açıklığı sağlayamamaktadır. Din ve ahlak eğitimcilerinin söylemleri ile davranışları arasında farklılaşmalar gözlemlendiği zaman, anlattıklarının kıymet-i harbiyesi kalmamaktadır. Bununla birlikte bazı din eğitimcileri de kendi davranışlarını öğrencilerden saklamaktadır. Yani din eğitimini sadece anlatım/aktarım olarak görmektedir. Bu yüzden kendi yaşantılarını ya saklamakta ya da kendi davranışlarına önem vermemektedir. Ancak ilişkisel din eğitiminde öğrenen ile kurulan ilişkide, öğrenci öğretmenin dini veya ahlaki davranışlarını açık bir şekilde görmelidir.

Bu makalede ilişkisel din eğitiminde öğretmenin öğrenci ile etkin bir ilişki kurması gerektiğini vurguladık. Boschki, ilişkisel din eğitiminde öğretmenin kendi dışında başka olgularla da öğrenciyi ilişki içerisine koyması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna bağlı olarak ilişkisel yaklaşıma dayalı din eğitiminin beş boyutu olduğunu iddia etmektedir (Boschki, 2005, 123-124). Buna göre ilişkisel din eğitimi en başta gençlerin kendileri ile ilişki kurmalarına yardımcı olmalıdır. Dinler; meditasyon unsurları, sembolik eylemler ve sessizlikte yapılan egzersizler gibi birçok öge ile bu kişisel ilişkiyi desteklemektedir. Bu sebeple, devlet okullarında veya mabetlerde olsun, bireyi kendi ile ilişki kurduracak imkânları din eğitiminin bir parçası haline getirmeliyiz. Bunlar insanların kendileriyle olan ilişkilerinin farkında olmalarına ve olumlu bir benlik kavramı bulmalarına yardımcı olabilir.

Boschki'ye göre ilişkisel din eğitiminde ikinci boyut, bireyin dini öğrenme ve öğretme sürecinde, başkalarıyla ilişki kurmasıdır. Ona göre öğrenme yalnızca, sınıf arkadaşlarıyla, akranlarıyla, kişinin kendine ait ve diğer dini ve kültürel geleneklere ait kişilerle gerçek etkileşimlerinde *yaparak* mümkündür. Bu tür eylem dizilerinin sıklığı ve çeşitliliği arttıkça, bireyin dini ve etik öğrenmesi üzerindeki etkisi de artar. Buber'in kişisel kimliğin yalnızca diğer insanlarla karşı karşıya gelmelerle inşa edildiğine ilişkin temel görüşü, farklı dinlerin ve kültürlerin üyeleri arasındaki karşılaşma için de geçerlidir. Dinsel öğrenme her zaman şu anlama gelmelidir: Yalnızca İslam, Budizm, Hinduizm ve diğer dinler hakkında teorik bilgi öğretmek ve öğrenmek değil, aynı zamanda bu tür dinlerin üyeleriyle rekabet etmeyen bir ortamda karşılaşmak, gençler tarafında somut bir öğrenme ortamı oluşturmaktır.

Dini bir gelenek içinde yaşayan insanlarla karşılaşmak, aynı gelenek içinde doğanlar için kendini tanımaya yardımcı olabilir. Diğerleri için onlarla karşılaşmak, başka bir mezhebin temsilcisinden veya başka bir dinin temsilcisinden, kendi dini hayatını nasıl anlayabildiğini ve yaşadığını doğru şekilde öğrenme imkânı sunar. Bu karşılaşmalar, rekabetçi olmayan bir ortamda ve eşit düzeyde gerçekleşirse, olumlu bir kişisel ilişki için başlangıç noktası olabilir. Bu, dini öğrenmeyi büyük ölçüde zenginleştirecektir (Boschki, 2005, 125).

İlişkisel din eğitiminin üçüncü boyutu, daha geniş bir ortamın, sosyal ve politik bağlamın ve bir bütün olarak dünyanın farkında olmaktır. Bu sebeple bireyler başkalarının dini geleneklerini tanımalı ve onlara hoşgörü ile yaklaşmalıdır. İlişkisel din eğitimi çocukların kültürel ve dini çeşitlilik deneyimleriyle kültürel olarak diğer çocuklarla birlikte olmalarına yardımcı olacak bir din eğitimi fırsatı sunmaktadır. Bu nedenle dini eğitim, tanımlamaları destekleme görevi ile sınırlı kalmamalı, aynı zamanda başkalarıyla kişisel karşılaşmaları da içermelidir.

Boschki'ye göre ilişkisel din eğitiminin dördüncü boyutu, ilk üç boyutu da içine alarak bireyin Tanrı ile ilişki kurmasıdır. Bu boyut eksikse, eğitim istediğiniz herhangi bir şey olabilir, ancak dini eğitim olamaz. Esasında Buber'in eğitim anlayışı asıl itibarıyla kişi/ilişki merkezli olmakla birlikte nihai anlamda teolojik bir işlevi haizdir. Çünkü Buber'in gözünde modern eğitimcinin esas görevi kişiyi kendi varoluşundan sorumlu tutarak Tanrıyla yüz yüze getirebilmektir (Tüzer, 2009, 37). Çocuklar ve gençler, Tanrı hakkındaki "*Tanrı var mı? Eğer öyleyse, hangi ilişkide bana, ben de ona karşı dururum? Beni izliyor mu? Ona güvenebilir miyim? İnsanlar acı çektiği zaman o nerede? Ölümünden sonra bizi bekliyor mu?*" gibi soruların birçoğunu sadece bilişsel olarak cevaplamazlar. Bu sorulara ancak belirli bir dini geleneğe

662 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

sahip bireyler, yaşanmışlıkları yoluyla cevap verebilirler. Bu sebeple bireyi Tanrı ile ilişki içerisinde sokabileceğimiz enstrümanları daha sık kullanmamız gerekmektedir. Ayrıca kendi gerçekliklerinden ve öğretmenin açıklığından faydalanarak mütakabiliyete dayalı ilişkiyle büyük bir tecrübe paylaşımı gerçekleşme imkânına da sahibiz.

İlişkisel din eğitiminin son boyutu zamanla olan ilişkimizi vurgulamaktadır. Bu, “*Ne reden geliyorum? Başlamadan önce neydi? Hayatımın sonunda ne olacak? Ölümünden sonra ne olacak? İçinde bulunduğum ilişkiler sona erme tehlikesiyle mi karşı karşıya?*” gibi sorularla kendi yaşam ve biyografimizin yanı sıra başkalarının, toplumun ve tarihin zamanını ifade eder. Zamanın, ilişkinin diğer tüm boyutlarını kapsadığını söyleyebiliriz.

Özetlemek gerekirse duygusal ve sosyal olgular, dini eğitiminin bir parçası olmalıdır. Duygusal ve sosyal olguları din eğitimine dâhil etmenin en iyi yolu öğretmen ve öğrenci karşılaşmasında/ilişkisinde yatmaktadır. Din eğitimi süreci, Ben-Sen arasındaki ilişkinin tüm boyutlarının farkında olma ya da duyarlı hale gelme ile karakterize edilebilir. Bu sebeple, öğretme ve öğrenme süreci sadece entelektüel bir süreç olmamalıdır. Yalnızca bilgiye (içeriğe) odaklanan din eğitimi, dini öğrenmenin ilişkisel ve duygusal yönünü unuttur. Bu sebeple ilişkisel din eğitiminde, din eğitimcisi öğrenen ile gerçeklik, güvenli rehberlik ve açıklığa dayalı bir mütakabiliyet kurmalıdır. Bununla birlikte din eğitimci ilişkisel din eğitiminde, öğrenenin kendisi, sosyal çevresi, başkaları, Tanrı ve zamanı ile de ilişki kurmasında yardımcı olması gerekmektedir.

Sonuç

Öğrenme ortamında öğrencinin aktif olabilmesi için öğretmen ve öğrenci arasında sahici bir iletişim olması gerekmektedir. Sahici bir iletişim için de öğretmenin Ben-Sen perspektifine sahip olması ve öğrencilerle diyaloga açık olması gerekmektedir. Aksi söz konusu olduğunda yani öğretmen Ben-O perspektifine sahip olduğunda iletişim yerini tahakküme ya da alıcıyı yok saymaya bırakmaktadır. Herhangi bir tahakküm ortamında ise öğrenmenin ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü tahakküm muhatabı özne olma halinden nesne olma haline dönüştürür. Nesne haline gelmiş öğrencilerin ise öğrenme sürecine aktif olarak katılmaları mümkün değildir. Aynı durum öğretmen içinde söz konusudur. Öğretmenin öğretme sürecine aktif olarak katılabilmesi için karşısında onunla diyaloga açık öğrenciler bulunması gerekir. Böyle bir durum söz konusu olmadığında ise öğretmen bildiklerini tekrarlamaktan başka bir etkinlik yürütmemiş olur. Görünürde ders anlatır halde olsa da aslında hem o hem de öğrenciler pasiftirler. Çünkü iletişim imkânı ortadan kalktığı için derse aktif olarak katılma imkânını da kaybetmişlerdir. Bu sebeple hem öğretmenin hem de öğrencinin aktif olduğu sınıf ortamları oluşturulmalıdır. Çünkü anlamlı bir öğrenme ancak bu ortamlarda cereyan eder. Bu ortamların en temel özelliği de mütakabiliyete dayalı sahici bir ilişki zemininin inşa edilebilmiş olmasıdır. Çünkü eğitim yalnızca bilişsel gelişimi ve yaratıcılığı geliştirmeyi hedeflemez aynı zamanda kişinin bütün yönleriyle gelişmesini ve mükemmelleşmesini de hedefler. Bu gelişimin önemli şartlarından birisi de öğrencinin dünya ile olan ilişkisi hakkında ona yol göstermektir. Çünkü ilişkinin her bireyin ve özellikle de hala kendi kimliğini arayan gençlerin yaşam dünyası için kurucu olduğunu düşünüyoruz. Öğrenci öğretmeni aracılığıyla önce diğer insanlar ardından diğer varlıklar ve son olarak da Tanrı ile sahici bir ilişki kurmanın şeklini öğrenebilir. Yani bizim karşılıklı ilişkiden bahsetmemizin nedeni sadece okul müfredatının öğrencilere daha iyi aktarılmasını sağlamak değildir. Bunun yanında öğrencinin sınıftaki ortam aracılığıyla kendi var oluşunu bencillik ve tahakküm yerine özgeci ve iştirake dayalı bir zeminde inşa etmesine katkıda bulunmaktır. Bu nedenle karşılıklı ilişkinin unsurlarını ilişkisel bir eğitim teorisine entegre etmenin mümkün hatta zorunlu olduğunu düşünüyoruz. Çünkü günümüzde gerek eğitimin gerekse din eğitiminin en önemli sorununun iletişimsizlik ya da ilişkisizlik olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Algur, Hüseyin. *İlköğretim ikinci kademe din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde öğretmen-öğrenci iletişimi (Bayrampaşa örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenine yönelik tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2007), 169-189.
- Asri, Safinaz. *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin mesleki yeterlikleri (Göller bölgesi örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Blenkinsop, Sean. "Martin Buber: Educating for relationship". *Ethics, Place and Environment* 8/3 (2005), 285-307.
- Boschki, Reinhold. "Re-reading Martin Buber and Janusz Korczak: Fresh impulses toward a relational approach to religious education". *Religious Education* 100/2 (2005), 114-126.
- Buber, Martin. *Pointing the Way Collected Essays*, New York: Harper & Brothers, 1957.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdullatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınevi, 2000.
- Buber, Martin. *Between Man and Man*. Chicago: Routledge, 2003.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*. çev. İnci Palsay. İstanbul: Kopernik Kitap, 2017.
- Cebeci, Suat. "Din görevlisinin Gençlerle İletişim Becerileri". *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri Sempozyumu*. ed. Abdullah İnce. 209-216. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Certel, Hüseyin. "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008), 127-158.
- Cohen, Adir. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. London: Fairleigh Dickinson University Press, 1983.
- Czubaroff, Jeanine. "Dialogical rhetoric: An application of Martin Buber's philosophy of dialogue". *Quarterly Journal of Speech* 86/2 (2000), 168-189.
- Dökmen, Üstün. *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2016.
- Dündar, Naci. *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin kişilik ve karakter bakımından değerlendirilmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Düzenli, Tülay. *Dini İletişim Açısından Mevlânâ Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Etscovitz, Lionel. "IV religious education as sacred and profane: An interpretation of Martin Buber". *Religious Education* 64.4 (1969): 279-286.
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*. çev. Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: Routledge, 1955.
- Friedman, Maurice. "Martin Buber's 'theology' and religious education". *Religious Education* 54/1 (1959), 5-17.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Gordon, Mordechai. "Listening as Embracing the other: Martin Buber's philosophy of dialogue". *Educational Theory* 61/2 (2011). 207-219.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. *Kur'an'da İletişim Dili*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: ETÜT Yayınları, 1998.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.
- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Lyon, James K. "Paul Celan and Martin Buber: Poetry as dialogue". *Publications of the Modern Language Association of America* 86/11 (1971), 110-120.

664 | Ali Öncü. Din Eğitiminde Sahih İletişimin İmkânı: Martin Buber Ekseninde Kuramsal ...

- Moore, Donald J. *Martin Buber Prophet of Religious Secularism*. New York: Fordham University Press, 1996.
- Morgan, William John - Guilherme, Alexandre. "I and Thou: The educational lessons of Martin Buber's dialogue with the conflicts of his times". *Educational Philosophy and Theory* 44/9 (2012), 979-996.
- Murphy, Daniel. *Martin Buber's Philosophy of Education*, Dublin: Irish Academic Press, 1988.
- Saydam, Gözde - Telli, Sibel. "Eğitimde bir araştırma alanı olarak sınıfta öğrenci-öğretmen kişilerarası iletişimi ve öğretmen etkileşim ölçeği (QTI)". *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 28/2 (2011), 23-45.
- Schunk, Dale. *Learning Theories an Educational Perspective*. Boston: Pearson, 2012.
- Simon, Akibah Ernst. "Martin Buber, the educator". *The Philosophy of Martin Buber*, ed. Paul Arthur Schilpp & Maurice Friedman. 543-576. Illinois: Open Court Publishing Company, 1967.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Taşkın, Osman. *Ortaokul ve lise öğrencilerine göre din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin rol modelliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Türkmen, Ali. *İslam İletişim Hukuku*. Samsun: Erol Ofset Matbaacılık, 1996.
- Tüzer, Abdüllatif. "Varoluşçu düşünür Martin Buber'in diyalog felsefesi ve bu felsefi yaklaşımın eğitim açısından uzanımları". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 4/8 (2009), 17-40.
- Vogel, Manfred. "The concept of responsibility in the thought of Martin Buber". *Harvard Theological Review* 63/2 (1970), 159-182.
- Woo, Jeong-Gil. "Inclusion'in Martin Buber's dialogue pedagogy". *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15/4 (2012), 829-845.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 665-685

İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

The Distinction of Ordinary (‘Awâm) and Elite (Khawâş) People in Islamic Thought

Emine Taşçi Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Science, Department of Philosophy
and Religious Studies
Yalova, Turkey

emine.tasci@yalova.edu.tr orcid.org/0000-0001-8520-8545

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 4 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 665-685

Cite as / Atıf: Taşçi Yıldırım, Emine. "İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı [The Distinction of Ordinary (‘Awâm) and Elite (Khawâş) People in Islamic Thought]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 665-685.
<https://doi.org/10.18505/cuid.691572>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: Distinction of 'awâm- khawâs (the ordinary and the elite) is a general distinction in philosophical literature that shows the difference of people in their level of understanding the truth. It is possible to take this distinction back to Plato in Ancient Greek philosophy. Plato's hesitation in expressing his philosophical thoughts in written form, and Aristotle's use of obscure expressions and symbols in his works against the possibility of reaching those who are not competent, is a result of the distinction between 'awâm-khawâs. This distinction was covered in Islamic thought by associating it with the three addressing styles mentioned in the Quran and the fact that the prophet was proclaiming the message according to these addressing styles. The purpose of this study is to reveal how the truth should be conveyed to people of all levels through the evaluations of the Islamic philosophers and thinkers on the distinction between 'awâm and khawâs. In the study it will be attempted to find answers to the questions of what are the reasons leading the Islamic philosophers and thinkers to make the distinction between 'awâm and khawâs, what arguments they used to explained the necessity of this distinction and why is the distinction between 'awâm and khawâs so important. Firstly, the lexical and terminological meanings of the concepts of 'awâm and khawâs are introduced. The 'awâm, which is used to express the public, ordinary people, and the lower layer of the society, is a term that qualifies the ignorant society, who has adopted a system of imitation-based life and belief cannot understand the truth of life. Khawâs, who are defined as the elite, the prominent, who represents the intellectual group and strives to grasp the truth, base their life and belief on knowledge and attain a higher level of awareness. After the literal and terminological meanings, it has been proceeded to the historical background of this distinction. Then the views of Islamic philosophers and thinkers who directly point to this distinction in this regard have been examined by referring to their main works. These are al-Fârâbî, Ikhvân-Şafâ', Ibn Sinâ, Râghib al-İşfahânî, Ghazâlî, Ibn Tufayl, Ibn Rüşd, Ibn'ün-Nefis. For instance, al-Fârâbî makes a clear distinction between 'awâm and khawâs in his works on political philosophy. He addresses this distinction by stating that the virtuous city is divided into two groups, the difference is in the methods used by these group to grasp the truth, and that they can achieve happiness in different ways. Stating that people are made up of different groups, Ikhvân-Şafâ' goes to the distinction of 'awâm- khawâs and classifies the sciences accordingly. In addition, Ikhvân-Şafâ' say that the prophets pay attention to the mentioned distinction while communicating the message of Allah to people. Ikhvân-Şafâ' have related this distinction to the distinction between exoteric and esoteric. The understanding of prophethood and eschatology of Ibn Sinâ shows 'awâm-khawâs distinction very clearly, too. According to him the truth should be conveyed gradually. Ghazâlî claims that the 'awâm should not demand the sciences that are not suitable for their cognitive level and that they should leave them to competent people. In Islamic thought the dominant idea is that both wisdom and religion are presented in exo-teric and esoteric knowledge and that the learning of the esoteric way is only necessary for the khawâs. The aim of the 'awâm-khawâs distinction is to prevent misunderstanding that would arise when the knowledge would be conveyed to wrong people and thus to prevent the loss of truth by those who are not competent. The majority of Islamic thinkers call 'awâm as people of imagination, and khawâs as people of thought. They think that the methods of thinking and imagining should be taken into account when explaining the religious and philosophical truths. They have also emphasized the perfection of the prophetic style of addressing society. The symbols and metaphors that the prophets used to express religious truths or the metaphors and symbolic stories that are preferred by philosophers to tell some truths can be seen as a product of the distinction between 'awâm and khawâs. As it can be seen in the example of Ḥay bin Ya-qzân, explaining the truth clearly to 'awâm may cause them to deviate from the right way. For this reason, it is necessary to tell the truth to people according to their level of understanding. It is possible to say that the ideas of Islamic thinkers about this distinction still remain important to-day, due to the fact that people have different dispositions and their level of understanding is not the same despite a change in time and place. Therefore, the disadvantage as pointed out by the Islamic thinkers is that the

attempt to convey the truth to people may not be able to reach its exact purpose by ignoring this distinction.

Keywords: Islamic Philosophy, 'Avâm, Khawâs, Truth, Understanding Differences.

İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

Öz: 'Avâm-havâs ayrımı, felsefî literatürde insanların hakikati anlama seviyelerindeki farklılığını gösteren genel bir ayrımdır. Bu ayrımı Antik Yunan felsefesinde Eflatun'a kadar geri götürülebilmek mümkündür. Eflatun'un felsefî düşüncesini kitaplara yazmaktan çekinmesi, Aristoteles'in ehil olmayanlara ulaşma ihtimaline karşı eserlerinde kapalı ifadeler ve semboller kullanması 'avâm-havâs ayrımının bir neticesidir. İslam düşüncesinde ise bu ayrım, Kur'an'da bahsedilen hikmet, güzel öğüt ve mücadele şeklindeki üç hitap tarzı ve peygamberin bu hitap tarzlarına göre insanlara tebliğde bulunması ile ilişkilendirilerek işlenmiştir. Bu çalışmadaki amaç, hakikatin her seviyedeki insana nasıl aktarılması gerektiğini İslam filozof ve düşünürlerinin 'avâm-havâs ayrımına dair değerlendirmeleri üzerinden ortaya koymaktır. Çalışma içerisinde; İslam filozof ve düşünürlerini 'avâm-havâs ayrımına götüren sebeplerin ne olduğu; onların bu ayrımın gerekliliğini hangi argümanlar üzerinden açıkladıkları; 'avâm-havâs ayrımının neden önemli olduğu sorularına da cevap bulunmaya çalışılacaktır. Kavramlara yüklenen anlamların öneme binaen ilk olarak 'avâm ve havâs kavramlarının sözlük ve istilâhî manalarına yer verilmiştir. Halk, sıradan insanlar ve halkın aşağı tabakasını ifade etmek üzere kullanılan 'avâm, taklide dayalı bir yaşam ve inanç sistemini benimsemiş olan, hayatın hakikatine vakıf olamayan bilgisiz toplumu niteleyici bir terimdir. Seçkinler, ileri gelenler diye tanımlanan havâs ise hakikati kavrama gayretinde olan, yaşamını ve inancını bilgiye dayandıran ve yaptıklarının şuurunda olan aydın zümresini temsil etmektedir. Kelime ve istilâhî anlamdan sonra bu ayrımın tarihsel arka planına değinilmiştir. Ardından doğrudan bu ayrımı ele alan İslam filozof ve düşünürlerinin görüşleri temel eserlerine başvurularak incelenmiştir. Bunlar Fârâbî, İhvân-Safâ, İbn Sînâ, Râgıb el-İsfahânî, Gazzâlî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbnü'n-Nefis'tir. Fârâbî'nin siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini serdettiği eserlerinde 'avâm-havâs ayrımını açık bir şekilde görmek mümkündür. O, erdemli şehrin iki gruba ayrıldığını, hakikati kavramaları için kullanılacak yöntemlerin farklılığını ve mutluluğa değişik şekillerde ulaşacaklarını dile getirmek suretiyle bu ayrımı ele almaktadır. İhvân-ı Safâ ise insanların farklı gruplardan oluştuğunu zikrederek 'avâm-havâs ayrımına gitmekte ve ilimleri de buna göre tasnif etmektedir. Bunun yanı sıra onlar, Peygamberlerin de Allah'ın kelamını insanlara aktarıırken bahsi geçen ayrıma dikkat ettikleri söylemektedirler. Yine İhvân-ı Safâ'nın bu ayrımı, zâhir-batın ayrımı ile ilişkilendirdiği de görülmektedir. İbn Sînâ'nın peygamberlik ve mead anlayışı bu ayrımı net bir şekilde olarak ortaya koymaktadır. Filozof, hakikati anlatmada tedriciliğin tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Gazzâlî, 'avâmın da kendi seviyelerine uygun olmayan ilimleri talep etmemeleri gerektiğini ve 'avâma düşenin işi ehline teslim etmek olduğunu söylemektedir. İslam düşüncesi içerisinde hem hikmet bilgisi hem de dini bilginin zahirî ve bâtinî şeklinde iki yönlülük arz ettiği ve bâtinî yönünü öğrenmenin yalnızca havâs için gerekli olduğu fikrinin hâkim olduğundan söz edilebilir. Genel olarak 'avâm-havâs ayrımıyla yanlış kişilere aktarılan bilgilerle ortaya çıkacak olan yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi ve ehil olmayan kişilerce hakikatin ziyan edilmesinin önlenmesi hedeflemektedir. İslam düşünürlerinin çoğunluğu 'avâmı tahayyül ehli, havâsı ise tasavvur ehli olarak da isimlendirmektedir. Dinî ve felsefî hakikatler anlatılırken de bu yöntemlerin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedirler. Ayrıca onlar, peygamberin topluma hitap tarzının mükemmelliğini de vurgulamaktadır. Peygamberlerin dinî hakikatleri anlatmak üzere kullandıkları semboller, benzetmeler ya da filozofların bazı hakikatleri anlatmak için tercih ettikleri metaforlar veya sembolik hikayeler 'avâm-havâs ayrımının bir ürünü olarak görülebilir. İbn Tufeyl'in Hayy örneğinde görüldüğü üzere 'avâma hakikatin açık bir şekilde anlatılması onların doğru yoldan sapmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple de anlayış seviyelerine göre insanlara hakikatin anlatılması gerekmektedir. Bu ayrıma dair İslam düşünürlerinin fikirlerinin, zaman ve mekanlar değişse de insanların farklı istidatlara sahip olduğu ve anlayış seviyelerinin aynı

olmadığı gerçeği açısından önemini koruduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla İslam düşünürlerinin işaret ettikleri sakıncalar da göstermektedir ki hakikati insanlara aktarma çabasının tam olarak amacına ulaşabilmesi için bu ayrımın önemli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, 'Avâm, Havâs, Hakikat, Anlayış Farklılıkları.

Giriş

Düşünen varlık olarak insan, felsefe yapmanın yanı sıra felsefenin temel konusu da olmuştur. İnsanın sahip olduğu güçleri ve onu diğer canlılardan ayıran nitelikleri, bu temel konunun alt başlıklarını oluşturmakla birlikte insanların anlayış ve idrak düzeylerinin farklı olup olmadığı gerçeği de felsefenin tartıştığı meseleler arasında yerini almaktadır. Nitekim bu tartışmanın bir yansıması olarak bazı filozof ve düşünürlerin insanları anlayış/kavrama bakımından 'avâm-havâs diye iki kategoriye ayırdıklarını söylemek mümkündür. Bu ayrım sadece felsefede değil, tasavvuf ve kelam içerisinde de kendine yer bulmuştur. Örneğin, kelamî geleneğin temel tartışma konularından olan tahkiki iman-taklidi iman ayrımı da bu bakışın iz düşümü olarak ele alınabilir. Kur'ân'da da bu ayrıma işaret eden bazı âyetler bulunmaktadır. Bu âyetler içinde en göze çarpan ve birçok düşünür tarafından bu konuya örnek olarak verilen Nahl suresinin 125. âyetidir. Kur'ân'ın peygambere tebliğ konusunda bahsedilen âyet üzerinden önerdiği üç yöntemin, üç insan tipine tekabül ettiğinden bahsedilebilir. İslam filozofları da muhtemeldir ki bu âyetten hareketle insanları 'avâm-havâs diye ifade edilen iki sınıfa ayırmaktadır.¹ Filozofların toplumu belli kategorilere ayırması ve bu anlayış üzerine bir siyaset felsefesi inşa etmeleri de insanların farklı anlayış seviyelerine sahip olmalarının bir sonucu olarak ele alınabilir.

Çalışma içerisinde; İslam filozof ve düşünürlerini 'avâm-havâs ayrımına götüren sebeplerin neler olduğu; onların bu ayrımın gerekliliğini hangi argümanlar üzerinden açıkladıkları; 'avâm-havâs ayrımının neden önemli olduğu sorularına cevap bulunmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, önde gelen İslam filozof ve düşünürlerinin temel eserlerine başvurulacaktır. Özellikle İslam filozoflarının siyaset felsefesine dair fikirleri üzerinden insan anlayışlarına da işaret ederek 'avâm-havâs ayrımının ortaya konulması hedeflenmektedir.

İlgili literatüre bakıldığında 'avâm-havâs ayrımını konu alan bazı çalışmalar vardır.² Ancak felsefi sahada hakikat arayışı dışında³ doğrudan bu konuyu ele alan bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Çalışmada önde gelen İslam filozof ve düşünürlerinin 'avâm-havâs ayrımına ilişkin görüşlerine yer verilerek ayrımın gerekliliği üzerinde durulacaktır. Dinî ve felsefi alandaki bazı tartışmalı mevzularda yanlış anlamaları önlemek açısından insanların seviyelerine göre bir hitap şekli belirlemek önemlidir. Bu noktada İslam düşünürlerinin 'avâm-havâs ayrımına dair yaptıkları değerlendirmeler hem felsefe öğretiminde hem de dinî tebliğ noktasında yol gösterici olabilir.

Çalışmada, konunun anlaşılması açısından ilk olarak 'avâm-havâs kavramının sözlük ve istilâhî manasına yer verilecektir. Ayrıca, 'avâm-havâs ayrımına işaret ettiği düşünülen âyet ve hadislerin yanı sıra kelamî ve tasavvufî gelenek içerisinde zikredilen kavramların ne

¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi (Arapça Aslıyla)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 74-75.

² İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015); Süleyman Uludağ, "Avam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/105-106; Süleyman Uludağ, "Havas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/517; Fikret Karaman, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Kelam İlmi, Havas ve Avam İnancı", ed. Mustafa Arslan vd. (Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî (Malatya, 15-16 Kasım 2019), Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 217-235; Necdet Subaşı, "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 78-82.

³ Cevdet Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117-133.

ifade ettiğine de kısaca değinilecektir. Bunun ardından İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verilecek ve onların değerlendirmeleri üzerinden bazı çıkarımlara varılmaya çalışılacaktır.

1. Genel Çerçevesiyle 'Avâm-Havâs Ayrımı

'Avâm kelimesine sözlükte, "1. Halk, halkın aşağı tabakası,⁴ cumhur, ahali. 2. İlim, yönetime ve bilgeliğe sahip olmayan insanlar, büyük çoğunluk. 3. Manevi olgunluk eğitimden geçmemiş, nefsinin hastalıklarını görüp bilerek iyileştirme çabasına girememiş kişiler." anlamları verilmektedir. Aşağı tabakadan kişileri ve halkın çoğunluğunu nitelemek üzere kullanılan⁵ bu terim, tasavvuf literatüründe sufi olmayanları içine alan bir kullanıma sahiptir.⁶ Filozofların 'avâm kelimesinin yukarıda verilen sözlük anlamından birinci ve ikincisini tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Üçüncü tanım daha çok tasavvufta kabul görmekte ve mutasavvıflar, âlim olan kimseleri de çoğu zaman sufi olmadıkları gerekçesiyle bu kategoriye dahil etmektedir.

Kelime manası olarak halk, sıradan insanlar, halkın aşağı tabakasını ifade etmek üzere kullanılan 'avâm, taklide dayalı bir yaşam ve inanç sistemini benimsemiş olan, hayatın hakikatine vakıf olamayan bilgisiz toplumu niteleyici bir terimdir.⁷ "Kendilerini halktan ayrı ve üstün sayan, kendilerinde bir çeşit ayrıcalık gören (kimseler), avam karşıtı"⁸ diye sözlükte yer alan havâs,

"1. İleri gelen, seçkin kişiler.⁹ 2. Tasavvuf yoluna girdikten sonra almış oldukları eğitim sayesinde Allah'ın emirlerini ve bu emirlerin konuluş nedenlerini hemen kavrayıp Allah'ı görüyormuşçasına dinin hükümlerini yaşamayı amaç edinen Müslümanlar. 3. Allah'ın sıfatları, fiilleri, yaratması ve emretmesi konularında bilgi sahibi olan ve bu bilgiye göre hayatına anlam vererek Allah'ın sevgisini kazanan kişiler."¹⁰

diye de tarif edilmektedir. Bu tanımlar içerisindeki ilk tanım genel bir açıklamayı ortaya koyarken; ikinci tanımın çoğunlukla tasavvufta kullanıldığı söylenebilir. Üçüncü tanımın ise daha açıklayıcı ve geniş kapsamlı olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla düşünceyi ve tefekkürü seven topluluk olarak da ifade edilen havâs, hakikati kavrama gayretinde olan, yaşamını ve inancını bilgiye dayandıran ve yaptıklarının şuurunda olan aydın zümresini temsil etmektedir.¹¹

Genel tanımı verilen 'avâm-havâs terimleri tasavvufta şu şekilde tarif edilmektedir:

"Avâm yani halk, havâs yani nitelikli kişiler. Genellikle sufi olmayanlar, âlim bile olsalar avâm sayılır. Havâs ise kendi içinde iki kısma ayrılır: Havâs, nitelikli kişiler, aydınlar ve hassu'l-havâs yani üstün niteliklere sahip bulunan kişiler, arifler, seçkinler. Havâsa; hass, hassa, ehl-i husus gibi isimler de verilir. Havâs, avâmın yaşadığı dinî hayatla yetinmez, bunun üstünde bir dinî hayat yaşamak için çabalar. Hassu'l-havâs ise mükemmel bir dinî ve manevi hayat yaşar. Tasavvuf avâmın değil, havâsın yoludur."¹²

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tasavvufta havâsın kullanımı biraz daha spesifikleşmekte ve kavrama özel bir zümreyi yani dinî ve manevi bir hayat yaşama konusunda büyük çaba sarf edenleri ifade edecek şekilde anlam verilmektedir. Ancak şunu da söylemek gerekir

⁴ *Türkçe Sözlük: A-J*, haz. İsmail Parlatır vd. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 163.

⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü "Kitabu't-ta'rifât"*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 165.

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabaçlı Yayıncılık, 2012), 53.

⁷ Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 95.

⁸ *Türkçe Sözlük: A-J*, haz. İsmail Parlatır vd., 962.

⁹ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 209.

¹⁰ Ahmet Nedim Serinsu (ed.), *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 128.

¹¹ Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, 394-395.

¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 161.

670 | Emine Taşçı Yıldırım. İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

ki hassu'l-havâs nitelemesi sadece tasavvufa özel olmayıp Fârâbî tarafından erdemli şehrin başkanı için kullanılmak suretiyle İslam felsefesi içerisinde de kendine yer bulmuştur.¹³

Mutasavvıflar, ahlakî arınma ve ruhî yücelmeyi gerçekleştiremeyen kişileri 'avâm olarak görmekte ve Hz. Peygamber'in genel tavırlarıyla 'avâma, özel tavırlarıyla ise havâsa örnek olduğunu düşünmektedir. 'Avâmda dinî hükümleri uygulama konusunda ruhsatlara yönelme varken; havâs, azimetlerle amel etmeyi gaye edinmektedir.¹⁴ Ayrıca yine 'avâm, dinî şekilsel olarak yaşayıp dinin hükümlerindeki hikmeti kavramaktan yoksundur.¹⁵ Nitekim sufler, Hallâc-ı Mansur'u idama götüren *enelhak* sözünü örnek göstererek havâsa ait bilgilerin 'avâmla paylaşılmasının gerekliliğine işaret etmektedirler.¹⁶ Ehil olmayan kimselerle paylaşılan bu bilgiler yüzünden insanların hayatları tehlikeye girebilmektedir. Çünkü 'avâm, belirli bir olgunluğa ve bilgi birikimine sahip kimselerin ulaştığı bu seviyedeki bilgiyi anlamaktan aciz olmanın yanı sıra yanlış anlayıp bu kişilere zarar verebilmektedir. Benzer bir durum İslam filozoflarına yönelik tekfir suçlamalarında da görüldüğünden ve bunda insanlar-daki anlayış düzeyi farklılıklarının etkisi olduğundan bahsedilebilir.

Kur'ân-ı Kerim'de " *Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış...*"¹⁷ mealindeki âyette ifade edildiği üzere insanlara yönelik farklı hitap şekillerinden bahsedilmektedir. Nitekim Kur'ân'da, 'avâmın anlayışına uygun hislere hitap edecek şekilde tasvirlerle yer verilmekle birlikte havâsın yani seçkin insanların kavrayabileceği türden soyut ve ruhanî tasvirler de bulunmaktadır.¹⁸ Kur'ân'da çeşitli hitap tarzlarına yer verilmesi, Kur'ân'ın evrensel oluşuna bir işaret olmanın yanı sıra insanların farklı anlayış seviyelerinde yaratıldığı şeklinde de yorumlanabilir.

Nahl sûresi 125. âyette bahsedilen hikmet, güzel öğüt ve mücadele ehlinde en üst mertebede, sayısı az olan hikmet ehli yer almaktadır. Güzel öğüt ehli, fitratı bozulmamış olan geniş halk kitleleri temsil etmekte olup bunlar 'avâmı oluşturmaktadırlar. Mücadele ehli ise bu ikisi arasında yer almaktadır. Bu bağlamda kâmil kimseler, hikmet ve katî delille; 'avâm ise güzel öğüt, yakînî, iknaî ve zannî delillerle hak dine davet edilmelidir.¹⁹ Ayrıca insanlara yönelik tebliğ yöntemlerinden 'avâmın hisle, havâsın akılla, hassatü'l-havâsın ise hak nuruyla doğru yola yöneldiğine işaret edilmektedir.²⁰ Genel olarak söylemek gerekirse, 'avâm için güzel öğüt ve mücadele; havâs için ise hikmet uygun görülen hitap tarzıdır.

Çoğunlukla ilim tahsil etmemiş kimselerden oluşan ve toplumun belli bir kesitini oluşturan 'avâmın imanı, pratik bir imandır. Yani ekin eken bir çiftçi, bu ekini bitiren bir yaratıcının varlığının bilincindedir. Ayrıca Kur'ân insanları, filozoflar ve kelamcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delillerinden ziyade çoğunlukla insanın, devenin yaratılışı vb. doğal örnekler üzerinden iman etmeye çağırılmaktadır. Bu anlamda halk için bir anlam ifade etmeyen bu felsefî ve kalamî delillerden ziyade bu yöntem daha makuldür.²¹ Nitekim Hz. Muhammed'in *أَنْزَلُوا النَّاسَ مَتَارِلَهُمْ* "İnsanların seviyelerine inin!"²² sözleri, kişilerin anlayış düzeylerini dikkate almak suretiyle onlara hitap etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte

¹³ Bk. Fârâbî, *Tahsilu's-sa'ade*, nşr. Ali Bu Melhem (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 83-85; Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-sa'ade)", çev. Hüseyin Atay, *Farabi'nin Üç Eseri* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008), 52-54.

¹⁴ Mehmet Canbulat-İbrahim Paçacı, "Avam", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 42-43.

¹⁵ Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, 95.

¹⁶ Uludağ, "Avam", 4/106.

¹⁷ en-Nahl 16/125.

¹⁸ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 104.

¹⁹ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 97-99.

²⁰ Uludağ, "Havas", 16/517.

²¹ Erkan Yar, "Kelam İlminde Dokunulmaz Bilgi Alanları Paradigması ve Bunun Epistemolojik Değeri" (Kelamda Bilgi Problemi, Bursa, 2003), 55.

²² Ebû Dâvûd, *Sünen* (Darü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Edeb", 23 (No: 4842).

Hız Muhammed'in aynı soruya kişilerin ihtiyacına göre farklı cevaplar vermesinin²³ temelinde de bu ayrımın yattığını söylemek mümkündür.

Özetle, Kur'ân'ın üzerinde durduğu farklı hitap tarzları, Hz. Muhammed'in insanların seviyelerine inilmesinin gerekliliğine dair vurgusu 'avâm-havâs ayrımının insanın yaratılış gerçeğini doğru anlamının bir sonucu olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki Kur'ân, felsefe, kelam ve tasavvufun işaret ettiği bu ayrım, insanlardan bir zümreyi yükseltip diğerini alçaltma gibi bir gayeye hizmet üzere ortaya konulmamıştır. Bilakis bu ayrım, yaratılıştaki farklılıklara bir işaret olarak düşünölmelidir.

2. İslam Düşünürlerinde 'Avâm-Havâs Ayrımı

İslam düşünürlerinde 'avâm-havâs ayrımına geçmeden önce bu ayrımın tarihsel arka planına değinmek faydalı olacaktır. 'Avâm-havâs ayrımının izlerini Antik Yunan'da bulmak mümkündür. Nitekim Eflatun (M.Ö. 347) ilimlerin sistemleştirilmesine, bilgilerin kitaplara yazılmasına ilk zamanlar karşı çıkmıştır. O, bu tarz bilgilerin temiz kalpler ve seçkin akıllarda bulunmasını yeterli görmüştür.²⁴ Eflatun, Dionysios'a (M.Ö. 367) yazdığı mektubunda onu öğretilerinin cahillerin eline geçmemesi gerektiği konusunda uyarmakta ve bu noktada en ihtiyatlı davranışın, yazıların herkesin eline geçme ihtimaline karşı yazmaktan çok ezberlemek olduğunu dile getirmektedir. Bundan dolayı bu mevzular konusunda bir şey yazmadığını, kendisinin yazılı bir eserinin olmadığını ve olmayacağını belirtmektedir.²⁵ Ayrıca o, ciddi meselelerle uğraşan birinin çoğunluğun anlayışsızlık ve hırçınlıklarından dolayı fikrini yazmaktan çekineceğini dile getirmektedir.²⁶ Ancak Eflatun, ilim ve felsefede derinleştikçe, bu bilgilerin unutulmasından korktuğu için ve tekrar elde edilmesinin güçlüğünden dolayı, rumuzlar ve muammalara (diyaloglara) yer vermek suretiyle görüşlerini ortaya koymaya karar vermiştir. Bu şekilde, ilim ve felsefesinin ehil olanlara ulaşmasını ve sadece onlar tarafından anlaşılabilir olmasını hedeflemiştir.²⁷ Anlaşılacağı üzere Eflatun'un fikirlerinde bir değişim göze çarpmaktadır. Düşüncelerin yazılmasının gerekliliğine kanaat getiren filozof, yukarıda ifade ettiği tehlikeleri bertaraf üzere kitaplarında herkesin anlayamayacağı kapalı bir üslubu tercih etmektedir. Böylelikle ilim ve felsefede ulaşılan bilgilerin yok olmasının önüne geçmeyi ve ehil olanların bu bilgiyi elde etmelerini sağlamayı amaçlamaktadır.

Aristoteles'e (M.Ö. 322) gelince o hocasından farklı olarak bir şeyleri açığa kavuşturmayı, sistemleştirmeyi, düzene koymayı, felsefeyi yaymayı ve her şeye hakkını vermeyi kendine metot olarak benimsemiştir. Bu noktada hocası Eflatun, onu kitaplar telif etmesi ve ilimleri sistemleştirip eserlerinde belli bir olgunluğa erişirmesinden dolayı kınamıştır. Ancak Aristoteles, yazdığı eserlerin ilim erbabı ve ehil olmayanlar tarafından kavranmasının mümkün olmadığını dile getirerek hocasına cevap vermiştir.²⁸ Nitekim bu durumu açıklamak üzere Fârâbî (ö. 339/950), Aristoteles'in özel yazılarında kısa ve özlü; yorumlamalarında kapalı ve dolambaçlı; mektuplarında ise açık ve kısa ifadeleri tercih edici bir üslup kullandığına

²³ Buna ilişkin detaylı bilgi için bk. Ramazan Güler, "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 120-121.

²⁴ Eflatun, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1962), 9-10; Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn*, thk. Doktor Ali Mülhim (Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 35; Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristütâlis)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 155.

²⁵ Eflatun, *Mektuplar*, 9-10.

²⁶ Eflatun, *Mektuplar*, 58.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-cem'*, 35; Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 155.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-cem'*, 35-36; Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 156. Ayrıca bk. İbn Sînâ, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", çev. M. Hayri Açıkgenç, Alparslan, Kurbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleleri* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 38.

dikkatleri çekmektedir. Ardından o, Aristoteles'in kapalı bir üslûp seçmedeki gayesinin felsefeyi herkese değil, sadece kavrayacak bir birikime sahip kimselere ulaştırmak olduğunu açıklamaktadır.²⁹ Görüldüğü üzere Aristoteles, kullandığı üslubu belirlerken hedef kitlesini dikkate almakta ve ilmi olgunluğa erişmeyen insanların kitaplarını okuyup yanlış anlamalarının önüne bu şekilde geçebileceğini düşünmektedir. Aynı zamanda da o, 'avâm-havâs ayrımının gerekliliğini de böylelikle ortaya koymaktadır.

Özetle söylemek gerekirse, 'avâm-havâs ayrımı konusunda özellikle felsefi hakikatlerin ehil olmayan kimselerle paylaşılmamasının gerektiği düşüncesinin Eflatun ve Aristoteles'te var olduğu görülmüş ve yukarıda belirtildiği üzere bu bakış açısı onların eserlerinde kullandıkları üsluba da yansımıştır.

İslam düşüncesine gelince ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'de (ö. 252/866) net bir şekilde ifadesini bulan bir 'avâm-havâs ayrımı mevcut değildir. Yalnızca Kindî, *Felsefetü'l-ulâ* adlı risalesinde şunları söylemektedir:

"Zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunan pek çok kimsenin yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, yanlış anlamaya yol açan karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısaca kesmek zorunda kaldık. Layık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir."³⁰

Bu ifadelerden yola çıkarak Kindî'nin, hakikati anlamada herkesin aynı düzeyde olmadığı, bazı kimselerin hakikati anlamakta aciz kalıp yanlış anlayabileceği ve bir ayrımın gerektiği fikrinde olduğundan bahsedilebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Kindî'de açıkça ortaya konulmuş bir 'avâm-havâs ayrımı görülmemektedir. Bu bağlamda 'avâm-havâs ayrımını ele alan ilk İslam filozofunun Fârâbî olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Fârâbî (ö. 339/950)

Fârâbî'nin siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini serdettiği eserlerinde 'avâm-havâs ayrımını açık bir şekilde görmek mümkündür. O, erdemli şehrin insanların iki gruba ayrıldığını, hakikati kavramaları için kullanılacak yöntemlerin farklılığını ve mutluluğa değişik şekillerde ulaşacaklarını dile getirmek suretiyle bu ayrımı ele almaktadır.

Fârâbî, milletlerin ve şehirlerin seçkinler (hassa) ve 'avâm (amme) olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Bunlardan halk, denenmemiş ortak fikirleri içeren nazari bilgilere yönelmektedir. Seçkinler ise tam incelemeye dayanan öncüller aracılığıyla bir şeyleri bilmekte ve inanmaktadır. Seçkinler, tamamen tetkik edilmiş fikirlere bağlanmakta olup bunlar arasında yer alan er-Reisu'l-Evvel ise seçkinler seçkini (ehassu'l-havâs) olarak vasıflandırılmaktadır. Filozof nezdinde en üstün hâkim ve kesin delillerle ma'kulatı içine alan ilme vakıf olan kimseler, seçkinler arasındadır ve bu insanlar için öğretmede kesin delillere (berâhini'l-yakîniye) başvurulmaktadır. Bunlar dışında kalanlar yani 'amme ve cumhur için öğretme yöntemi olarak inandırma/ikna ve hayal ettirme kullanılmaktadır.³¹ Fârâbî'nin bu ayrımı, taakkul ehli ve tahayyül ehli şeklinde de ifade edilebilir. Hakikati insanlara açıklamada yukarıda zikredilen öğretim yöntemlerine riayet edildiğinde her iki zümrenin de kendi anlayışları çerçevesinde hakikati kavramaları mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla filozofun da belirttiği üzere, hakikati aktarma noktasında kullanılacak öğretim yöntemi belirlenirken insanların anlayış düzeyleri dikkate alınmalıdır.

Fârâbî'ye göre yaratılışı ve alışkanlıklarından dolayı çoğu insan, varlıkların ilkelerini, derecelerini, faal aklı, sa'âdeti anlama ve tasavvur etme gücünden yoksundur. Onlar, gerçekleri ancak bu şeylerin benzerleri ve taklitleriyle anlayabilmekte yani tahayyül edebilmektedir. Diğer bir kısmı ise tasavvur ile hakikate vakıf olabilmektedir. İlkeleri, tasavvur edilmiş halde-

²⁹ Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 114.

³⁰ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine (Felsefetü'l-ulâ)", çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 129.

³¹ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'ade*, 83-85; Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-sa'ade)", 52-54.

riyle kabul edip mutluluğu amaç edinenler hükemâ'; bunları, nefislerinde hayal edilmiş halleriyle kabul edip amaç edinenler ise mü'min diye adlandırılmaktadır.³² Fârâbî'nin tasavvur ve tahayyül ehli ayrımını 'avâm-havâs ayrımının farklı bir ifade şekli olarak görmek mümkündür. Ayrıca bu şekilde farklı yöntemler kullanılarak her iki zümrenin de hakikati kendi seviyelerine göre anlamaları sağlanabilmektedir. Ancak bahsedilen bu hakikatleri, tahayyül ehlinin tasavvur etmesini beklemek filozofun da belirttiği üzere doğru olmaz. Her iki yöntemin hitap edeceği kitle farklıdır. Dolayısıyla, insanlara hakikati aktarma ve onları mutluluğa ulaştırma yolunda bu ayrım dikkate alınmalıdır.

2.2. İhvân-ı Safâ (4. /10. yy)

İhvân-ı Safâ, insanların farklı gruplardan oluştuğunu zikrederek 'avâm-havâs ayrımının genel çerçevesini çizmektedir. Ancak zaman zaman ikili, üçlü ve dörtlü ayrımlar da yapılmaktadır. Ayrıca onlar, ilimleri de bu tabakalara göre tasnif etmekte ve peygamberlerin de Allah'ın kelamını insanlara aktarırken bahsi geçen ayrıma dikkat ettikleri söylemektedirler. Yine İhvân-ı Safâ'nın bu ayrımı zâhir-batın ayrımı ile ilişkilendirdiği de görülmektedir.

Yaratılmışların hepsinin Allah'ın kulları olduğunu belirten İhvân-ı Safâ, en genel şekliyle insanları 'avâm ('amme) ve havâs (has) olarak iki gruba ayırmaktadır.³³ Ancak İhvân-ı Safâ, akıllı olan herkesin insanların halleri üzerinde düşünebileceğine, onların belirli dereceleriyle birbirinden ayrıldığına ve iki grubunda kendi içerisinde farklı düzeylerdeki insanlardan (havâs, yönetici, umum, halk), müteşekkil olduğuna da işaret etmektedir.³⁴ Yine başka bir yerde onlar; insanların amel, ahlak, fikir, mezhep, ilim, marifet vb. birçok yönden farklı tabakalardan oluştuğunu söylemektedir. Bunları kadınlar, çocuklar ve cahillerden oluşan 'avâmın; alimler ve ilimde derinleşmiş hükemâdan oluşan hâssanın ve bu ikisi arasında olanların yani mutavassıtunun oluşturduğu üç tabaka altında toplamanın mümkün olduğu da ifade edilmektedir. Her bir tabakaya uygun ilimlerin varlığına işaret eden İhvân-ı Safâ, havâsa uygun olan ilimlerin 'avâma uygun olmadığından, 'avâma uygun olanların da havâsa uygun olmayacağından bahsetmektedir. Ancak dine, onun adap ve erkanına, bunlarla ilgili amellere ilişkin ilimlerin her üç tabaka için de uygun olduğuna işaret edilmektedir. 'Avâm için en uygun olan dinin açık, görünür ve ortada olan yani namaz, oruç vb. dair ilimlerken; orta tabakadakiler için dinin hükümlerini anlamaya, buna uygun bir yaşayışı araştırmaya yönelik ilimlerdir. Havâs yani hikmette üstün mertebede bulunanlar için ise dinin saklı sırlarını, yasa koyucuların meramlarını, rumuzlarını ve işaretlerini aramaya yönelik ilimlerdir.³⁵ Dolayısıyla 'avâm-havâs ayrımının İhvân-ı Safâ'nın ilimler sınıflamasına yansdığı görülmektedir. İhvân-ı Safâ ilimleri aşağıdaki gibi tasnif etmektedir:

"Riyazî bilimler, çoğu geçim talebi ve dünya hayatını iyileştirilmesi için düzenlenmiş olan ilimlerdir. Bunlar dokuz çeşittir: 1. Okuma ve yazma, 2. Dil ve gramer bilimleri, 3. Muhasebe ve iş muameleleri, 4. Şiir ve aruz, 5. İyi ve kötü kehanet, 6. Sihir, muska, simya, hile vb. bilimler, 7. Çeşitli meslek ve sanatlar, 8. Ticaret ve ziraat, 9. Siyer ve tarih.

Dinî bilimler; nefislerin tedavisi için ve ahiret talebiyle vazedilmiş olan dinî bilimler ise altı çeşittir: 1. Tenzil (Kuran ve vahiy) ilmi, 2. Tevil ilmi, 3. Rivayet ve ahbâr ilmi, 4. Fıkıh, sünen ve ahkâm ilmi, 5. Zikir, mev'iza, zühd ve tasavvuf, 6. Rüya tabiri ilmi...

Felsefî bilimler dört çeşittir: 1. Riyazî (matematik) bilimler, 2. Mantık bilimleri, 3. Doğa bilimleri (tabiiyat), 4. İlahiyat bilimleri."³⁶

³² Fârâbî, *Kitâbu's-siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Ali Bu Melhem (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 96-98; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebdâi'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 92-93.

³³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ* (Kum: Mektebü'l-İlmi'l-İslamiyye, 2000), 1/356, 3/284; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/243, 3/229.

³⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 335-336; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 228.

³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/511-512; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/407.

³⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/181.

674 | Emine Taşçı Yıldırım. İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

İhvân-ı Safâ'ya göre riyazî/eğitsel ilimler 'avâma, şer'i ilimler mutavassıtuna, felsefî ilimler ise havâsa yöneliktir.³⁷ Herkesin kendi seviyesine uygun olan ilimle meşgul olmasının gerekliliği de dolaylı olarak vurgulanmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre ayırım peygamberlerin üslubuna da yansımıştır. Melekler zümresine katılabilmeyen nefsinin arındırma, ahlaki ve inancını güzelleştirme vb. ciddi bir çabayı gerektirdiğini farkına varan akıl sahibi herkes, bunun için büyük bir yardımın, ince bir araştırmanın ve güçlü bir düşünmenin gerekliliğini bilmektedir. Allah, peygamberler göndermek suretiyle insanlar için bunu kolaylaştırmıştır. Nitekim peygamberler hem halkın ileri gelenlerine hem de bütün insanlara hitap etmektedir. Peygamberler kendilerine tabi olanların durumlarının farklılıklarını dikkate alarak çeşitli konulara dair emir ve tavsiyelerde bulunmaktadır.³⁸ Benzer bir biçimde İhvân-ı Safâ'ya göre 'avâm ve havâsın varlığından dolayı tek bir sorunun birçok cevabı olabilmektedir.³⁹ Bu anlamda peygamberler, insanlarla konuşurken onların akıl kapasitelerindeki farklılıkları göz ardı etmeksizin akılları ölçüsünce onlara hitap edip ortak manalara başvururlardır.⁴⁰ Allah'ın kelamı, 'avâm ve havâs dahil bütün insanlara yöneliktir. Bu anlamda her insan, kavrayışı, zekâsı ve tabiatının saflığı ölçüsünde Allah'ın kelamını kavramaktadır.⁴¹ İhvân-ı Safâ'nın da zikrettiği üzere, Allah'ın hitabını ulaştırılan peygamberlerin herkese hitap edici bir dil kullandığı, insanların farklı aklı idrak düzeylerine sahip oluşlarını dikkate aldıkları ortaya çıkmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Hz. Muhammed, bu ayrımı göz önünde bulundurarak aynı soruya farklı cevaplar vermek suretiyle insanların hakikati idrakini kolaylaştırmaya çalışmıştır.

İhvân-ı Safâ, 'avâm-havâs ayırımına dair görüşlerini zâhir-bâtın ayırımı temelinde de ortaya koymaktadır. Onlara göre, alemde var olan bütün varlıklar dış kabuk ve kemiklerden teşekkül eden zâhir; öz ve cevherin oluşturduğu bâtın olmak üzere iki yönden müteşekkildir. İnsanlık tarihi kadar eski, zâhirî, açık hükümleri ve belirlediği tanımları(hudud) olan dinin de zâhir ve bâtın yönü vardır. Dinin zâhirî yönünü, 'avâm ve havâs uleması bilebilirken; dinin hükümleri ve tanımları(hudud) bazı sırlara ve bâtını yönleri sahiptir. Bunları da ancak ilimden derinleşmiş olanlar ile havâs yani seçkin alimler bilebilmektedir.⁴² Yine bir başka yerde Yüce Allah'ın ve peygamberlerin sözünün, hükemâ görüşlerinin sırlar içerdiğini ve kötülere kapalı olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ, bunları ancak Yüce Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin (râşihûne fi'l-ilm) bilebileceğini söylemektedir. Bu bağlamda ilimde derinleşmiş olan hükemânın havâsı, bu hakikatleri bilebilmekte ve fazla açıklamaya ihtiyaç duymamaktadırlar.⁴³

İhvân-ı Safâ, 'avâm-havâs ayırımını insanların ameller noktasında farklı mertebelerde bulunduğunu söyleyerek de açıklamaktadır. Tabiatı uyarınca hareket eden insanlar arasında 'avâm ve cahillerin, onları lüzumsuz, boş işlerden uzak tutacak olan farz ve sünnet ibadetlere yönelmesi ve orucu, sadakayı, namazı, Kur'ân okumayı artırması gerekmektedir. Havâs için en faziletli amel ise duyular ve akılla idrak edilen nesnelere, bilhassa bunların dinle alakalı olan kısımları üzerinde düşünüp incelemede bulunmaktadır.⁴⁴

Fârâbî'den sonra 'avâm-havâs ayırımını geniş bir perspektifle İhvân-ı Safâ'nın incelediğinden bahsedilebilir. Nitekim onların, peygamberlerin ilahi hitabı iletmeleri, ilimler tasnifi, amellere kadar her konuda bu ayırma işaret ettiği ve insanların farklı aklı kapasitelerde oluşu temelinde bu ayırımın gerekliliğini savunduğu açık bir şekilde görülmektedir.

2.3. İbn Sînâ (ö. 428/1037)

İbn Sînâ, 'avâm-havâs ayırımını açık bir şekilde birçok eserinde vurgulamaktadır. Özellikle de peygamberlik ve mead anlayışı onun bu ayırımı en net olarak ortaya koyduğu konular

³⁷ Haris Macic, *İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2011), 30.

³⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/335-336; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/228-229.

³⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/359-360; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/294.

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/122; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/95.

⁴¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/488; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/390.

⁴² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/328; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/223-224.

⁴³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/243; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/237.

⁴⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/504-505; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/402.

arasında yerini almaktadır. Şeriat ve dinlerin amacının halk kitlelerinin tamamına hitap etmek olduğunu açıklayan İbn Sînâ'ya göre tevhid inancının doğruluğu için yaratıcının zaman-mekân, nitelik-nicelik, konum ve değişimden uzak olduğuna, benzerinin bulunmadığına işaret edilmesi gerekmektedir. Ancak bu nitelikleri halk kitlelerine anlatmak sanıldığı kadar kolay değildir. Nitekim bedevi Araplar, İbraniler ve eğitimsiz insanlar bu şekilde soyut ifadelerle anlatılan bir varlığa inanılamayacağını düşünürler. Tevrat'ın teşbihe ve insan biçimli Tanrı tasvirlerine büyük ölçüde yer vermesinin sebebinin bu olduğuna işaret eden filozof, Kur'ân'ın halk kitlelerini dikkate alarak tevhid konusunda ayrıntılı açıklamalara girmediğinden, bazı âyetlerde zâhiri itibariyle teşbihî ifadelerin, bazılarında ise mutlak tenzihî ifadelerin tercih edildiğinden bahsetmektedir.⁴⁵ Genel olarak söylemek gerekirse İbn Sînâ'ya göre dinler, halk kitlelerine hitap ederken onların anlayacakları bir dil kullanmakta ve anlaşılması zor konuları da teşbih ve temsil yoluyla aktarmayı tercih etmektedirler. Bu, dinlerin yetersiz kalmaması için gereklidir.⁴⁶ İhvân-ı Safâ ile bu konuda mutabık olan İbn Sînâ, dinî konuların anlatımında mecaz ve metaforun kullanımının gerekliliğine işaret etmektedir. Aynı zamanda o, Kur'ân'ın her iki zümreye de hitap edici ifadelerle yer verdiğini de vurgulamaktadır.⁴⁷ Filozofun bu değerlendirmeleri böyle bir ayrıma gitmemenin doğuracağı sakıncalara işaret etmesi açısından önemlidir. Her iki zümreyi de içine alacak şekilde bir hitap tarzı benimsenmesi özellikle de doğru bir Tanrı tasavvurunun oluşumu açısından önemlidir.

Bir başka eserinde İbn Sînâ, aynı konuya işaret etmekte ve insanların çok azının hakiki tevhid ve tenzihî tasavvur edebileceğini belirtmektedir. Sıradan insan için bu gerçeği tasavvur etmek bir yana böylesi bir anlatım tarzı onu kuşku ve tereddüde düşürebilir. Filozof, kısaca ilahi hikmeti herkesin anlayamayacağını belirtmenin yanı sıra bir insanın, sıradan insanlardan gizlediği bir hakikati izhar etmemesi gerektiğini de düşünmektedir. Peygamber tebliğ metodunda, Allah'ın yüceliği ve büyüklüğünü anlatmak üzere onlar için değerli olan şeylerden örnek ve remizler kullanılabilir. Ahiretin keyfiyeti, mutluluk ve bedbahtlık için ise insanların anlayacağı, tasavvur edebileceği ve kabul edebileceği örneklerle başvurulmalıdır.⁴⁸ Bunu filozof, peygamberlerin sözlerinin sembol ve işaretlerden müteşekkil olması gerektiğini söyleyerek ortaya koymaktadır.⁴⁹ Nitekim özellikle 'avâma zikredilen soyut gerçekleri tenzihî bir şekilde anlatmak onların bu hakikatleri idrakini güçleştirebilmektedir. İbn Sînâ, buna işaret etmek suretiyle onların tasavvurla değil, tahayyülle hakikati idrak edebilecekleri gerçeği üzerinden peygamberlerin sembol ve benzetmelere başvurduğunu söylemektedir.

İnanç ilkelerinin anlatımı konusunda da filozof, 'avâm ile havâs ayrımına vurgu yapmaktadır. Nitekim melekleri yalnızca hükemânın anladığı tarzda sırf aklî mana ve ruhanî bir sîmâ olarak değil de halkın anlayacağı şekilde tasvir etmek gerekmektedir. Aksi takdirde İbn Sînâ'ya göre onlar, sözlü olarak söyleyemeseler bile melekleri yaptıklarının karşılığında sevap alamayan, lezzetlerden yoksun bahtsız varlıklar olarak görülebilirler. Ayrıca cennet-cehennem tasvirlerinde de duyu algılarına hitap edici unsurlara başvurulmalı ve sevapla müjdeleyip azapla korkutma yolu tercih edilmelidir. Hakikî azap ve sevap tasvirleri 'avâmın anlayışından uzak olup bedensiz bir diriliş onların sevap ve günahı önemsememelerine sebep olabilir. Hakikî mutluluk ve ruhânî lezzetleri halkın kavraması mümkün değildir, onlardan bir kısmı bunu kabul etse bile zihinlerinde bir yere yerleştiremezler. Bu anlamda, Hz. Muhammed'in kullandığı üslup çok mükemmeldir.⁵⁰ Özellikle me'âd meselesinde bu ayrımın gerekliliği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. 'Avâmın anlayış seviyelerine göre hitabın gerekliliği filozof tarafından doğabilecek yanlış anlamalara işaret edilerek ortaya konulmuştur. Fârâbî'nin tahayyül ve tasavvur ehli diye yaptığı ayrıma benzer şekilde İbn Sînâ da halka hitap

⁴⁵ İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 8.

⁴⁶ İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 11.

⁴⁷ Bk. İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 8-9.

⁴⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, çev. Ekrem Durusoy, Ali, Macit, Muhittin, Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 189.

⁴⁹ İbn Sînâ, "Peygamberliklerin[in] İspatı", 38.

⁵⁰ İbn Sînâ, "el- Adhaviyye fi'l-me'âd", 17-18.

676 | Emine Taşçı Yıldırım. İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

ederken kullanılacak üsluba işaret ederken onların bu soyut gerçekleri idraklerini kolaylaştırıcı unsurlardan yararlanmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

İbn Sînâ, *İşârât*'ın sonunda şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır:

"Ey kardeşim! Senin için bu işaretlerde gerçeğin özünü süzdüm ve kelimelerin inceliklerindeki hikmetlerin en hasını sana lokma lokma sundum. Artık sen de bu bilgiyi, bayağı insanlardan; cahillerden; parlak zekâ, eğitim ve âdetten nasibini almamış kişiden; kafası karışık insanlarla haşır neşir olandan veya bu filozofların mühlitlerinden ve onların asalaklarından sakın! Gönülünün duruluğuna, gidişatının düzgünlüğüne, vesveselerin kendisine üşüşmesine izin vermediği, gerçeğe rıza ve doğrulukla baktığına güven duyduğun kimseyi bulduğunda, sana sorduğu şeyden ona peyderpey, parça parça, bölüm bölüm ver! Böylece kendisine öğrettiklerinden, daha sonra karşılaşıcağı şeyleri ferasetle kavramasını beklersin. Sana uyararak, kendisine ulaştırılanları mecrasından çıkartmayacağı konusunda onunla Allah ve iman üzerine ahitleş! Eğer bu ilmi ifşa veya zayi edersen, benimle senin aranda Allah vardır! Allah vekil olarak yeter!"⁵¹

İbn Sînâ'nın bu kısa tavsiyesi, 'avâm-havâs ayrımını açık bir şekilde özetlemekte ve ilmi, ehil olmayan insanlarla paylaşmamak gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte öğretim yöntemi açısından da filozof, hakikati anlatmada tedriciliğin tercih edilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu bilgiye sahip olmayı hak eden insanlara, başkasına aktarma konusunda da bir sorumluluk yüklenmiş olmaktadır.

Toparlayacak olursak İbn Sînâ, özellikle Kur'ân'ın ve peygamberlerin kullandığı üslubun hem tenzihî hem de teşbihî oluşunun 'avâm ve havâsın anlayış seviyelerinin farklılığından kaynaklandığını belirtmektedir. Özellikle o, halk kitlelerine soyut gerçekleri yani Tanrı, ahiret, melek, cennet-cehennem gibi konularda bilgi verilirken tamamıyla tenzih yolunun tercih edilmesinin yanlış olacağını dile getirmektedir. Burada Hz. Muhammed'in kullandığı mükemmel üslupla yani semboller ve benzetmelerle yanlış anlamaların önüne geçtiğini belirtmektedir. Ayrıca filozof, hakikat bilgisinin bütün açıklığıyla sadece onu anlayacak havâs ile paylaşılacağını zikretmektedir. İbn Sînâ hem dinî hem de felsefî bilgilerin aktarımı noktasında bu ayrımın önemini vurgulamaktadır.

2.4. Râgıb el-İsfahânî (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği)

Ahlak felsefesinin temeline insan ve onun mutluluğunu koyan Râgıb el-İsfahânî,⁵² insanlar arasındaki anlayış farkına suret kavramını ele alırken işaret etmektedir. "Maddî varlıkların şekillendiği ve onunla başkasından ayrıldığı şey"⁵³ diye tarif edilen suretin iki kısma ayrıldığını belirten İsfahânî, duyuyla hissedilen insan, at, eşek sureti gibi ilk kısmı 'avâm ve havâstan herkesin idrak edebileceğinden bahsetmektedir. Akılla idrak edilen ikinci kısma gelince, bunu 'avâmın değil, havâsın anlayabileceğini dile getirmektedir. Buna örnek olarak da insana ait olan akıl ve tefekkür suretini vermektedir.⁵⁴ Ayrıca o, Allah'ın fitrî, kesbî ve hissî olmak üzere üç şekilde bilinebileceğini⁵⁵ söylerken de dolaylı olarak bu ayrıma işaret etmiş olmaktadır.

İsfahânî'nin ameller yönüyle de insanları seçkinler ve sıradan insanlar olmak üzere iki kategoriye ayırdığı görülmektedir. Seçkinler, yaşamlarını dünya ve ahiret hayatına göre düzenlemenin yanı sıra taklidi bilgiye değil, hakikat bilgisine sahip olan kişilerdir. Ayrıca ülke yönetiminde de tecrübe ve ehliyet sahibidirler. 'Avâma gelince onlar, taklidi bilgiyle yetinmekte ve amellerinde çoğunlukla dünyevi menfaatleri gözetmektedirler.⁵⁶ İsfahânî'nin bu açıklamaları, 'avâm-havâs ayrımının taklit ve tahkik ehli diye de ifade edilebileceğini göstermektedir.

⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 204.

⁵² Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/401.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 606.

⁵⁴ el-İsfahânî, *Müfredât*, 606.

⁵⁵ Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 209.

⁵⁶ Gafarov, "İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", 212.

2.5. Gazzâlî (ö. 505/1111)

Gazzâlî, *"İnsanlar adaleti ikame etsinler diye onlarla (Peygamberler) birlikte Kitap ve mîzânı gönderdik. Ve insanlar için, içinde pek çok zarar ve yarar olan demiri indirdik."*⁵⁷ âyetinden yola çıkarak insanları üç sınıfa ayırmaktadır. O, ilk olarak 'avâm sınıfının esenlik sınıfı ve cennet ehli saf kişilerden oluştuğunu söylemektedir. İkinci olarak zekâ ve basiret sahibi kişilerin bulunduğu havâs sınıfından bahseden düşünür, üçüncü olarak ise bu iki sınıftan teşekkül eden ve Kur'ân'ın müteşabihlerine tabi olan ağız dalaşçıları diye nitelediği cedel ehlini saymaktadır.⁵⁸ İlk grup yani 'avâm kitapla (Kur'ân), havâs mîzânla, ehli cedel ise demirle hakka-hakikate davet edilmelidir. Bunlar, onları dalalet karanlığından çıkarabilmek, aralarındaki ihtilafı kaldırmak üzere uygulanacak metotlardır.⁵⁹ Gazzâlî'nin bu sınıflaması Kur'ân'da bahsedilen üç hitap tarzını içermekle birlikte İhvan-ı Safâ'nın üçlü tasnifini de anımsatmaktadır.

Yukarıda zikredilen üç zümreyi ve onlar için uygulanacak davet metodunu detaylarıyla ele alan düşünür, 'avâmın hakikatleri kavrama yeteneklerinin olmadığından, zanaat ve mesleklerinin onların ilimle meşgul olmalarını engellediğinden ve cedele dalmadıklarından bahsetmektedir. Gazzâlî'ye göre, 'avâmı Allah'a davet ederken vaaz ve nasihat kullanılmalıdır. Havâsa gelince, onlarda kendilerine bahşedilmiş olan fitrî ve tabii bir istidat olarak kavrayışlı bir karakter ve güçlü bir zekâ, mezhep taassup ve taklidinden uzak durma vardır. Bu kişiler için hikmetle davet metodu uygulanmalıdır.⁶⁰ Ehl-i cedel ise sahip olduğu ilmi anlayışla 'avâm sınıfından çıkan kimselerden oluşmaktadır. Ancak ilim anlayışlarının eksikliği, inat, taassup ve taklit gibi duygular onların hak ve hakikati kavramalarına engel olmaktadır. Bu kişiler, en güzeliyle tartışılarak hakka davet edilir.⁶¹ Gazzâlî, açıklamalarıyla güzel öğüt, hikmet ve cedel şeklinde üç klasik davet yolunu gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, İslam akaid ilimlerini iyi bilmeyen kişi olarak nitelediği 'avâmın, Allah'ın zati ve sıfatlarıyla ilgili müteşabih haber veya söz duyduklarında ya da okuduklarında takınmaları gereken tavra işaret etmektedir. 'Avâmın bu tarz konuları derinlemesine bilmek gibi bir sorumluluğu olmadığını hatırlatan Gazzâlî, onlara düşenin bu konulara dalmamak, zihinlerini bu tarz meselelerle meşgul etmemek ve bu işi ehline teslim etmek olduğuna dikkatleri çekmektedir. Ayrıca o, bilmeden bir konuya bilgisizlikle dalmamanın kişiyi küfre götürme tehlikesine de değinmektedir.⁶²

Gazzâlî, neden Kur'ân'da müteşabih ifadelerin kullanıldığını ise bu tarz hitapların evliyalar ve alimlerden rasihuna yönelik olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Yetişkinlere yönelik hitapların çocukların anlayacağı sadelik ve basitlikte olması gerektiğini belirten Gazzâlî'ye göre bu anlamda arife kıyasla 'avâm, olgunlara kıyasla çocuklar kategorisinde yer almaktadır. Olgunlara düşen görev, çocuklara rehberlik etmek ve anlayamayacakları şeylere dalmamalarını sağlamaktır.⁶³ Bu tarz mevzularda 'avâma düşen aczini itiraf edip sükût etmektir. Nitekim Gazzâlî'ye göre memedeki bir çocuğa nasıl ki et verilmesi onun sindirimine zararlı ise 'avâmın da müteşabih kelimelerin manalarını ve ilahi bilginin hakikatini sorgulamaları onlar için sakıncalıdır.⁶⁴ Bu bağlamda Gazzâlî tebliğ noktasında 'avâm-havâs ayrımını açık bir şekilde ortaya koymakta ve vaazla hayatını düzene sokabilecek kişiye, hikmetle tebliğde bulunmanın büyük bir hata olacağını dile getirmektedir. Buna gerekçe olarak ise

⁵⁷ Hadîd 57/25.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakim*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 138.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakim*, 152-156.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakim*, 138-140.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakim*, 152-154.

⁶² Gazzâlî, *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*, çev. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 17-18; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-Kelâm* (Cidde: Daru'l-Minhâc, 2017), 49-50.

⁶³ Gazzâlî, *Halkın Tartışmalardan Korunması*, 26; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, 58-59.

⁶⁴ Gazzâlî, *Halkın Tartışmalardan Korunması*, 28-29; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, 63-64.

678 | Emine Taşçı Yıldırım. İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı

'avâmdan olan bu insanın teferruatı, derin açıklamaları bir bütün olarak kavrayabilme potansiyelinin bulunmamasını göstermektedir. O, yanlış bir yöntemle yapılacak tebliğin bu kişinin zihninin karışmasına ve kalbinin bozulmasına sebep olabileceğine dikkatleri çekmektedir.⁶⁵ Gazzâlî, bu değerlendirmeleriyle açık bir şekilde 'avâm-havâs ayrımının ve herkese seviyesine göre hitap edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

'Avâm için deliller üzerine inşa edilmiş bir imanın gerekli olmadığını düşünen Gazzâlî nezdinde halk sadece mutlak iman ve her surette şüphe götürmez, sağlam bir tasdikle mükelleftir. İman dereceleri arasında alim/arif ile mukallit arasında bir fark olmakla birlikte ikisi de mümindir.⁶⁶ Fârâbî'nin hikmet sahipleri ve müminler ayrımı, Gazzâlî'de arifun ve mukallidun şeklinde ifadesini bulmaktadır.⁶⁷ Herkesten tahkiki iman seviyesine ulaşması beklenmediği gibi tahkiki iman ile taklidi iman arasında da mümin olma konusunda bir farkın olmadığı açıkça görülmektedir.

Gazzâlî'nin telif ettiği eserlerde ele aldığı konuları da bu ayrıma göre şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim o, *İhyâü Ulûmi'd-Din* adlı eserinde ruh konusunda Hz. Peygamberin konuşmadığını söyleyerek bu konuya değinmeyeceğini belirtirken; başka eserlerinde ruhun hakikati ve mahiyetine dair görüşler beyan etmektedir. Bu çelişkiyi ise o, eserlerinin ehil olanlar veya ehil olmayanlar şeklinde iki farklı zümreye hitap edecek şekilde tasnif edilmesi gerektiği ile açıklamaktadır.⁶⁸ "Her hakikat açığa çıkarılıp ortaya serilmez."⁶⁹ görüşünde olan Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserini İmam Şafi'den naklettiği "İlmi cahillere vermek ölümdür/ Ehline vermemek ona zulümdür"⁷⁰ düsturunca havâsa hitap eder şekilde yazmıştır. Nur kavramının 'avâm, havâs ve havâsu'l-havâsa göre farklı manalar taşıdığına⁷¹ dikkatleri çekerek insanların anlayış farklılıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca tevhid noktasında da 'avâmla havâs ayrımı yapan Gazzâlî "Allah'tan başka ilah yoktur" cümlesinin 'avâmın, "O'ndan başka ilah yoktur"un ise havâsın tevhidi olduğunu dile getirmekte ve ikincisinin daha özel, kuşatıcı, layık olduğunu ve kişinin mahza teklik ve sırf birliğe yükselmesinde daha etkili olacağını belirtmektedir.⁷²

Özetle, Gazzâlî, 'avâm-havâs ayrımının hem bilgiyi sunan hem de bilgiye talip olanı ilgilendiren iki boyutu olduğunu belirtmekte ve ehil olmayanlara bu bilgilerin ulaştırılmaması gerektiğine işaret ederek alimleri uyarmaktadır. Kitaplarını yazarken de bu ayrımı göz ardı etmeyen Gazzâlî, 'avâmın da kendi seviyelerine uygun olmayan ilimleri talep etmemelerinin gerektiğini vurgulamayı ihmal etmemektedir. Gazzâlî'nin havâsın anlayacağı seviyedeki ilimle meşgul olup olmama konusunda 'avâma düşenin işi ehline teslim etmek olduğu vurgusu da önemlidir.

2.6. İbn Tufeyl (ö. 581/1185)

Endüslü filozof İbn Tufeyl'i de burada zikretmek gerekmektedir. O, *Hayy ibn Yakzân* adlı eserinde 'avâm-havâs ayrımına işaret eden ifadelerle yer vermektedir. O, batıl görüşlerin yayılması ve halka zarar vermesinden dolayı halkı düşünmeye ve araştırmaya yönlendirmek, onlara doğru yolu göstermek amacıyla bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Ancak bu kitapta anlatılan, hiçbir eserde olmayan, sıradan konuşmalar içerisinde geçmesi mümkün olmayan çok önemli konulara ilişkin açıklamalar olduğunu dile getiren İbn Tufeyl, bunları Tanrı

⁶⁵ Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, 101; Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakim*, 140.

⁶⁶ Gazzâlî, *Halkın Tartışmalardan Korunması*, 128.

⁶⁷ Mehmet Aydın, "Farabî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1976), 309.

⁶⁸ Yar, "Kelim İlmünde Bilgi Alanları", 60.

⁶⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 32.

⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas Şafii, *Divanü's-Şâfiî*, thk. Muhammed Abdülümün'im Hafaci (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 125. Bu beytin aynı İhvân-ı Safâ'nın *Risâleleri*'nde de yer almakta ve Hz. Mesih'in havarilerine hitapla bunu söylediği dile getirilmektedir. Bk. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 238.

⁷¹ Bu farklı manalara dair değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 34-36.

⁷² Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 49.

bilgisine ehil olmayan kimselerin anlamasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁷³ Onun bu sembolik hikayesinin konuyla ilgili olan kısmına kısaca işaret edilecek olursa, Hayy tek başına yaşadığı adada tefekkürle yüce makamlara erişmişti. Benzer bir şekilde Absal, Hayy'ın yaşadığı adaya yakın bir adada insanlar içinde zühd yoluna girerek marifete ve yüce makamlara ulaşmaya çalışmaktaydı. Ancak Salaman şeriatın zâhirine uyup insanlar içerisinde yaşamaya, Absal ise şeriatın uzleti buyuran sözünü seçerek yaşadığı adadan ayrılmaya karar vermiş ve Hayy'ın yaşadığı adaya gelmişti. Absal, Hayy ile karşılaşmış tanıştıktan sonra birbirlerine yaşadıklarını anlattıklarında Hayy, Absal'ın bahsettiği yeni şeriatı ve onu getiren elçinin risaletini tasdik etti. Ayrıca elçinin getirdiği emir ve yasakları, yükümlü olduğu ibadetleri sorup öğrendi. Ancak zihninde elçinin metoduyla alakalı bazı soru işaretleri oluşmuştu.⁷⁴ İbn Tufeyl, Hayy ibn Yakzân'ın bu şekilde düşünmesinin sebebini, insanların tamamını üstün bir fitrata, ince düşünceye ve yüce ruha sahip olarak görmesi diye açıklamaktadır. Halbuki insanlar içerisinde eksik akıllı, fena fikirli, dirayetsiz birçok kişi hatta hayvandan daha aşağı seviyede olanlar mevcuttur.⁷⁵

Hayy nezdinde bütün insanlar onunla aynı idrak düzeyine sahip olabilirlerdi. Bunda Hayy'ın insanlardan uzak bir hayat yaşamasının etkisi açıkça hissedilmektedir. Absal yaşadığı deneyimleri ona aktararak insanların farklı anlayış ve kavrayış düzeyine sahip olduğunu söylese de Hayy için bunu yaşayıp görmeden tam olarak idrak etmek mümkün olmamıştır. Nitekim Hayy, ısrarla Absal'ın geldiği adaya gidip oradaki insanlara kılavuzluk yapıp onlara geçceklere göstermek arzusunda idi. Absal, insanların eksik yaradılışlı olduklarını ve Allah'ın buyruklarından yüz çevirdiklerini anlatmasına rağmen Hayy'ın ısrarlarına dayanamayarak kurtuluşa yakın olan bir grup insan için bu irşadın faydalı olabileceği ümidiyle Hayy'ın adaya gitme isteğini kabul etti. Hayy, adadaki bu topluluğa ders vermeye, hikmetin gizlerinden bahsetmeye, zâhirî anlamdan gerçek anlama geçmeye başladı. Onların zihinlerine farklı şekilde yer eden inançları gerçekte olduğu şekliyle onlara anlattı. Ancak açıklamalarının onları gerçeğe yönlendirmek yerine doğru yoldan uzaklaştırdığını gördü. Müşahade ettiği bu şeyler onun, bu halkı ıslah etme konusundaki ümidinin yok olmasını ve onların mükâşefe yoluyla elde edilen bilgileri anlamaktan yoksun olduklarını, bu insanlardan temel ibadetler dışında fazla bir şeyi beklemenin mümkün olmadığını anlamasını sağladı.⁷⁶ İbn Tufeyl, Hayy'ın yaşadığı bu tecrübe sonucunda şu sonuca vardığını belirtmektedir:

"Hayy ibn Yakzân, insanların ahvalini ve büyük çoğunluğunun tıpkı hayvanlar gibi idrak kuvvetinden yoksun olduğunu görünce, elçinin söylediklerinin ve şeriatın buyurduklarının ne denli hikmet ve hidayet üzere olduğunu anladı. 'Avâm için bundan daha hikmetli bir yol mümkün olmazdı. Onlardan şeriatla zikredilenden daha fazlasını beklemenin hiçbir anlamı yoktu. Her iş için ayrı ayrı insan yaratılmıştı ve her insan hangi iş için yaratılmışsa, o iş için gereken yetenekle donatılmıştı. Bu Cenâb-ı Hakk'ın süregelen yolu, yasağıdır."⁷⁷

Dolayısıyla hakikatin saf haliyle idraki havâs için mümkündür. 'Avâmın bu hakikatleri idrak edebilmesi için sembolik bir dil kullanılmalıdır.⁷⁸ Peygamberin kullandığı ve Hayy'ın başlangıçta anlamakta zorlandığı bu üslup tarzının 'avâm-havâs ayrımından kaynaklandığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Özetle söylemek gerekirse, *Hayy ibn Yakzân*'da bu ayrımın gerekliliği açıkça ifade edilmiştir. Hayy kendi eriştiği hakikatleri Absal'ın bütün uyarılarına rağmen halk kitlelerine de tebliğ etmek istemiştir. Ancak halkın gösterdiği tepki, bu gerçeği anlayamayarak doğru yolu şaşırabilecekleri, onun her hakikatin herkese anlatılmayacağı gerçeğini kavramasını sağlamıştır.

⁷³ İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", çev. Yusuf Özkan Özburun vd., *Hayy ibn Yakzân (Ruhun Uyanışı)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 87-88.

⁷⁴ İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", 76-82.

⁷⁵ İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", 83.

⁷⁶ İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", 83-85.

⁷⁷ İbn Tufeyl, "Hayy ibn Yakzân", 85.

⁷⁸ Ali Kürşat Turgut, "İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 259.

2.7. İbn Rüşd (ö. 595/1198)

İbn Rüşd 'avâm-havâs ayrımını ortaya çıkış sebebi, tasdik türleriyle olan ilişkisi, hakikati aktarmada uygulanacak yöntem, tevil ve hikmet kitaplarının kimlere yönelik olduğuna dair açıklamaları üzerinden incelemektedir.

İbn Rüşd, şeriatla zâhir ve bâtın başka bir deyişle de 'avâm-havâs ayrımının ortaya çıkma sebebini, insanların düşüncelerinin/fitratlarının ayrı olması ve tasdik konusunda insanların fitratlarının/yeteneklerinin farklılaşmasıyla açıklamaktadır.⁷⁹ Ayrıca o, iki zümrenin bir sanat eserine yönelik farklı bakış açılarına sahip oluşuyla da bu ayrıma işaret etmektedir. Ona göre halk, sanat eserini görüp onu icat eden bir sanatkarın varlığını müşahade etmekle yetinirken; ulema, bu sanat eserinin ne gibi hikmetler içerdiğini bilmenin yanı sıra sanatkarını da daha iyi tanımaktadır. Havâs, bir şeyi derinlemesine tanıma noktasında halktan ayrılmaktadır.⁸⁰

İbn Rüşd, Nahl Sûresi'nin 125. âyetine referansla insanların tabiatlarının bir gereği olarak tasdik konusunda burhan, cedel ve hitabî sözlerle tasdik şeklinde üç yoldan birini tercih ettiklerini dile getirmektedir.⁸¹ Ayrıca filozof, burhan ehli ile cedel ve hatabe ehlini birbirinden ayırarak ilahî kelimeler içerisinde yalnızca burhan ile bilinebilecek olan şeylerin ikinci gruba girenler tarafından anlaşılabilmesi için misal ve meseller vermek suretiyle onların tasdik davet edildiğinden bahsetmektedir.⁸²

İbn Rüşd, ilk asır alimlerinin çoğunluğunun "Şeriatın bir zâhirî, bir de bâtını bulunduğu, ilim ehli olanların ve anlayabilecek güçte bulunmayanların şeriatın bâtını bil-meleri gerekmediği"⁸³ görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca o, bir başka eserinde aynı noktaya işaret ederek şeriatın zâhir ve açık olan kısmının olduğu gibi haml etme ve anlamının cumhur üzerine farz olduğunu dile getirmektedir. Ancak cumhur için şeriatın tevilini yani yorumunu terk etmek bir gereklilikken; ulema da bu konuda gerekli hassasiyeti gösterip şeriatın tevilini halka açıklamamalıdır.⁸⁴ Başka bir deyişle 'avâm için bilgi sahibi olmadaki hedef, pratik uygulamaya yönelik bilgiyi elde etmek iken; ulema yani havâs, bilgi ve eylemi birlikte amaçlamaktadır. Bu ibareler göstermektedir ki insanlar arasında anlayış ve kavrayış farklılıkları vardır. Bu farklılıklar göz ardı edilirse yani 'avâm-havâs ayrımı dikkate alınmazsa bazı sıkıntılar ortaya çıkabilmektedir. Nitekim İbn Rüşd, Hz. Ali'nin "İnsanlara anladıkları şekil üzere konuşun! Allah ve Resulünü yalanlamalarını mı istersiniz?"⁸⁵ sözünü burada aktararak ortaya çıkacak olumsuzluklara işaret etmektedir. Ehil olmayanlarla paylaşılan dini hakikate dair bilgi onları inkara götürebilmektedir.

İbn Rüşd, ilimde yetki sahibi olanların yani râsihünin, şeriatla zâhirî manada birbiriyle çelişen şeyleri uzlaştırmak üzere tevil yapması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁶ İlimi yeterliliğe sahip olmayanlara burhan ehlinin yapmış olduğu tevilin ifşa edilmesi, İbn Rüşd tarafından

⁷⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 77; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl- Felsefe ve Din Uyumu-* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 32-33. İki tercümenin kullandığı Arapça metin arasında bazı farklılıklar mevcuttur. İlk yer verdiğimiz ibare düşüncelerin farklı olması Bekir Karlığa'nın Arapçasıyla birlikte tercüme ettiği nüshada [نظر] اختلاف şeklinde geçmekteyken; Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol tarafından yeni yapılan tercümede ise اختلاف فطر الناس şeklinde yer almaktadır. Diğer ibarede sadece tercüme farklılığı mevcuttur. Bunlar dışında bakılan iki nüshada فطر الناس ibaresine yer verildiği görülmüştür. Bk. Averroes, *The Book of the Decisive Treatise: Determining the Connection Between the Law and Wisdom: Kitabu Faslu'l-makal* (Provo: Brigham Young University Press, 2001), 10; İbn Rüşd, *Kitabu Faslu'l-makal fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisal* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986), 36.

⁸⁰ İbn Rüşd, "el-Keşf an minhâci'l-edille", çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl; el-Keşf an minhâci'l-edille* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 168.

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 74-75.

⁸² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 92.

⁸³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 79.

⁸⁴ İbn Rüşd, "el-Keşf an minhâci'l-edille", 141.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl- Felsefe ve Din Uyumu-*, 34-35; İbn Rüşd, "el-Keşf an minhâci'l-edille", 141.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 77-78.

yanlış ve küfre davet olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple de o, bu tevillerin yalnızca burhan kitaplarında bulunması gerektiğini savunmaktadır. Bu tevillerin, burhan kitapları dışında başka yerlere kaydedilmesinin büyük bir hata olacağına dikkatleri çekmekte ve hayır maksatlı olsa bile Gazzâlî'nin yaptığı gibi şiir, hitabet veya cedel metodunun kullanılmasını şeriata ve hikmete karşı işlenmiş bir hata olarak görmektedir. Nitekim böyle yaparak kişi, bu konuyu bilenleri çoğalttığını zannetse de İbn Rüşd'e göre aksine fesat ehlini çoğaltmış olmaktadır. Düşünür, Gazzâlî'nin buradaki gayesinin yararma olduğunu işaret etmekle birlikte Müslüman imamlara/önderlere düşenin Gazzâlî'nin bu ilimleri ihtiva eden kitaplarının ilim ehli olanlar dışındakilere yasaklamak olduğunu zikretmektedir.⁸⁷ Özetle İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açmakla hikmet ve şeriata zarar verdiğini düşünmektedir.⁸⁸

İbn Rüşd, ehil olmayan kimselerin felsefi konuları incelemeleri sebebiyle yanlış yola sapmalarından dolayı felsefeyi zararlı olarak görmenin yanlışlığına işaret etmekte ve bu durumun felsefeden değil, o kişide bulunan yaratılış eksikliğinden, yanlış inceleme şekline, şehvanî ve nefsanî arzularının galip gelmesinden, bu mevzuları doğru anlamasını sağlayacak bir rehberden mahrum olmasından veya bu sebeplerin hepsi ya da birkaçının bir araya gelmesinden kaynaklanabileceğini vurgulamaktadır. Filozof, ehil olmayan kişilerin sapıtmalarından dolayı hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamanın su içerken boğulan insanların varlığından dolayı susayan insanları su içmekten men etmek suretiyle susuzluktan ölmeye terk etmeye benzeyeceğini belirtmektedir.⁸⁹ Ayrıca İbn Rüşd, burhan kitaplarının ehil olmayanlara yasaklanması gerektiğini, ancak burhan kitaplarını bütünüyle yasaklamanın burhan ehline bir zulüm olacağını ifade etmektedir.⁹⁰ İbn Rüşd'ün bu örnekleme, 'avâm-havâs ayrımını açıkça ortaya koymakta ve bu tarz bir ayrımın gerekli olduğunu da gözler önüne sermektedir. Nitekim böylesi bir ayrımın gidilmediği takdirde 'avâmdan olan bir grubun ya da başka bir deyişle ehil olmayanların yukarıda da zikredilen sebeplerden dolayı yanlış düşmeleri sebep gösterilerek ehil olanların hikmet kitaplarından elde edecekleri birçok faydanın yolu kapatılmış olmaktadır.

2.8. İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288)

Tıp sahasındaki yetkinliğiyle bilinen İbnü'n-Nefis, felsefe sahasında ise *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye (Fâzil bin Nâtık)* adlı eseriyle tanınmaktadır.⁹¹ İbnü'n-Nefis, peygamberin insanlara bir yaratıcıları olduğunu anlatırken bazı hususlara dikkat etmesi gerektiğini düşünmekte ve peygamberin, insanlardan Allah'la ilgili hiçbir şeyi gizlememekle birlikte anlamakta zorlanacakları şeyleri de anlatmamasının lüzumuna işaret etmektedir. Ona göre halk kitlelerinin tamamına hitap etmekle sorumlu olan peygamberler, bu tarz konularda ayrıntıya girmeksizin açık bir biçimde mücmel anlatımları tercih etmelidir. Başka bir deyişle peygamber, halk için sözün zâhiriyle yetinmeliyken; bilge insanlar, peygamberin kullandığı detaylı ve sembolik ifadelerde kendilerinin anlayacağı remiz ve işaretlere bakıp meseleyi bütün detaylarıyla öğrenebilme imkanına sahiptir.⁹² Havâs, peygamberin kullandığı üslubun içerisindeki remizleri çözebilecek güçte olup hakikati bütün boyutlarıyla kavrayabilmektedir. Bu anlamda peygamberin sözün zâhiri ile 'avâma, bâtını ile havâsa hitap ettiği söylenebilir.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 97-98.

⁸⁸ İbn Rüşd, "el-Keşf an minhâci'l-edille", 202-204.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 72-73; İbn Rüşd, "Faslu'l-makâl", çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl; el-Keşf an minhâci'l-edille* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 84-85.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Arapça Aslıyla)*, 98.

⁹¹ Esin Kahya, "İbnü'n-Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 174.

⁹² İbnü'n-Nefis, "er-Risâletü'l-kâmilîyye fî's-sîreti'n-nebeviyye (Fâzil bin Nâtık)", çev. Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı: Fâzil bin Nâtık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 145-146.

İbn Nefîs'e göre bu ayrımın ortaya çıktığı bir diğer konu, ahiret meselesidir. O, peygamberin ahireti çoğu lezzetleri ve elemeleri ruhanî olarak idrak etmekten aciz olan 'avâma bu şekilde anlatmayı uygun bulmamaktadır. Ona göre hem 'avâma hem de havâsa hitap edecek şekilde ahiret, ruhanî ve bedeni olarak tasvir edilmelidir.⁹³ Kısacası, İbn Nefîs, bu ayrımı peygamberin insanlara Allah ve ahiret hayatıyla alakalı çoğunlukla soyut bilgilerden teşekkül etmiş olan hakikatleri anlatmasının gerekliliği üzerine inşa etmektedir. İbn Nefîs'in bu konuda, daha önceki birçok filozofla ortak bir noktada bulunduğu söylenebilir.

Sonuç

İnsanların, farklı fitratlarda ve anlayış düzeylerinde yaratıldığı gerçeği üzerine inşa edilen 'avâm-havâs ayrımına felsefede büyük bir önem atfedilmiştir. Kökleri Antik Yunan'a kadar uzanan bu ayrım, genel olarak hakikatin açık bir şekilde her insana açıklanamayacağı özellikle de ilim ve felsefenin ehil olanlara ulaştırılması gerektiği düşüncesine dayandırılmıştır. Nitekim Eflatun ve Aristoteles'in ehil olmayan kişilerin eline ulaşması ve yanlış anlaşılması endişesiyle eserlerinde kapalı ifadelerle, sembollere ve diyaloglara yer vermeyi tercih ettikleri görülmektedir.

İslam düşüncesine gelindiğinde 'avâm-havâs ayrımı, insanların yaratılış ve fitratlarındaki farklılıklarla temellendirilmektedir. Kur'an'ın vurguladığı üç hitap tarzı ve peygamberin tebliğ metodu İslam filozof ve düşünürleri tarafından çoğunlukla kabul görmüştür. Onlar, bu hitap tarzlarına ve 'avâm-havâs ayrımına riayet edilmediği takdirde hakikatin gerektiği şekilde anlaşılmasının mümkün olamayacağını vurgulamaktadır. 'Avâm-havâs ayrımıyla İslam filozof ve düşünürleri, ehil olmayan kişilere aktarılan bilgilerin ortaya çıkaracağı yanlış anlaşılmanın önüne geçmeyi hedeflemektedirler.

Peygamberlerin dinî hakikatleri anlatmak üzere sembollere, benzetmelere yer vermesi ya da filozofların bazı hakikatleri anlatmak üzere tercih ettikleri metaforlar veya sembolik hikayeler 'avâm-havâs ayrımının bir ürünü olarak görülebilir. Nitekim özellikle peygamberin sembol ve benzetmeleri içeren zâhirî ifadeleriyle 'avâm, Allah, ahiret, melekler, cennet-cehennem konularında seviyelerine uygun bilgilere sahibi olabilmektedir. Havâsa gelindiğinde onlar açıklamaya ihtiyaç duymaksızın bu ifadelerdeki bâtnî yönü keşfedebilecek bir selahiyete sahiptir. Fârâbî'nin ifadesiyle 'avâm bu hakikatleri tahayyül ederken; havâs tasavvur etmektedir. İbn Sînâ, 'avâm-havâs ayrımı dikkate alınarak insanların seviyelerine ve onların anlayış düzeylerine uygun bir anlatım metodunun tercih edilmesinin özellikle 'avâmın yukarıda ifade edilen mevzularda inkara düşmemesi açısından önemli olduğunu düşünmektedir.

İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, peygamberlerin topluma hitap tarzının mükemmelliğine işaret etmiştir. İslam filozoflarının felsefî hakikatleri açıklarken peygamberlerin üslubunu kendilerine örnek aldıklarından söz edilebilir. Onların, 'avâm-havâs ayrımının önemini vurgulayarak yanlış kişilerin eline geçen hikmetten dolayı ortaya çıkacak yanlış anlamaları, felsefeye yönelik düşmanlığı önlemeye çalıştıkları söylenebilir. Hayy örneğinde görüldüğü üzere 'avâma hakikatin açık bir şekilde anlatılması onların doğru yoldan sapmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı da anlayış seviyelerine göre insanlara hakikatin anlatılması gerekmektedir.

İlmi anlamayana vermek büyük bir hata olduğu gibi onu ehline vermemek de büyük bir zulüm olarak görülmektedir. İslam filozof ve düşünürleri, havâsa yönelik eserlerinin cahil insanlardan ve bu hakikatleri kavramaktan yoksun olanlardan uzak tutulması gerektiğini defeatle vurgulamaktadır. Hakikatin bilgisine sahip olmayı hak edenlerin ya da ilim ve felsefeyi öğrenenlerin bunları aktaracakları kişileri belirlerken de 'avâm-havâs ayrımı dikkate almaları gerektiği sonucuna varılmıştır.

İslam filozof ve düşünürlerinin 'avâm-havâs ayrımın gerekliliğine dair ortaya koydukları fikirleri hem felsefî hem de dini hakikatlerin öğretilmesi noktasında dikkate alınabilir.

⁹³ İbnü'n-Nefîs, "Fâzıl bin Nâtık", 147.

Onların bu ayrımın göz ardı edildiğinde ortaya çıkacak olan sorunlara dair düşünceleri baz alınarak hitap edilecek kitlenin anlayış seviyesinin tesbit edilme imkanının çok zor olduğu günümüz kitle iletişim araçları yoluyla halkın tüm kesimlerinin seviyelerine uygun olmayan bilgilere ulaşmasının veya düşünürlerin anlaşılması zor ve karmaşık meseleleri halkın önünde tartışmalarının ne gibi sonuçlar doğuracağına dair çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Averroes. *The Book of the Decisive Treatise: Determining the Connection Between the Law and Wisdom: Kitabu Faslü'l-makal*. Provo: Brigham Young University Press, 2001.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1976), 303-315.
- Canbulat, Mehmet - Paçacı, İbrahim. "Avam". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 42-43. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü "Kitabu't-ta'rifât"*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ebü Dâvûd. *Sünen*. Darü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Eflatun. *Mektuplar*. çev. İrfan Şahinbaş. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1962.
- Fârâbî. "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlis)". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 151-181. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebdâi'ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn*. thk. Doktor Ali Mülhim. Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbu's-siyâsetü'l-medeniyye*. nşr. Ali Bu Melhem. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fârâbî. "Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-sa'ade)". çev. Hüseyin Atay. *Farabi'nin Üç Eseri*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *Tahsilü's-sa'ade*. nşr. Ali Bu Melhem. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Gafarov, Anar. "Râgıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/401-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Gafarov, Anar. "Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru". *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 187-214.
- Gazzâlî. *el-Kistasü'l-müstakim*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *İlcâmü'l-'avâm an ilmi'l-Kelâm*. Cidde: Darü'l-Minhâc, 2017.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması*. çev. Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Güler, Ramazan. "Hz. Peygamber'in (S.A) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134.
- İbn Rüşd. "el-Keşf an minhâci'l-edille". çev. Süleyman Uludağ. *Felsefe-Din İlişkileri : Faslu'l-makâl; el-Keşf an minhâci'l-edille*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. "Faslu'l-makâl". çev. Süleyman Uludağ. *Felsefe-Din İlişkileri : Faslu'l-makâl; el-Keşf an minhâci'l-edille*. 73-138. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl- Felsefe ve Din Uyumu-*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi (Arapça Aslıyla)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd. *Kitâbu Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisal*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986.
- İbn Sînâ. "el- Adhaviyye fi'l-me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. 1-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. çev. Ekrem Durusoy, Ali, Macit, Muhtittin, Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Sînâ. “[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”. çev. M. Hayri Açıkgöç, Alparslan, Kırbasoğlu. *İbn Sînâ Risaleleri*. 35-44. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- İbn Tufeyl. “Hayy ibn Yakzân”. çev. Yusuf Özkan Özburun vd. *Hayy İbn Yakzân (Ruhun Uyanışı)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'n-Nefis. “er-Risâletü'l-kâmilîyye fi's-sîreti'n-nebeviyye (Fâzıl bin Nâtk)”. çev. Cevher Şu-lul. *Nübüvvet Felsefesi : -İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı: Fazıl bin Natık-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Abdullah Kahraman vd. 1-5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*. 4 Cilt. Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslamiyye, 2000.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kahya, Esin. “İbnü'n-Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 173-176. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Karaman, Fikret. “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Kelam İlmi, Havas ve Avam İnanç”. ed. Mustafa Arslan vd. 217-235. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kılıç, Cevdet. “Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 117-133.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine (Felsefetü'l-ulâ)”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Macic, Haris. “İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın”. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Serinsu, Ahmet Nedim (ed.). *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Subaşı, Necdet. “Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi”. *Bilgi ve Hikmet* 10 (1995), 78-82.
- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *Divanü's-Şâfiî*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafaci. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Turgut, Ali Kürşat. “İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 235-263.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Yar, Erkan. “Kelam İlminde Dokunulmaz Bilgi Alanları Paradigması ve Bunun Epistemolojik Değeri”. 53-70. Bursa, 2003.
- Türkçe Sözlük: A-J*. hz. İsmail Parlatır vd.. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 687-714

İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Islamic Education in England: Opportunities and Threats

İrfan Erdoğan

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak., Din Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assistant PhD, Necmettin Erbakan University Faculty of Theology,
Religious Education Department
Konya, Turkey

irfanerdogan87@gmail.com orcid.org/0000-0002-2452-1252

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Bu makale, Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi’nde sözlü olarak sunulan ve tam metin olarak basılmayan “İngiltere’de İslam Eğitimi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called “Islamic Education in England”, not previously full text printed, but orally presented at a symposium called “International Congress on Islamic Education (ICIE)”, the content of which has now been developed and partially changed.

Received / Geliş Tarihi: 13 March / Mart 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 4 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 687-714

Cite as / Atıf: Erdoğan, İrfan. “İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler [Islamic Education in England: Opportunities and Threats]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 687-714.

<https://doi.org/10.18505/cuid.703185>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Islamic Education in England: Opportunities and Threats

Abstract: Our study aimed to investigate what Muslim families in England have the opportunity to have religious education for their children and to examine the institutions or structures that provide Islamic education opportunities. Document analysis as a qualitative method was adopted in our study. Academic books and articles related to the subject, statistical records, various reports provided by the state and private institutions, school curricula, school inspection reports, and law articles, and some court decisions constitute the main data sources. Maximum diversity sampling from the purposeful sampling types was used in determining the schools that were examined their Islamic curriculum, and it was tried to include as many different curriculum examples as possible.

The fact that religious lessons are compulsory in schools in England and that this lesson is taught with a multicultural approach can be seen as an opportunity. On the other hand, there is a flexible education system in England. Muslim faith schools, supplementary schools (madrasa, maktab, and mosque school), and the home-schooling system are places and structures where Islamic education is carried out within the scope of formal and informal education. It is seen that Muslim faith schools are allowed to be opened as 'voluntary aided schools' by defining their distinctive religious characters as Muslim. The number of 'state-funded Muslim schools' is very limited, but their existence carries symbolic weight as a recognition of the Muslim community's right to establish such schools. It is understood that Muslim faith schools were opened mostly in the category of 'independent schools'. Although there are various discussions about it, it is also important for Muslims to have informal religious education, in addition to formal education; it is allowed to open schools that offer Islamic education under the name of madrasa, maktab or mosque school. Families who send their children to the community schools because of the insufficient number of Muslim faith schools send their children to madāris (singular: madrasa), makātib (singular: maktab), or mosque schools which are called as 'supplementary schools'. Social and moral values are taught here, including the teaching of the Qur'an, as well as sīrah (the biography of the Prophet), fiqh (jurisprudence), and Islamic history.

It was understood that families who want to protect their children from the unhealthy environment of the school have the right to prefer home education, since the school is not compulsory. In this sense, home-schooling can be considered as another opportunity for Muslim families to have their children Islamic Education.

In addition to all these opportunities, the lack of a standard in these educational structures, the unqualified teachers, the inadequacy of curriculum development studies, and as a result, lack of qualified teaching materials are important problems. Economic limitations emerge as the first obstacle to increase the number of Muslim faith schools and to improve educational quality. This situation threatens the quality of education by giving rise to poor buildings, insufficient resources, insufficient health and safety standards, and inexperienced management. Another threat to the quality of education is that teachers for independent schools do not have to have Qualified Teacher Status (QTS). While negative perceptions about Muslim schools have been identified as another challenge, it is expressed in various sources that Muslim students are frequently exposed to Islamophobia in various ways in public schools. Linking mosques and Islamic education institutions to radicalization and making them a subject of discussion is another noteworthy issue. Although there is no evidence of the relationship between Muslim schools and terrorist acts in England, Muslim schools are subjected to suspicions of being potential breeding grounds for future extremists.

It seems necessary to take some actions for madrasahs who do not want to be under the control of the state to reach certain standards and increase the quality of education. For example, Muslim supplementary schools should be united under the same roof of an association like The Association of Muslim Schools. This will help to attain certain standards, to increase the

quality of education, and to create opportunities for various cooperation and sharing of experiences. Also, it should not be seen enough that the teachers in the madāris only have religious education, and their pedagogical competencies should be improved by subjecting them to various educational programs.

Keywords: Religious Education, Islamic Education, England, Supplementary Education, Madrasa, Home Schooling.

İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Öz: Araştırmamızda İngiltere’de Müslüman ailelerin, çocuklarına din eğitimi aldırma imkânlarının ne olduğunun araştırılması ve İslam eğitimi verilen kurum ya da yapıların incelenmesi amaçlanmıştır. Doküman incelemesi yöntemi benimsenen çalışmamızda, konu ile ilgili akademik kitap ve makalelerin yanı sıra istatistik kayıtları, devlet ve özel kurumlar tarafından hazırlanmış çeşitli raporlar, okul müfredatları, okul denetim raporları ve kanun maddeleri ile bazı mahkeme kararları başlıca veri kaynaklarını oluşturmaktadır. İslam eğitimi ile ilgili müfredatından örnekler verilen okulların belirlenmesinde, amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmış olup, okul türlerine ilişkin mümkün oldukça farklı müfredat örneklerine yer verilmeye çalışılmıştır.

İngiltere’de okullarda din dersinin zorunlu olması ve bu dersin çoğulcu bir anlayışla verilmesi İslam dininin doğru bir şekilde tanınmasına katkı sağlama anlamında bir fırsat olarak görülebilir. İngiltere esnek bir eğitim sistemine sahiptir. Örgün ve yaygın eğitim kapsamında İslam eğitiminin yapıldığı mekânlar ve yapılar olarak Müslüman inanç okulları, tamamlayıcı okullar (medrese, mektep, cami okulu) ve ev okulu sistemini zikretmek mümkündür. Müslüman inanç okullarının, Hıristiyan veya Müslüman gibi ayırt edici dini karakterini tanımlayarak ‘devlet yardımı alan okul’ olarak açılmasına müsaade edildiği görülmektedir. Sayıları yetersiz olmakla birlikte devlet yardımı alan Müslüman okulları, örgün eğitim içerisinde İslam eğitimi yapılan okul türlerinden birisidir. Diğer taraftan Müslüman inanç okullarının, çoğunlukla ‘bağımsız okul’ kategorisinde açılmış olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, örgün eğitim dışında medrese, mektep ya da cami okulu adı altında İslam eğitimi veren kurumların açılmasına müsaade ediliyor olması da Müslümanların yaygın din eğitimi alma imkânına sahip olması bakımından önemlidir. Müslüman inanç okullarının sayısının yetersiz olması nedeniyle çocuklarını diğer okullara gönderen aileler, çocuklarının örgün eğitim dışında İslam eğitimi almaları için ise tamamlayıcı okullar (supplementary schools) olarak da ifade edilen medrese, mektep ya da cami okulu adı verilen bu eğitim mekânlarına göndermektedirler. Buralarda Kur’an öğretimi başta olmak üzere siyer, fıkıh, İslam tarihi ile birlikte sosyal ve ahlaki değerler öğretilmektedir. Okulun zorunlu olmaması sebebiyle, çocuklarını okulun zararlı ortamından korumak isteyen ailelerin evde eğitim yapmayı tercih etme hakkına sahip olduğu görülmüştür. Bu anlamda ev okulu, Müslüman aileler için çocuklarına İslam eğitimi aldırma imkanı anlamında başka bir fırsat olarak düşünülebilir.

Bütün bu fırsatların yanı sıra söz konusu bu eğitim ortamlarında bir standardın olmaması, öğretici niteliğinin düşük olması, müfredat oluşturma çalışmalarının yetersizliği ve ortak bir müfredat benimsenmemesine de bağlı olarak öğretim materyallerinin yetersizliği önemli sorunlardır. Müslüman inanç okullarının sayısının artması ve kalitenin yükseltilebilmesinin önündeki ilk engel olarak ekonomik sınırlılıklar karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kötü binalar, yetersiz kaynaklar, sağlık ve güvenlik standartlarının sağlanmasındaki yetersizlik, tecrübesiz yönetim ve niteliksiz öğretmenlerin istihdamına yol açarak istenilen niteliklerde eğitimin verilemesini tehdit eder duruma gelmektedir. Eğitimin niteliğini tehdit eden bir başka durum ise, bağımsız okullarda görev yapacak öğretmenlerin, Nitelikli Öğretmen Statüsü’ne (Qualified Teacher Status (QTS)) sahip olmak zorunda olmayışlarıdır. Müslüman inanç okullarına karşı olumsuz bakış açısı da İslam eğitimi imkânını tehdit eden bir unsur olarak karşımıza çıkarken, Müslüman öğrencilerin devlet okullarında çeşitli şekillerde İslamofobia’ya sıklıkla maruz kaldığı çeşitli kaynaklarda dile getirilmektedir. İngiltere’de Müslüman okulları ile terörist eylemler arasındaki ilişkiye dair herhangi bir bulgu olmamasına rağmen, geleceğin

690 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

radikalleri için potansiyel yetişme alanları oldukları iddiası, İslam eğitimi alma imkânı anlamında elde edilen kazanımları tehdit eden bir durumdur.

Devlet kontrolüne girmek istemeyen medreselerin, bir şekilde belli standartlara kavuşması ve eğitim kalitesinin yükseltilmesi için bazı çalışmaların yapılması gerekli görünmektedir. Medreselerin de bağımsız Müslüman inanç okullarının bağlı olduğu Müslüman Okullar Birliği (Association of Muslim Schools) benzeri bir kurum çatısı altında toplanmaları, çeşitli işbirliği ve tecrübe paylaşımı imkânları doğurabilecektir. Ayrıca medreselerdeki öğreticilerin, yalnızca din eğitimi almış olmaları yeterli görülmemeli, çeşitli eğitim programlarına tabi tutularak pedagojik yeterlikleri geliştirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslam Eğitimi, İngiltere, Tamamlayıcı Eğitim, Medrese, Ev Okulu.

Giriş

Hıristiyan nüfustan sonra en büyük dini grup olarak Müslümanların İngiltere’de varlığı 17. yüzyıla kadar dayanır. Diğer toplumlarda olduğu gibi buradaki Müslümanların da kendi dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak üzere, çocuklarının dini ve kültürel prensipleri kazanacakları inanç temelli birtakım kurumlar oluşturma ihtiyacı baş göstermiştir.¹ İngiltere’deki Müslümanların %9’dan fazlasının 5 yaşın altında olması, bu Müslüman çocukların eğitilmesi konusunu, zaman içerisinde hem hükümet hem de aileler tarafından üzerinde ciddi olarak durulan bir mesele haline getirmiştir.² Sonuç olarak yıllar içerisinde hem örgün hem de yaygın eğitim içerisinde özellikle çocuk ve gençlerin İslam eğitimi alacakları çeşitli yapıların oluştuğu görülmektedir. Günümüze gelinceye kadar birtakım kazanımlar elde edilmiş olmakla birlikte, seküler bir toplumda çeşitli güçlüklerle karşılaşmakta oldukları da bir gerçektir.

Araştırmanın amacı, çok kültürlü bir toplum olan İngiltere’de azınlık konumundaki Müslümanların, İslam eğitimi alma imkânlarını incelemektir. Bunun yanı sıra verilen eğitimin niteliği, başarılı olunan ya da başarısız olunan hususlar değerlendirilmeye çalışılmış, söz konusu eğitim ihtiyaçlarını karşılamada yaşanan güçlükler ya da elde edilen kazanımlar ele alınmıştır.

İslam eğitimi alma konusunda imkânlarının neler olduğu ile ilgili mevcut durumu betimsel olarak ortaya koymak önem arz etmektedir. Azınlık konumundaki toplumların kendi dinlerinin eğitimini almaları konusunda farklı ülkelerde çeşitli uygulamalar ve serbestlikler söz konusu olmakla birlikte, çalışmamız kapsamında incelediğimiz bir ülke olarak İngiltere’nin kendi sosyo-kültürel yapısı içerisinde diğer bazı batılı ülkelere de farklılık gösterdiği söylenebilir. Bu anlamda küresel bazı gelişmelerle birlikte İngiltere’de de İslam eğitimi veren kurum ve mekânlarla ilgili kimi tartışmalar sürse de diğer batılı ülkelere göre genel olarak daha serbest bir ortamın olduğu söylenebilir.

Araştırmada doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.³ Eğitim ile ilgilenenler için birçok toplumsal doküman kaynağı vardır. Bunlar, eğitim konuları hakkında görüşler, meclis veya kongrelere ait kayıtlar, kanun maddeleri, federal rapor-

¹ Waheed Hammad - Saeeda Shah, “Leading Faith Schools in a Secular Society: Challenges Facing Head Teachers of Muslim Schools in the United Kingdom”, *Educational Management Administration & Leadership* 47/6 (Kasım 2019), 943-959.

² J. Mark Halstead, “Islamic Education in England”, *Handbook of Islamic Education*, ed. Holger Daun - Reza Arjmand, International Handbooks of Religion and Education (Cham: Springer International Publishing, 2018), 857.

³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 218.

lar, devlet ve özel ajans raporları, şahsi kayıtlar ve istatistik merkezlerinin sahip olduğu istatistik veri bankasıdır. Bu doküman kaynaklarına baktığımızda, kamu kayıtlarının nitel araştırmalarda yaygın kullanılan doküman türü olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Araştırmada incelenen dokümanlar ise kitap, makale ve rapor gibi konuyla ilgili akademik çalışmaların yanı sıra devlet ve özel kurumlar tarafından hazırlanmış çeşitli raporlar, istatistikî kayıtlar, okul müfredatları, okul denetim raporları, kanun maddeleri ile bazı mahkeme kararlarından oluşmaktadır.

İslam eğitimi ile ilgili müfredatından örnekler verilen okulların belirlenmesinde, amaçlı örneklerle türlerinden maksimum çeşitlilik örneklem⁵ kullanılmış olup, okul türlerine ilişkin mümkün oldukça farklı müfredat örneklerine yer verilmeye çalışılmıştır.

İngiltere’de İslam eğitimi ele alan literatürü incelediğimizde, konunun farklı boyutlarını inceleyen çalışmalara rastlamak mümkündür. Oruç (2017) tarafından yapılan çalışmada İngiltere’de okul öncesi ve ilköğretim okullarında resmî din eğitimi bir okul örneği üzerinden incelenmiş⁶, Hendek (2019) tarafından yapılan çalışmada ise, İngiltere’de Müslüman ailelerin ev okulu tecrübeleri ve Türkiye’de ev okulunun imkânı tartışılmıştır.⁷ Berglund (2017) ise İngiltere’de hafızlık eğitimi ve seküler eğitim sistemi arasındaki boşluğu bir problem olarak ele almış ve bunu bir Müslüman okulunda dindersi öğretmenliği yapan bir kişinin tecrübesiyle derinlemesine tartışmıştır.⁸ Breen (2018) tarafından yapılan çalışmada da İngiltere’de Müslüman topluma politik olarak tanınan haklar bağlamında Müslüman inanç okullarının rolü ele alınmıştır.⁹ Hammad ve Shah (2019) tarafından yapılan çalışma, seküler bir toplum olarak İngiltere’de Müslüman inanç okullarındaki öğretmenlerin karşılaştıkları güçlükler ortaya koymasından önemlidir.¹⁰ Yine Shah (2012) tarafından yapılan çalışmada, seküler toplumlarda Müslüman kimliğini koruma ve Müslüman çocukların eğitim ihtiyaçlarını karşılama bağlamında Müslüman inanç okullarının durumunu İngiltere özelinde ele almıştır.¹¹ Mogra (2007) ise İngiltere’de mektep olarak anılan destekleyici eğitim kurumlarında kullanılan eğitim materyallerini incelediği çalışmasında, bu materyallerin ahlak eğitimindeki yerini ele almıştır.¹² Ayrıca doktora tez çalışması olarak Erşahin (2014) tarafından yapılan araştırmada, İngiltere’deki devlet okullarında uygulanan din derslerinin öğretim programlarında yer alan Hristiyanlık dışındaki dinlerin hangi anlayışlar çerçevesinde programlarda yer bulduğunun tespit edilmesine çalışılırken öğretim programlarında İslam dininin yerine de

⁴ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 132-134.

⁵ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 90.

⁶ bk. Cemil Oruç, “İngiltere’de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmî Din Eğitimi: ‘Müslüman Okulu’ Örneği”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 1/1 (2017), 55-87.

⁷ bk. Abdurrahman Hendek, “İngiltere’de Müslüman Ailelerin Ev Okulu Tecrübeleri ve Türkiye’de Ev Okulunun İmkânı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 71-104.

⁸ bk. Jenny Berglund, “Continuity and Change: Experiences of Teaching Religious Education in the Light of a Life Trajectory of Hifz and Secular Education”, *Religion & Education* 44/1 (2017), 88-100.

⁹ bk. Damian Breen, “Critical Race Theory, Policy Rhetoric and Outcomes: The Case of Muslim Schools in Britain”, *Race Ethnicity and Education* 21/1 (2018), 30-44.

¹⁰ bk. Hammad - Shah, “Leading Faith Schools in a Secular Society”.

¹¹ Bk. Saeeda Shah, “Muslim Schools in Secular Societies: Persistence or Resistance!”, *British Journal of Religious Education* 34/1 (Ocak 2012), 51-65.

¹² bk. Imran Mogra, “Moral Education in the Makâtib of Britain: A Review of Curriculum Materials”, *Journal of Moral Education* 36/3 (Eylül 2007), 387-398.

değininmiştir.¹³ Bu çalışmada ise örgün ve yaygın eğitim bağlamında, İngiltere’de İslam eğitimi alma imkânları ve problem durumları bütüncül olarak, güncel verilerle ele alınmaya çalışılmıştır.

1. İngiltere’de Müslüman Nüfus

İngiltere’de 10 yılda bir nüfus sayımı yapılmakta olup, ülke vatandaşlarına 2001 yılındaki nüfus sayımından itibaren “Dininiz nedir?” sorusu yöneltilerek dini yapı hakkında bilgi toplanmaya başlanmıştır. Bu soru inanç ya da dini pratik ayrımı yapmadan, bireylerin kendisini hangi dine mensup olarak tanımladıklarını ölçmeye çalışmaktadır. Soruya cevap vermek zorunlu değildir. Cevap vermek istemeyenler, herhangi bir gerekçe belirtmeksizin cevap vermeyebilir.¹⁴ Ulusal İstatistik Ofisi (Office for National Statistics) nüfus sayımında elde edilen bu verileri kamuya açık olarak kendi web sayfasında yayınlamaktadır.

İngiltere ve Galler’de, 2001 yılında yapılan nüfus sayımında kendisini Hıristiyan olarak tanımlayanların sayısı yaklaşık 37.3 milyon (%71.7) iken bu sayı ciddi bir düşüşle 2011 yılında 33.2 milyon (%59.3)’a gerilemiştir. Ülkede en büyük ikinci dini grup olan Müslüman nüfusun durumuna baktığımızda ise ciddi bir artış göze çarpmaktadır. 2001 yılında yaklaşık 1.5 milyon (%3) olan Müslüman nüfus 2011 yılı nüfus sayımında 2.7 milyon (%4.8)’a ulaşmıştır.¹⁵ 2005 ve 2010 yıllarında yapılan Yıllık Nüfus Anketi’nde (The Annual Population Survey), Ulusal İstatistik Ofisi’nin (Office for National Statistics) verilerine göre örneklem oluşturulmuş, Müslüman nüfusu sırasıyla %3.8 ve %4.8 şeklinde tahmin edilmiştir. Nüfus sayımı sonuçlarında da bu oranların büyük ölçüde tutturulduğu görülmektedir.¹⁶ Aynı şekilde tekrarlanan Yıllık Nüfus Anketi’nin (The Annual Population Survey) 2015 ve 2016 yılları sonuçlarına göre ise İngiltere’deki Müslüman nüfus sırasıyla %5.6 ve %5.8 şeklinde hesaplandığı görülmektedir.¹⁷ Bu verilerden hareketle Müslüman nüfustaki artışın devam ettiğini söylemek mümkündür. 2011 yılı nüfus sayımı verilerine göre, İngiltere’deki Müslüman nüfusa baktığımızda, göç ederek gelen Müslüman nüfusun yanı sıra büyük bir oran (%47) İngiltere doğumludur.¹⁸ İster doğum, ister göç, isterse din değiştirme yoluyla olsun, Müslüman nüfustaki artışın devam etmekte olduğunu söylemek mümkündür.

İngiltere’de Müslüman nüfusu içerisinde, özellikle işçi olarak gelen ilk nesilden sonra orada doğan gençlerin din eğitimi ihtiyaçlarına göre çeşitli kurumsal yapılarda İslam din eğitimi ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmaktadır. 2011 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre 2.7 milyonluk Müslüman nüfusun yaklaşık %33’ünün 15 yaş ve altında olması da bu ihtiyacı daha net ortaya koyan bir veridir.¹⁹ Şekil 1’de Müslüman nüfusun yaşa göre dağılımı bu verilere göre görselleştirilmiştir.

¹³ bk. İsmail Erşahin, *İngiltere’de Kamu Okullarındaki Din Öğretimi Programlarında Dini Çoğulculuk ve İslam Din Öğretimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹⁴ 2001 nüfus sayımına katılanların sadece %7.7’si, 2011 nüfus sayımına katılanların ise sadece %7.2’si bu soruya cevap vermemiştir (Office for National Statistics (ONS), “Religion in England and Wales 2011” (11 Aralık 2012).

¹⁵ Office for National Statistics (ONS), “How religion has changed in England and Wales” (04 Haziran 2015).

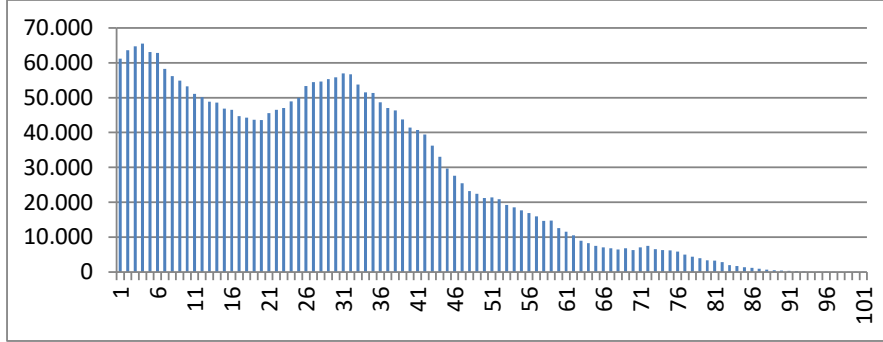
¹⁶ ONS, “Religion in England and Wales 2011” (11 Aralık 2012).

¹⁷ ONS, 01 Kasım 2017).

¹⁸ Sundas Ali, *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census* (The Muslim Council of Britain, Ocak 2015).

¹⁹ Office for National Statistics (ONS), “CT0291_2011 Census - Sex by age by religion - England and Wales”.

Şekil 1: 2011 nüfus sayımı sonuçlarına göre Müslüman nüfusun yaşa göre dağılımı



2. İngiltere’de Din Eğitimi Dersleri

İngiltere’de, bütün devlet okullarında 5-18 yaş arası tüm öğrenciler için din eğitimi zorunludur. Ancak çok kültürlü bir yapıya sahip olan ülkede, aileler çocuklarının din eğitimi derslerinden muaf olmasını isteyebilirler. Din eğitiminin amacı özetle, öğrencilerin farklı dinleri ve dünya görüşlerini tanınması, toplum içindeki farklılıkları anlayışla karşılaması, farklı bireylerin ve toplulukların hepsinin refahı için saygı çerçevesinde birlikte yaşamasının nasıl mümkün olacağını kavramalarını sağlamaktır, şeklinde ifade edilmektedir.²⁰

1988’de çıkarılan Eğitim Reformu Yasası’nın (The Education Reform Act) İngiltere’de eğitim sisteminin yapılandırılmasında önemli bir yeri vardır. Bu yasa ile Ulusal Müfredat’taki (National Curriculum) merkezleşmenin aksine, sadece Din Eğitimi (Religious Education) yerel otoritenin inisiyatifine bırakılmıştır.²¹ Ulusal düzeyde hazırlanan Din Eğitimi Çerçeve Programı (Religious Education Non-statutory National Framework), yerel düzeyde hazırlanan din dersi programlarına genel bir çerçeve sunar. Bu çerçeve programına göre öğrencilerin Hıristiyanlık yanı sıra İslam, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Sihizm şeklindeki diğer başlıca dinleri tanınması, manevi, ahlaki, sosyal ve kültürel gelişimine katkıda bulunulması, kendi inançlarını keşfetmeleri, kendi kimliklerini ve aidiyetlerini inşa etmeleri, diğer insanlara karşı saygı geliştirmeleri, kendilerine ve diğerlerine karşı sorumluluklarını düşünmelerini sağlamak amaçlanmaktadır.²² Bu müfredat din dersleri için bağlayıcı olmaması sebebiyle resmi olmayan (non statutory) şeklinde nitelendirilmektedir. Okulun öğrenci profiline ve yerel eğitim otoritesine göre Din Eğitimi dersinin içeriğini oluşturmada oldukça esnek bir yapı olduğunu söylemek mümkündür. İncelemiş olduğumuz Müslüman okulların din dersi müfredatlarında da bu gözlenmiştir.

Yerel otoritelerin (local authority) din eğitimi konusunda danışmaları için her belediye meclisinde (council), Standing Advisory Council on Religious Education (SACRE) adında Din Eğitimi Danışma Kurulu diyebileceğimiz bir yapının oluşturulması kanuni zorunluluktur. Bu danışma kurulu, Din Eğitimi çerçeve programını dikkate alarak yereldeki toplum yapısı ve

²⁰ Qualifications and Curriculum Authority (QCA), *Religious Education: The Non-Statutory National Framework* (London: Qualifications and Curriculum Authority, 2004).

²¹ Terence Copley, *Teaching Religion: Sixty Years of Religious Education in England and Wales* (Exeter: University of Exeter Press, 2008), 147-148.

²² Department for Education (DfE), “Religious education in English schools: Non-statutory guidance 2010”.

694 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

öğrenci profiline göre yerel bir müfredat oluşturur, Din Eğitiminin nasıl yapılacağı konusunda rehberlik yapar.

İngiltere’de Din Eğitimi derslerinde esas alınan iki temel yaklaşım, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımıdır. Din hakkında öğrenmeye göre, öğretim sırasında sınıfta bulunan öğrencilerin dinleri ya da program tarafından öğretilmesi kararlaştırılan dinler, bir ön kabul olmaksızın örnek olarak ve tamamen dışarıdan sunulmalı, öğretmenler üçüncü şahıs olarak din ve dinin mensuplarını tanıtmalıdır. Örneğin Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ya da İslam’da inanç esasları şunlardır, bu dine inananlar şöyle davranır gibi kalıplar kullanılabilir.²³ Dinden öğrenme yaklaşımında ise öğrenci, dinden öğrendiklerinin ışığında kendisinin ve diğerlerinin tecrübeleri üzerine düşünür ve cevap verir. Bu yaklaşım, öğrencilerin din hakkında öğrendikleri şeyleri uygulama, yorumlama ve değerlendirme becerilerini geliştirir.²⁴ Dinden öğrenme yaklaşımı ile öğrenciler hayatın anlamı ve amacı hakkında kendi düşüncelerini ve anlayışlarını geliştirme fırsatı bulurlar.²⁵

Devlet okullarında çoğulcu bir anlayışla verilmesi öngörülen Din Eğitimi dersi zorunludur. Ancak bu dersin devlet okullarının Müslüman kimliğine, İslami sosyal ve ahlaki değerlere karşı bir saygı geliştirmediği ve Müslüman olmayanlar arasında müfredat yoluyla İslami öğretilere karşı farkındalık kazandırmadığı iddia edilmektedir.²⁶ Din Eğitimi dersi, Müslüman ailelerin de İslam eğitimi anlamında beklentilerini karşılamadığı için açılan Müslüman inanç okullarının İslam medeniyeti, tarihi, edebiyatı ve sanatları hakkında bilgi sağlayarak, öğrencileri İslami değerler ve kültürel yapı içerisinde eğitmesi beklenmektedir.

Yaklaşık 24.000 okulda 9 milyon öğrencinin eğitim gördüğü İngiltere’de başlıca örgün eğitim kurumları devlet okulları (state funded schools), bağımsız okullar (independent schools) ve özel eğitim okulları (special schools) olarak üç gruba ayrılabilir. Bu öğrencilerin yaklaşık 500.000 tanesi ise Müslüman öğrencilerdir. Her okul türünde Müslüman öğrenci bulmak mümkün iken bu öğrencilerin büyük çoğunluğu (yaklaşık %95)²⁷ yerel eğitim otoritesi tarafından işletilen devlet okullarına (community school), geri kalanı ise kilise okulları (church schools) ve İslam eğitimi sunan İslam okullarına (Islamic schools) devam etmektedirler.²⁸ Bu İslam okullarının ise %5’i devlet kontrolünde olup, %95’i bağımsız okullardır.

3. Müslüman İnanç Okulları

1992 yılında kurulan Müslüman Okulları Birliği (The Association of Muslim Schools (AMS)), Eğitim Bakanlığı (Department for Education (DfE)) tarafından Müslüman Okullarının temsilcisi olarak tanınmıştır. Müslüman Okulları Birliği’ne üye olan okullara baktığımızda 184 tanesi İngiltere’de, 2 tanesi İskoçya’da, 1 tanesi de İrlanda’da bulunduğu görülmektedir.²⁹ Bunlara inanç okulu (faith school) denildiği gibi Müslüman dini karakterine sahip okullar olarak da ifade edildiği görülmektedir. Bu okullar eğitim ihtiyacını karşılamının yanı sıra birçok dini ve kültürel etkinliğin gerçekleştirildiği sosyal mekânlar hâline geldiği, farklı ülkelere,

²³ Muhiddin Okumuşlar, “Çok Kültürlü Toplumlarda ‘Din Hakkında Öğrenme’ ve ‘Dinden Öğrenme’ Modeli”, *Marife* 7/2 (2007), 263.

²⁴ QCA, *Religious Education: The Non-Statutory National Framework*.

²⁵ Derek Bastide, *Teaching Religious Education 4-11* (London; New York: Routledge, 2007), 4.

²⁶ Shah, “Muslim Schools in Secular Societies”, 55-56.

²⁷ The Association of Muslim Schools (AMS), “Overview of Muslim Schools in the UK” (2013).

²⁸ MAB, Muslim Association of Britain (MAB), “Islamic Education”, *Muslim Association of Britain* (Erişim 21 Şubat 2019).

²⁹ AMS, “Overview of Muslim Schools in the UK” (2013).

farklı dillere ve kültürlere mensup Müslümanların bir araya gelerek birbiriyle dayanışmasına katkıda bulunduğu söylenebilir.³⁰

İngiltere’de esnek bir eğitim sistemi olup ulusal müfredata bağlı kalıp kalmama zorunluluğu, idari kadrosunun oluşturulması, bütçesinin kaynağı, öğretmenlerinde aranan özellikler, ders saatleri ya da eğitim döneminin süresini belirleyebilme gibi birçok bakımdan birbirinden farklılık gösteren okul türleri vardır. Öncelikle bu okulların özelliklerini incelemek yararlı olacaktır. Müslüman kimliğe sahip dört okul türünden bahsetmek mümkündür. Bunlardan bağımsız okullar, devlet desteği almaması yönüyle diğer okullardan ayrılmaktadır. Çalışmamızda öncelikle devlet desteği alan okulların özellikleri ve müfredatında İslam öğretiminin yeri incelendikten sonra bağımsız okulların özellikleriyle birlikte müfredatında İslam eğitiminin yeri kısaca ele alınacaktır.

3.1. Devlet Yardımı Alan Okullar (Voluntary-aided schools)

Devlet yardımı alan okullar, tamamı değil ancak çoğunluğu dini karaktere sahip ve yerel otorite (Local Authority) tarafından işletilen okullardır. Bu okulların hibe şeklinde sermaye fonundan yararlanması mümkündür. Devlet yardımı alan okullara diğer kategorideki okullar gibi ödeme yapılır, ancak yönetim kurulu, maliyetlerin en az %10’unu ödemek zorundadır. Okulun işletilmesindeki sorumluluk okul idaresi ile yerel otorite arasında paylaştırılmıştır. Oyun alanlarının oluşturulması ve bakımı yerel otoriteye, yani Türkiye’deki ifadesiyle belediyeye aitken diğer tüm harcamalardan okul idaresi sorumludur.³¹ Bu okulların kız okulu, erkek okulu ya da karma okul şeklinde açılmaları mümkündür.

Devlet yardımı alan Müslüman okulların müfredatları incelendiğinde, sınıf düzeyine göre farklılaşmakla birlikte haftada 1 saat ile 3 saat arasında Dini Araştırmalar (Religious Studies), Din Eğitimi (Religious Education) veya İslami Araştırmalar (Islamic Studies), İslam ve Kur’an Araştırmaları (Islamic&Quranic Studies), İslami Değerler (Islamic Values), İslami Kültür (Islamic Ethos) isimindeki derslerden birisi ya da birkaçının bulunduğu görülmektedir.

Örnek olarak müfredatını incelediğimiz bir karma ilkokul olan Gatton Primary School’da Islamic Studies ismi ile verilen müfredatta birinci yılda Kur’an okuma, bazı dualar ve sureler, Fıkıh dersinde temizlik konusu, peygamber kıssaları, bazı akaid ve ahlak konuları işlenmektedir. İkinci yılda Kur’an okuma, bazı sureler, tuvalet kullanımı, gusül, abdest ve namaz gibi fıkıh konuları, peygamber kıssaları ile bazı akaid ve ahlak konuları işlenmektedir. Üçüncü yılda Kur’an okuma, bazı dualar ve sureler, fıkıh dersinde namazın şartları, siyer dersinde hicrete kadar Peygamberimizin hayatı, cennet ve cehennem, ölümden sonra hayat gibi bazı akaid konuları ile meşic adabı, saygı ve selam gibi bazı ahlak konuları işlenmektedir.³²

Bir kız lisesi olan Preston Muslim Girls High School’da ise 7. ve 8. sınıfta haftada 1’er saat Dini Araştırmalar (Religious Studies) dersi bulunmaktadır. 9. 10. ve 11. sınıfta ise 2’şer saat Dini Araştırmalar (Religious Studies) dersi bulunmaktadır. Bu derste her biri 6 ya da 7’şer hafta olmak üzere dünya dinleri işlenmektedir.³³

3.2. Özerk Okullar (Free Schools)

Devlet tarafından finanse edilirlir ancak belediye meclisi (local council) tarafından yönetilmezler. İşleyişi ile ilgili daha fazla kontrole tabidirler. Sınavla ve seçme öğrenci alan liseler (grammar school) gibi akademik başarıya dayalı bir öğrenci seçme işlemi yapamazlar, her türlü öğrenciyi kabul eden okullardır. Özerk okullar, personel için kendi ücretlerini ve

³⁰ Oruç, “İngiltere’de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmî Din Eğitimi: ‘Müslüman Okulu’ Örneği”.

³¹ Education and Skills Funding Agency (ESFA), “Voluntary-Aided Schools: Capital Funding”, *GOV.UK* (15 Kasım 2018).

³² Gatton Primary School (GPS), “Islamic Studies Curriculum Overview” (Erişim 05 Ocak 2020).

³³ Preston Muslim Girls High School (PMGHS), “PMGHS Curriculum Plan” (Erişim 05 Ocak 2020).

696 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

koşullarını belirleyebilirler, eğitim döneminin ya da bir günlük okul saatinin uzunluğunu değiştirebilirler. Ulusal müfredatı takip etme zorunlulukları yoktur.³⁴

Çalışmamız kapsamında örnek olarak incelediğimiz, özerk okul (free school) statüsündeki Tauheedul Islam Boys' High School adlı erkek okulunda 7. ve 8. sınıfta Din Eğitimi (Religious Education), 9. ve 10. sınıflarda Dini Araştırmalar (Religious Studies) isimli derslerin müfredatta bulunduğu görülmektedir.³⁵ Benzer şekilde Olive School Bolton adlı karma ilkokulda 1, 2 ve 3. sınıflarda Din Eğitimi (Religious Education) adında bir ders bulunmaktadır.³⁶ Bir başka özerk okul (free school) olan Eden Girls' Leadership Academy isimli kız okulundaki müfredat incelendiğinde ise 7, 8, 9, ve 10. sınıfların müfredatında Dini Araştırmalar (Religious Studies) isimli bir ders bulunduğu görülmektedir.³⁷ Dersin içeriği ve önemi ile ilgili olarak yapılan açıklamalara bakıldığında genel olarak birbirine benzer şekilde; *öğrenciler Hıristiyanlık ve İslam’ı öğrenecekler, diğer insanların inançları ve içinde yaşadığı toplumun yapısı hakkında öğrenecekler, dünyamızda nelerin önyargıya, nefrete ve şiddete sebep olduğu hakkında anlayış geliştirecekler, güvenli bir çevrede dini ve ahlaki inançları keşfetme imkânı bulacaklardır*, ifadelerine yer verildiği görülmektedir.

3.3. Akademiler (Academies)

Kamu tarafından finanse edilen bağımsız okullardır. Ulusal müfredatı takip etme zorunlulukları yoktur ve eğitim dönemi sürelerini kendileri tayin edebilirler. Kayıt kabulde ve özel eğitim ihtiyaçlarında diğer devlet okulları gibi uymak zorunda oldukları bazı kurallar vardır. Akademiler parayı belediye meclisinden değil, direkt devletten alır. Personel istihdam eden bir akademi vakfı tarafından yönetilirler. Bazı akademileri işletmeler, üniversiteler, diğer okullar, inanç grupları ya da gönüllü gruplar sponsor olarak desteklemekle birlikte okul başarısını artırmak için akademi vakfı ile birlikte çalışmaktadırlar.³⁸

Müslüman Okullar Birliği’ne kayıtlı Feversham College isimli kız okulu şeklinde bir akademi bulunmaktadır. Müfredatına bakıldığında Din Eğitimi (Religious Education) isimli bir ders okutulduğu görülmektedir. 7. sınıfta yaratılışın gayesi, evrim terosi, Big bang, İslam’ın şartları; 8. sınıfta İnanç esasları (Pillars of Faith), Hint inançları; 9. Sınıfta İnanç esasları (Pillars of Faith), Hıristiyanlık, Yahudilik; 10. sınıfta Din ve Ahlak (İslam); 11. sınıfta Din, felsefe ve sosyal adalet (Hıristiyanlık) konularının işlendiği görülmektedir.³⁹

Devlet desteği alan İslam okulları, belgeli öğretmenler (qualified teacher) çalıştırmak, yeterli bina ve donanımına sahip olmak, fırsat eşitliği sunmak, toplumsal uyuma katkı sağlamak ve ulusal müfredatı uygulamak zorundadır. Diğer taraftan din eğitimi anlamında kendi müfredatlarını uygulamakta da özgürdürler. Buna ilaveten bir Müslüman kültürüne ve Müslüman toplumuna sahip olup, kendi öğretmenleri Müslüman öğrencilere inanç ve uygulama bakımından rol model olabilirler.⁴⁰ İngiltere’de Müslüman öğrencilerin sadece yaklaşık %2’si bu tür okullarda eğitim görürken, Halstead’a göre bu okulların varlığı, Müslüman toplumun bu tür okullar kurma hakkına sahip olduklarını ifade etme bakımından sembolik bir öneme sahiptir.

3.4. Bağımsız okullar (Independent Schools)

Özel okullar (private schools) olarak da bilinen, devlet tarafından finanse edilmek yerine öğrenciden ücret alarak kayıt yapan okullardır. Öğrencilerinin ulusal müfredatı (national

³⁴ Department for Education (DfE), “Types of School” (Erişim 21 Şubat 2019).

³⁵ Tauheedul Islam Boys' High School (TIBHS), “Curriculum” (Erişim 29 Ocak 2020).

³⁶ The Olive School Bolton (OSB), “Curriculum” (Erişim 18 Ocak 2020).

³⁷ Eden Girls' Leadership Academy Manchester (EGLAM), “Curriculum” (Erişim 15 Ocak 2020).

³⁸ DfE, “Types of School”.

³⁹ Feversham Academy (FA), “Feversham Academy RE Department” (Erişim 05 Ocak 2020).

⁴⁰ Halstead, “Islamic Education in England”, 867.

curriculum) takip etmesi zorunlu değildir. Bütün bağımsız okullar, devlet tarafından kayıt altına alınır ve düzenli olarak denetimden geçer. Onları denetlemekten sorumlu kurum tarafından hazırlanan raporlar okul web sitelerinde online olarak yayınlanır. Bütün bağımsız okulların yarısı, Eğitimde Standartları Sağlama Ofisi (Office for Standards in Education) Ofsted tarafından denetlenmektedirler. Bağımsız Okullar Kurulu’nu (Independent Schools Council) oluşturan birliklere üye olan okulları ise Bağımsız Okullar Müfettişliği (The Independent Schools Inspectorate) denetler. Bazı okullar da Okul Denetim Servisi (School Inspection Service) tarafından denetlenir. Ayrıca, özel eğitim ihtiyaçları olan öğrencilerin öğretiminde özelleşmiş bağımsız özel eğitim okulları (special schools) da mevcuttur.⁴¹

İngiltere’de bağımsız Müslüman okullar Eğitim Bakanlığı’na bağlı olmasına rağmen aralarında büyüklük, müfredat, öğretim kadrosu, eğitim felsefesi ve dini üyelik/aidiyet bakımından çok büyük farklılıklar vardır.⁴²

Müfredatını incelediğimiz Abu Bakr Boys School’da Dini Araştırmalar (Religious Studies) isimli dersin dışında İslam Müfredatı (Islamic Curriculum) adı altında yer alan derslerle İslam Eğitimi verildiği ifade edilmektedir. Öğrencilerin çoğunluğunun 7. sınıftan 11. sınıfa kadar Yasin suresi ve Kehf suresi ile birlikte 27, 28, 29 ve 30. cüzleri ezberlediği belirtilmektedir. Ayrıca isteyen öğrencilerin, deneme sürecinden başarı ile geçerse hafızlık sınıfına geçip 3-5 yıl arası bir sürede hafız olabilecekleri zikredilmektedir.⁴³

Abrar Academy isimli yatılı erkek ortaöğretim kurumunda, okul müfredatının (school curriculum) yanı sıra ayrıca medrese müfredatı (madrasa curriculum) içerisinde Kuran hafızlık programı ve Alimiyyah Course adı altında Akaid, Tecvid, Fıkıh, Tefsir, Usul-ü Fıkıh, Usul-ü Hadis ve Hadis derslerinden oluşan bir program uygulamakta olduğu görülmektedir. Bu medrese müfredatını bitiren öğrencilerin donanımlı bir şekilde mezun olacağı ve imamlık, öğretmenlik, vaizlik, yazarlık ve araştırmacılık yapabileceği ifade edilmektedir.⁴⁴

Darul Hadis Latifah Northwest isimli erkek okulunda da çekirdek müfredatın (Core Subject) dışında İslami Araştırmalar (Islamic Studies) başlığı altında ayrı bir müfredat oluşturulduğu ve burada Kur’an-ı Kerim tercüme (Qur’an Shareef Translation), Hadis (Hadis Shareef), Akaid (Aqaid), Kıraat ve Tecvid (Qirat & Tajweed), Hafızlık (Hifz), Nahiv ve Sarf (Noho & Sarf), Fıkıh (Fiqh), İslami Araştırmalar/Din Eğitimi (Islamic studies / Religious Education) ve İslam tarihi (Islamic History) şeklinde bir dizi ders bulunduğu görülmektedir.⁴⁵

Hazrat Khadijatul Kubra Girls School isimli kız okulunun (secondary school) müfredatını incelediğimizde ulusal müfredat içerisinde Dini Araştırmalar (Religious Studies), İslami Araştırmalar (Islamic Studies) ve Kur’an Araştırmaları (Quranic Studies) ismiyle üç farklı ders bulunduğu görülmektedir. Ayrıca Medrese Müfredatı (Madrasa Curriculum) başlığıyla farklı bir programın yürütüldüğü ve bu okula öğrencilerin tam gün devam ettiği görülmektedir. Bu program içerisinde ise Kur’an Araştırmaları (Quranic Studies), İslam Hukuku (Islamic Law/Fiqh), İslam Tarihi (Islamic History), Hadis Araştırmaları (Hadith Studies), Akaid (Islamic Beliefs/Aqaid) ve Tecvid (Tajweed) derslerinin bulunduğu görülmektedir.⁴⁶

Görüldüğü üzere aynı okul türü içerisinde bile okuldan okula çok farklı müfredatlar uygulanmaktadır. Esnek bir yapıya sahip olan İngiliz okul sisteminin bu yönü bir taraftan fırsat olarak değerlendirilebilecekken diğer taraftan da tehdit oluşturduğu unutulmamalıdır.

⁴¹ DfE, “Types of School”.

⁴² Halstead, “Islamic Education in England”, 867.

⁴³ Abu Bakr Boys School (ABBS), “Quranic Studies and Islamic Studies” (Erişim 11 Nisan 2019).

⁴⁴ Abrar Academy (AA), “Madrasah Curriculum” (Erişim 09 Şubat 2020).

⁴⁵ Darul Hadis Latifah Northwest (DHLN), “Subjects” (Erişim 12 Şubat 2020).

⁴⁶ Hazrat Khadijatul Kubra Girls School & Madrasah (HKKGS), “Curriculum” (Erişim 10 Şubat 2020).

698 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Çünkü bütün bu farklılıklar içerisinde, Müslümanların içinde yaşadıkları toplum ve çağın gereklerine uygun olarak müfredat geliştirme çabalarından yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Müfredatta birlikteliğin sağlanması, öğretim materyali anlamında da çocukların seviyesine uygun ve nitelikli kaynakların hazırlanmasına hizmet edebilecektir.

Şahin’e göre, anlamlı bir İslam Eğitimi anlayışı geliştirmek için teolojik bir çerçeve oldukça önemlidir. Ancak İslam’da eğitimi yeniden düşünmek Klasik İslam Felsefesi, Fıkıh, Kelam ya da Tasavvuf içerisinde gelişen tartışmalar ve uygulamaları mekanik olarak taklit etmek anlamına gelmemelidir. Bu disiplinler, tam olarak idrak etmemiz gereken zengin bir ilmi miras ortaya koymuştur, fakat eğitim konusundaki yeniden düşünmemizi doğrudan İslam’ın merkezine, Kur’an’la ve Nebevi modellerle ilişkilendirebilmeliyiz. İslam hakkında eğitimsel olarak düşünmemize yardım edecek net bir eğitim dili inşa etmeden, İslam eğitiminin modern uygulamasına rehberlik edecek kapasiteye sahip dönüştürücü bir İslam eğitim bilimi ortaya koyamayız.⁴⁷ Bu anlamda, çok kültürlü bir toplum olarak İngiltere’de yaşayan Müslümanlar için gerek Hz. Peygamber döneminde çok kültürlü ve çok dinli bir ortamın nasıl tesis edilebileceğine dair örnekler sunan Medine Sözleşmesi⁴⁸, gerekse sonraki yüzyıllarda İslam medeniyetinin ortaya koyduğu birlikte yaşama tecrübesinin eğitim bilimsel bir yaklaşımla sunulması büyük önem arz etmektedir.

4. Müslüman İnanç Okullarının Devlet Desteği Alma Durumu

İngiltere’de bulunan devlet destekli Müslüman inanç okullarının dağılımı 28 Haziran 2018 tarihinde yayınlanan verilere göre⁴⁹ Tablo 1’de sunulmuş olup, bu okulların hemen hemen tamamının Müslüman Okulları Birliği’ne kayıtlı olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmanın sınırları dışında kaldığı için diğer dinlere ait inanç okullarının sayılarına burada yer verilmiştir.

Tablo 1. Statüleri ve Dini Karakterine Göre Devlet Okulları ve Öğrenci Sayıları⁵⁰

Devlet yardımı alan ilkokullar (State-funded primary schools)	Devlet yardımı alan ortaokul ve liseler (State-funded secondary schools)
---	--

⁴⁷ Abdullah Sahin, *New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation* (Leicester: Kube, 2013), 239.

⁴⁸ Cemil Osmanoglu, ‘Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü’, *ERÜFD* 2/15 (2012).

⁴⁹ 2018 yılına ait verileri kullanmamızın sebebi, 2019 yılına ait yayınlanan verilerde okul türüne göre bir ayrımın yapılmamasıdır. 2019 verilerine göre devlet yardımı alan 14 Müslüman ilkokulunda toplam 5.538 öğrenci eğitim görürken, 17 Müslüman ortaokulunda toplam 8.491 öğrencinin eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. (Department for Education (DfE), “Schools, pupils and their characteristics: January 2019”.

⁵⁰ Department for Education (DfE), “Schools, Pupils and Their Characteristics: January 2018”.

Okul Türü	Müslüman Okullar		Tüm Okullar Toplam	
	Okul sayısı	Öğrenci sayısı	Okul sayısı	Öğrenci sayısı
Community ⁵¹	0	0	6.746	2.107.906
Voluntary aided ⁵²	6	2.613	2.904	674.054
Voluntary controlled ⁵³	0	0	1.921	348.715
Foundation ⁵⁴	0	0	603	184.206
Academies and Free Schools	7	2.403	4.592	1.401.363
Toplam	13	5.016	16.766	4.716.244
Community	0	0	455	431.015
Voluntary aided	4	1.863	253	231.317
Voluntary controlled	0	0	37	35.258
Foundation	0	0	215	202.570
CTCs ⁵⁵	0	0	3	3.958
Academies and Free Schools	12	5.559	2.473	2.354.333
Toplam	16	7.422	3.436	3.258.451

Tablo 1’e göre 6 tane devlet desteği alan (voluntary aided) ilkokulda 2613 öğrenci okurken, academi (academy) ya da özerk okul (free school) şeklinde hizmet veren ilkokul sayısı 7 olup toplam 2403 öğrencisi bulunmaktadır. Devlet yardımı alan (state-funded) toplam 16.766 ilkokul içinde sadece 13 tane Müslüman okulu bulunduğu görülmektedir. Devlet

⁵¹ Okul arsasının ve binanın sahibi yerel otorite olup, kontrolü ve işletmesini de yerel otorite yapar (New Schools Network (NSN), New Schools Network (NSN), “Comparison of different types of school-A guide to schools in England”, New Schools Network).

⁵² Çoğunluğu inanç okullarıdır. Bir vakıf ya da dernek küçük bir sermaye koyar ve okul idaresinin büyük çoğunluğunu oluşturur. Arsa ve bina genellikle dini organizasyona aittir. (NSN, “Comparison of different types of school-A guide to schools in England”).

⁵³ Voluntary aided okullar gibidir ancak yerel otorite tarafından yönetilir. Vakıf genellikle okul idaresinin dörtte birini oluşturur (NSN, “Comparison of different types of school-A guide to schools in England”).

⁵⁴ Okul arsası ve binası vakıfa ait olup, yönetim kurulu tarafından personel istihdam edilen ve okula kabul kriterlerini kendi belirleyen okul türüdür.

⁵⁵ Şehir Teknoloji Kolejlere (City Technology Colleges): Bilim ve Teknoloji odaklı okullardır.

700 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

yardımları alan (state-funded) ortaokul ve liselere baktığımızda 4 tane devlet desteği alan (voluntary aided) okulda toplam 1863 öğrenci, 12 akademi ve özerk okulda 5.559 öğrenci öğrenim görmektedir. Devlet yardımı alan Müslüman inanç okulu sayısındaki artış oranının düşük olmasının, Müslüman toplumun bu tür okullara rağbetinin olmamasının sonucu olduğu iddia edilmektedir.⁵⁶

Bağımsız okullar (independent schools), doğrudan devlet denetiminde olmadığı için, İngiltere Eğitim Bakanlığı’nın verilerine dayanan yukarıdaki tabloda okul ve öğrenci sayıları yer almamaktadır. Müslüman Okullar Birliği (AMS) verilerine göre Müslüman okullarının sayısı Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Müslüman Okullar Birliği’ne Kayıtlı Okulların Tipine ve Cinsiyete Göre Dağılımı⁵⁷

Tip		Cinsiyet			Toplam
		Erkek	Kız	Karma	
Bağımsız (Independent)	Sayı	32	50	73	155
	Cinsiyet içinde %	84,2%	84,7%	83,9%	84,2%
Destek alan (Voluntary Aided)	Sayı	1	4	7	12
	Cinsiyet içinde %	2,6%	6,8%	8,0%	6,5%
Özerk okullar (Free schools)	Sayı	5	4	7	16
	Cinsiyet içinde %	13,2%	6,8%	8,0%	8,7%
Akademi (Academy)	Sayı	0	1	0	1
	Cinsiyet içinde %	,0%	1,7%	,0%	,5%
Toplam	Sayı	38	59	87	184
	Cinsiyet içinde %	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Tablo 2 incelendiğinde, Müslüman dini karakterine sahip okulların %84,2’sinin bağımsız okul (independent school) olduğu görülmektedir. Bunun sebebine baktığımızda bağımsız okulların Ulusal Müfredata uyma zorunluluklarının olmaması, kamu fonlarından yararlanmaması ve buna bağlı olarak yönetiminde yerel otoritenin yer almayıp genellikle vakıflar tarafından işletilmeleri, çalıştırılan öğretmenlerde Qualified Teacher Status (QTS) denilen kalite standardının ve belgenin aranmaması⁵⁸ olarak görülebilir.

Bağımsız okul açılmasının tercih edilmesindeki bir diğer sebep de devlet yardımı alan karma okullarda kız ve erkek öğrencileri ayırmanın cinsiyet ayrımcılığı olarak değerlendirilmesi olabilir. Kız ve erkek öğrencilerin ayrı okullarda ya da ayrı sınıflarda okuması, çeşitli sebeplerle Müslüman ailelerin talepleri arasındadır. Ancak okul devlet yardımı alan bir okul olduğunda, okul açma izni alınırken karma okul olarak izin alınmışsa, bu taleplerin dikkate alınması oldukça zordur. Devlet yardımı alan okullar, Eşitlik Yasası’na (Equality Act 2010) aykırı olmamak üzere bazı alanlarda kız ve erkek öğrencileri ayırabilirler. Onun dışında kız

⁵⁶ Breen, “Critical Race Theory, Policy Rhetoric and Outcomes”, 30.

⁵⁷ The Association of Muslim Schools (AMS), “Muslim School List” (Erişim 10 Nisan 2019).

⁵⁸ Department for Education (DfE) - Teaching Regulation Agency (TRA) vd., “Qualified Teacher Status (QTS): Qualify to Teach in England”, *GOV.UK* (09 Mayıs 2016).

ve erkek ayrımı, sosyalleşmelerine ve eğitim durumları içerisindeki etkileşime engel olarak değerlendirilmektedir. Eğitim Bakanlığı’nın resmi olmayan kılavuzuna göre, karma okullar, ancak 8 yaşın üzerindeki öğrenciler için kız ve erkek olarak tuvaletlerin ayrı olması ya da yatılı okullarda yurtlarının ayrı olması gibi makul bir gerekçe ile okul içinde kız ve erkek öğrencileri ayırabilirler.⁵⁹ Nitekim Birmingham’da Al-Hijrah School isimli karma okul, 9 yaşın üzerindeki kız ve erkek öğrencilerin sınıflarını ayırmıştır. Denetimler sonrası mahkemelik olan okulun bu eylemini ailelerin talebi olduğu için makul karşılayan Yüksek Mahkeme’nin kararını Temyiz Mahkemesi bozmuş ve 2010 tarihli Eşitlik Yasası’nı ihlal ettiği gerekçesiyle suçlu bulmuştur.⁶⁰

Okul öncesi, ilkokul ve ortaokul şeklinde ya da bunların birkaçını içinde barındıracak şekilde hizmet veren Müslüman karakterli okulların bazıları yatılı olup sayıları Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Kategori, yatılı olma durumu ve cinsiyete göre Müslüman inanç okullarının sayısı⁶¹

Kategori	Yatılı olma		Cinsiyet			Toplam
	Evet	Hayır	Erkek	Kız	Karma	
Anaokulu (Nursery)	0	1	0	0	1	1
Anaokulu-İlkokul (Nursery-Primary)	0	18	0	0	18	18
İlkokul (Primary)	0	49	0	2	47	49
İlkokul-Ortaokul-Lise (Primary-Secondary)	1	14	1	7	7	15
Ortaokul-Lise (Secondary)	3	58	19	36	6	61
Anaokulu-İlkokul-Ortaokul-Lise-İleri Eğitim (Nursery-Primary-Secondary-Further Education ⁶²)	0	3	0	2	1	3
Lise-İleri Eğitim (Secondary-Further Education)	9	20	18	11	0	29

⁵⁹ Department for Education (DfE), “Gender separation in mixed schools: Non-statutory guidance”.

⁶⁰ Royal Courts of Justice (RCJ), The Interim Executive Board of Al-Hijrah School judgment (The Interim Executive Board of Al-Hijrah School judgment), K. C1/2016/4313 (13 Ekim 2017).

⁶¹ AMS, “Overview of Muslim Schools in the UK” (2013).

⁶² Further education olarak isimlendirilen eğitim, lise eğitiminden sonra verilen ancak yükseköğretime dahil olmayan bir eğitimdir. Bu eğitim, belli bir teknik işte uzmanlaşmak, bir işe başvurmak için sertifika elde etmek ya da genel eğitime devam etmek isteyen öğrencilerin uygulamalı öğrenme yoluyla ileri düzey eğitim aldıkları üç tip programı içerisinde barındırır [UK Government (GOV.UK), “Further education courses and funding” (Erişim 10 Mayıs 2020)]. Bir başka deyişle, zorunlu eğitimi tamamlayan öğrencilerin üniversite başvurusunda sahip olmaları gereken bir niteliği kazanmak amacıyla ya da üniversite okumak istemeyen öğrencilerin bir meslek grubuna dahil olmak istediklerinde devam ettikleri sertifika ve diploma programını ifade eder. Bu program 3 aydan başlayıp 2 yıla kadar sürebilir. Bu okullar için kolej (college) ifadesi de kullanılmakta olup, 18 yaşına kadar süren zorunlu eğitimin bir parçasıdır.

702 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Anaokulu-İlkokul-Ortaokul- Lise (Nursery-Primary-Se- condary)	0	8	0	1	7	8
Toplam	13	171	38	59	87	184

Tablo 3’te görüldüğü üzere, Müslüman okullar birliğinin verilerine göre toplam 184 okuldan 13 tanesi yatılı olup, bunlardan 3 tanesi kız okulu, 10 tanesi de erkek okulu olarak hizmet vermektedir.

5. Örgün Eğitim Dışında İslam Eğitimi Veren Mekânlar (Supplementary Schools)

İngiltere’de Müslüman ailelerin çocukları, yaygın olarak gündüzleri devlet okullarına, akşamları ise dinlerini öğrenmek için iki saate kadar *mekteplere (makâtib)* ya da başka bir ifade ile *medreselere (madrassa)* devam etmektedirler. Bu okullara *tamamlayıcı okullar (supplementary schools)* da denilmektedir. Bu sistem devlet destekli okulların bu konuda yetersiz görülmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Öğrenciler buralarda Kur’an, siyer, fıkıh, İslam tarihi ile birlikte sosyal ve ahlaki değerleri öğrenmektedir. Bunun yanı sıra genellikle, çocukların ailesinin etnik kökenine göre Urduca ya da Bengali gibi diller de öğretilmektedir. Kur’an’ın tamamını ezberleyerek hafız olmak isteyenler ise gündüz de camiye devam etmektedirler. Mektep eğitimleri camiler, halk eğitim merkezleri (community center), eskiden kilise olarak kullanılan binalar, okul saatleri dışında kiralanmış okul salonları ya da özel evlerde yapılmaktadır. Devlet tarafından kayıt altına alınmadığı için, bu eğitim mekânlarına Müslüman çocukların yüzde kaçının devam ettiğini net olarak ifade etmek imkânsızdır.⁶³ Bazı yerleşim yerlerinde yerel yönetimler farklı destekleme programları vs. vesilesiyle, İslam eğitimi veren bu tür mekânların sayısını tespit etmiş olsa da ülke genelinde bunun kapsamlı bir kaydı henüz oluşturulmamıştır. 2001 yılında hazırlanan rapora göre sadece Bradford şehrinde, yerel yönetim tarafından kayıt altına alınan 63 tane İslam eğitimi veren okul bulunmaktadır.⁶⁴ Daha güncel bir kayıda ulaşılacak şekilde birlikte muhtemelen bu sayı artmıştır. Çünkü Müslüman nüfus oranının en yüksek olduğu dördüncü şehir olan Bradford’da 2001 nüfus sayımı sonuçlarına göre nüfusun %16.1’i (75.188) Müslüman iken, 2011 nüfus sayımında bu oran %24.7’ye (129.041) yükselmiştir.⁶⁵

Gerek medreselerin sayısı gerekse medreselere devam eden öğrenci sayısı anlamında kesin bir veri bulunmasa da çeşitli raporlar sayıyı tahmin etmeye çalışmaktadır. Camiler ve İmamlar Ulusal Danışma Kurulu’na (The Mosques and Imams’ National Advisory Board) dayandırılarak verilen bilgiye göre, Birleşik Krallık’ta 2.000 tane resmi medrese bulunduğu tahmin edilmektedir.⁶⁶ Burada resmi ifadesi ile kastedilenin şirket ya da hayır kurumu (charity) şeklinde kayıtlı mekânlar olduğu anlaşılmaktadır. Pek çok yerde bu bilgiye atıf yapıldığı görülmektedir. Medreselere devam eden öğrenci sayısına ilişkin yapılan son tahminlerden birine göre Birleşik Krallık’ta 250.000 Müslüman çocuk bu kurumlara devam etmektedir.⁶⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, öğrenci sayısına ilişkin ilk olarak BBC News makalesinde ifade edilen bu rakam yaygın olarak çeşitli raporlarda kullanılsa da, makalede zikredilen verinin

⁶³ Mogra, “Moral Education in the *Makâtib* of Britain”.

⁶⁴ Herman Ouseley - Martin Garrat, *Community pride not prejudice – making diversity work in Bradford* (Bradford: Bradford Vision, 2001).

⁶⁵ City of Bradford Metropolitan District Council CBMDC, *Understanding Bradford District: Religion in Bradford* (Bradford, 03 Ocak 2017).

⁶⁶ Sukhi Hayer, “Call for More Checks on Madrassas”, *BBC News* (14 Ekim 2009).

⁶⁷ Fran Abrams, “Child Abuse Claims at UK Madrassas ‘tip of iceberg’”, *BBC News* (18 Ekim 2011).

kaynağı ifade edilmediğinden kanaatimizce sağlıklı bir değerlendirme yapmaya elverişli değildir.

Kamu Politikası Araştırma Enstitüsü (Institute for Public Policy Research) tarafından 2011 yılında, İngiltere’de medreselerin profilinin çıkarılmaya çalışıldığı kapsamlı bir araştırma yapılmıştır.⁶⁸ Bu kapsamda İngiltere genelinde 179 medresenin katılımı ile anket çalışması yapılmış, bunun yanı sıra Londra, Leicester, Bradford ve Birmingham’da dört tane çalıştay düzenlenmiştir. Bu çalıştaylara, mezun ve devam etmekte olan medrese öğrencileri, imamlar, medrese öğretmenleri ve aileler ile genel okullar ve yerel yönetimlerden toplam 72 kişi katılmıştır. Çalıştaylara katılan 48 kişi ile derinlemesine mülakat yapılmış, ayrıca yine bu çalıştaylara katılan akademisyenler, genel okullar ve yerel yönetim temsilcileri gibi paydaşlardan toplam 22 kişi ile ayrıca görüşmeler yapılmıştır. Gerçekleştirilen araştırma sonuçlarına göre:

Kullandıkları mekân itibarıyla bakıldığında %50’si kendi binasını, %8’i okulların binasını, %11’i toplum merkezlerini (community center), %53’ü camileri, %3’ü özel evleri ve konutları, %2’si ise diğer yerleri kullanmaktadır (katılımcılar birden fazla yanıt vermişlerdir). Sınıfların büyük çoğunluğu 10-20 kişiden oluşmaktadır. Bir hafta içinde 20-40 arası öğrencinin geldiği medreselerden, haftada 140 öğrencinin eğitim aldığı medreselere kadar farklı büyüklüklerde medreseler mevcuttur. Araştırmaya katılan medreselerin %26’sı 140’tan fazla öğrenciye hizmet vermektedir.

Medreselerin çoğunluğunun, okul saatlerinin dışında eğitim yaptığı anlaşılmaktadır. Medreselerin sadece %5’i okulların eğitim saatlerinde hizmet vermektedir. %78.15’i okuldan önce ya da sonra olmak üzere hafta içi eğitim yaparken %54.9’u cumartesi, %39.3’ü pazar günleri de eğitim yapmaktadır. Medreselerin %95’i öğrencilerinin iki yıldan daha fazla devam ettiğini ifade ederken, %45’i öğrencilerin 5 yıldan fazla medreseye devam ettiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin bu devamlılığının, ailelerin meseleyi önemsemelerine ve bu konuda kendilerini sorumlu hissetmelerine bağlı olduğu değerlendirilmektedir.

Medreselerin idari anlamdaki yapılarına bakıldığında %70’inin hayır kurumu (charity) olarak kayıtlı olduğu, sadece %6’sının şirket olarak kayıtlı olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar göstermektedir ki medreseler ‘kâr getiren’ yapılar olmaktan ziyade ‘toplum yararına’ çalışan yapılardır.

Kamu Politikası Araştırma Enstitüsü’nün (Institute for Public Policy Research) bulgularına göre medreselerin finans durumlarına baktığımızda çoğunlukla sınırlı imkânlarla eğitim yaptıkları anlaşılmaktadır. Medreselerin %38’i bütün kaynaklarının toplamının yıllık 10.000 sterlinin altında olduğunu ifade etmektedir. %55’i ise 10.000 ile 50.000 sterlin arasında gelire sahip olduklarını ifade ederken %6’sı 50.000 ile 100.000 sterlin arasında gelire sahip olduklarını ifade etmektedirler. Medreselerin %69’unun 50’den daha fazla öğrenciye sahip olduğu düşünüldüğünde bu miktarların yetersiz olarak değerlendirmek mümkündür. Bu maddi kaynaklarını nerelerden temin ettiklerine bakıldığında ise büyük bir çoğunluğunun (%90) ailelerden alındığı görülmektedir. Kaynaklarının yaklaşık %68’ini öğrenci kayıt ücretleri oluştururken, yaklaşık %23’ünü ailelerin bağışları oluşturmaktadır. Finansman kaynağının sadece %4’ü ülke genelindeki çeşitli insanlar ve organizasyonlardan, %3’ü devletten, %2’si yerel yönetimlerden gelmektedir. Medreselerin %70’ten fazlası, eğer aile maddi anlamda güçlük yaşıyorsa öğrenci kayıt ücretlerini kendilerinin sübvanses ettiklerini belirtmişlerdir. Medrese adına mülakatlara katılan kişilerin, bu sınırlı maddi imkânlarla rağmen ulusal hükümetten ya da yerel yönetimlerden maddi destek almakta istekli olmadıkları görülmüştür. Bu durumun bağımsızlıklarını tehdit edeceği ve bazı aktivitelerin yapılması vb. talepleri doğuracağını düşünmektedirler.

⁶⁸ Mayriam Cherti - Bradley Laura, *Inside Madrasas: Understanding and Engaging British Muslim Supplementary Schools* (London: Institute for Public Policy Research, Kasım 2011).

704 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

Aynı araştırmanın bulgularına göre, medreselerin %97’si Kur’an öğretimini temel amaç olarak görmektedir. Medreselerin dil öğretimi durumuna bakıldığında %37’sinin Arapça öğretimi, %36’sının Urduca öğretimi, %11’inin Bengali öğretimi, %7’sinin ise Farsça öğretimi yaptıklarını ifade ettiği görülmektedir. Çoğunlukla medresenin öğrenci profiline göre, anadilleri olarak, yani etnik kökenine bağlı olarak kendi kimliğini muhafaza etmek üzere bu dillerin öğretildiği, bunun yanı sıra Arapça öğretiminin bir kısmının ise anadili olmasından dolayı değil İslam kaynaklarının dili olmasından dolayı öğretiminin yapıldığı söylenebilir. Çünkü 2011 nüfus sayımı sonuçlarına göre kendisini Müslüman olarak tanımlayanların sadece %6.59’unun etnik köken olarak “Arap” cevabını verdiği görülmektedir⁶⁹.

Medreselerde görevli eğitimcilere baktığımızda, %75’inin imam olduğu görülmektedir. Aynı zamanda pek çok medrese de öğretmen olmak üzere eğitim almış kişileri istihdam etmektedir. Bu eğitimleri, bazıları yurt dışında (%40.5) almış bazıları ise İngiltere’de (%40.5) almışlardır. Bunun yanı sıra ders veren imamlardan da bir kısmı bu eğitimleri almış kişiler olduğu görülmektedir. Çoğu medresenin (%57) din eğitimi almış olmayı asgari şart olarak görürken, sadece %14’ünü eğitim konusunda nitelikli olmayı gerekli görmesi, medreselerin genel eğitimden çok din eğitimi verdiğini göstermektedir. Küçük çaptaki medreselerin (80 öğrenciden az) %7’si, daha büyük çaptaki medreselerin ise %13’ü, öğretmen olarak çalıştıracağı kişide asgari bir şart aramadığını ifade etmiştir. Beşten fazla maaşlı öğretmen çalıştıran medreselerin %12’si, beş ya da daha az sayıda öğretmen çalıştıran medreselerin ise %8’i öğretmen olarak çalıştıracağı kişide asgari bir şart aramadıklarını belirtmişlerdir. Buna göre, daha çok öğretmen çalıştıranların ilginç bir şekilde, asgari şart aramama durumunun daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte maaşlı olarak öğretmenlik yapanların dışında gönüllü olarak öğretmenlik yapanlar da bulunmaktadır. Medreselerin %40’ı hiçbir öğretmenlerinin nitelikli öğretmen statüsünde (Qualified Teacher Status) olmadığını, %33’ü ise öğretmenlerinin yarısından daha azının bu statüde olduğunu, %11’i de yarısı ya da daha fazlasının nitelikli öğretmen statüsünde olduğunu belirtirken sadece %7’si tüm öğretmenlerinin bu statüye sahip olduğunu bildirmişlerdir.

Mevcut yapısı içerisinde önemli bir fonksiyon icra eden medreselere ilişkin birtakım eleştiriler ve tartışmalar da mevcuttur. İngiliz kültürü ve değerlerine aykırı bir eğitim verildiği, medreselerde verilen eğitimin okullarda verilen eğitimle çeliştiği ve öğrencilerde kafa karışıklığına sebep olduğu gibi eleştirilerin yanı sıra radikalizmi tetiklediği şeklinde daha ciddi iddialar da mevcuttur. Bu sebeple, medreselerin devlet kontrolüne alınması ve denetimden geçmesi tartışılmaktadır. Buna pek çok medrese karşı çıkmakta ve devletten bir destek almayan medreselerin özgürlüğünün kısıtlanamayacağını dile getirmektedirler. ‘Devlet medreseye karışmasın; bizim için, kabul edilebilir İslam’ın ne olduğunun tanımını yapmasın’ şeklinde karşı çıkmaktadırlar. Bu kapsamda “Mescidlerimizi ve medreselerimizi hükümet kontrolünden bağımsız tut” şeklinde bir kampanya başlatmışlar, bu kampanyayı camilerin, vakıfların, eğitim ve kültür merkezlerinin temsilcilerinden oluşan 500’den fazla kişi imzalamıştır.⁷⁰ Halstead’a göre bugün İngiltere’de İslam eğitiminin karşılaştığı en büyük problem mitler, medyada ve başka yerlerde hala yaygın olan Müslüman okullara karşı önyargıdır. Bu önyargıya göre onlar toplumu bölüyor, kuru ezberci, aşırı, cinsiyetçi, köktendinci, anti demokratik, otoriter, ayrımcı ve terör destekçisi bireyler yetiştiriyor.⁷¹

6. Ev Okulu (Home schooling / Elective home education)

Medrese ya da mektep adıyla anılan tamamlayıcı eğitim mekânlarının dışında, ev okulu (home school) olarak tabir edilen bir sitemden de bahsetmek mümkündür. İsteyen aileler çocuklarını okula göndermeden evde yarı zamanlı ya da tam zamanlı olarak eğitim

⁶⁹ Office for National Statistics ONS, “Ethnicity and religion by age”.

⁷⁰ Keep Mosques Independent KMI, “Mosques / Organisations Signatories” (Erişim 23 Aralık 2019).

⁷¹ Halstead, “Islamic Education in England”, 869.

verme imkânına sahiptir. Eğer çocuk okula devam ediyorsa, aile okula müracaat edip okuldan tamamen almak isteyebilir, okul bunu kabul etmek zorundadır.⁷² 1996 tarihli eğitim yasasına göre okul zorunlu değildir ancak eğitim zorunludur.⁷³ Eğer yerel meclis (Local council), çocuğun herhangi bir eğitim almadığını düşünüyorsa, aile çocuğun bir okula devam ettiğini ya da ev okulu uygulaması yapıldığını 15 gün içerisinde belgelemek zorundadır. Aksi halde dava açılabilir ya da ceza verilebilir. Bu durumda ailenin 2500 sterline kadar para cezası alması ya da 3 aya kadar toplum hizmeti yapması veya hapis cezasına çarptırılması mümkündür.⁷⁴ Son raporlardan birinde, İngiltere’de ev okulu uygulaması yapan kayıtlı 58.000 civarında öğrenciden bahsedilmektedir.⁷⁵ Yaklaşık 9 milyon öğrenci olduğunu düşündüğümüzde bu sayının yaklaşık %0.6’ya tekabül ettiğini görmekteyiz. Bu öğrencilerin kaçının Müslüman olduğu zikredilirse de oransal olarak düşündüğümüzde çok fazla sayıda öğrenciyi tekabül etmediği söylenebilir.

Ev okulu yapan 419 ailenin (1099 çocuk) katılımıyla gerçekleştirilen bir araştırmada, ailelerin ev okulu yapmalarının sebepleri olarak, okulla/eğitimle ilgili hayal kırıklığı (%30.77), ideoloji (%29.17), okul zorbalığı (%25.32), çocuğun hasta olması ya da okulu sevmemesi (%24.04), eğitimin ailenin sorumluluğu olduğu düşüncesi (%19.87), okulda yetenekli çocuklarla yeterince ilgilenilmemesi (%19.23), uygun okul olmaması ve okullardaki kötü öğretim ve davranış (%16.35) ile kendi ahlaki ve dini eğitimlerini verme isteği (%13.14) şeklindeki başlıca sebepler dile getirilmiştir. Aileler ev okulunu tanımlarken özgürlük, ideoloji, bireysellik, sorumluluk alma, yaşam biçimi ve daha az stres ifadelerini kullandıkları görülmektedir.⁷⁶ Ev okulu yapan Müslüman ailelerin de benzer gerekçelerle çocuklarını okula göndermedikleri görülmektedir.⁷⁷ Yakınlarında Müslüman okulu bulunmadığı için çocuklarını normal okula ya da Hıristiyan inanç okuluna gönderen aileler İslam eğitimi ihtiyacını tamamlayıcı okullardan (medrese, mektep, cami okulu) karşılarken, bir kısım ailelerin ise okulun zararlı ortamından da çocuklarını uzak tutmak adına ev okulu uygulaması yaptıkları anlaşılmaktadır. Çocuklarının, okulda istedikleri eğitimi alamadıklarını düşünmenin ötesinde çeşitli zararlı alışkanlıklar kazanma, ayrımcılığa ve zorbalığa maruz kalma, İslam’a aykırı öğretiler ve seküler değerlerin aşılması ile evrim teorisinin öğretilmesi gibi olumsuz durumlara karşın ailelerin korumacı bir tavır takınarak, çocuklarına evde kendileri veya bir eğitimci tarafından eğitim aldirmaları imkânının olması önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

7. İslam Eğitimi Bağlamında Fırsatlar ve Tehditler

İngiltere’de örgün ve yaygın olmak üzere İslam eğitimi verilen çeşitli kurumlarla ilgili bazı durumlar fırsat oluştururken, İslam eğitimi ile ilgili imkânları tehdit eden bazı durumlar da söz konusudur.

7.1. İslam Eğitimi İçin Fırsatlar

Laik bir ülke olan İngiltere’de, *okullarda din dersinin zorunlu olmasının* yanısıra bu dersin çoğulcu bir anlayışla verilmesi durumunda İslam dininin doğru bir şekilde tanınmasına katkı sunacaktır. Nitekim Din Eğitimi dersinde, dinden öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımları benimsenmiş olup, çoğulcu bir toplum olan İngiltere’de farklı dinden olan

⁷² UK Government (GOV.UK), “Educating your child at home” (Erişim 09 Şubat 2020).

⁷³ David Foster - Shadi Danechi, *Home Education in England* (House of Common Library, 29 Temmuz 2019).

⁷⁴ UK Government (GOV.UK), “School attendance and absence” (Erişim 14 Ocak 2020).

⁷⁵ Foster ve Danechi, “Home Education in England”.

⁷⁶ Paula Rothermel, “Can We Classify Motives for Home Education?”, *Evaluation & Research in Education* 17/2-3 (15 Mayıs 2003), 74-89.

⁷⁷ Hendek, “İngiltere’de Müslüman Ailelerin Ev Okulu Tecrübeleri ve Türkiye’de Ev Okulunun İmkânı”.

706 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

insanların ve Müslümanların önyargıdan uzak bir şekilde anlaşılmasına çalışılması, onların İslam eğitimi alma taleplerinin de doğru yorumlanmasına vesile olabilir.

Sayıları yeterli olmamakla birlikte, *sembolik de olsa farklı türde Müslüman inanç okullarının açılmasına imkân verilmesi* bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Radikalleşme ile ilgili yapılan tartışmalara karşın söz konusu Müslüman inanç okullarında, öğrencilerin içinde yaşadıkları toplumun uyumlu birer üyesi olarak yetişmeleri ve bunun için gerekli ulusal müfredatın yanı sıra İslam eğitimi ve vatandaşlık eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilmesi, devletin bu okullara desteğini artırabilir. Bir taraftan akademik başarı anlamında iyi bir performans gösterirken, diğer taraftan da kendi öz değerleri ile İngiliz değerlerini birlikte benimseten okullar iyi birer örnek oluşturabilir. *Devlet destekli Müslüman okulları*, İngiltere Müslümanlarının geniş çaplı politik ve eğitimsel eşitsizliğe maruz kalmış olduklarını kabul etmek ve telafi etmek için devlete önemli fırsatlar sunmaktadır. Devlet, Müslüman toplulukları ile aktif bir şekilde işbirliğine girerek bu fırsatı değerlendirebilir.⁷⁸

Hakkında çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, örgün eğitim dışında *medrese ya da mektep adı altında İslam eğitimi veren kurumlar* ve cami okullarının açılmasına müsaade ediliyor olması da *Müslümanların yaygın din eğitimi alma imkânına sahip olması* bakımından önemlidir. Bu konuda iyi örnekler ortaya koymak, medreselerin radikalleşmeye yol açtığı vb. tartışmaların önüne geçebilir. Bunun için öncelikle öğretici kadrosunun eğitim düzeylerinin yükseltilmesi ve pedagojik formasyon almalarının önemli olduğunu söylemek mümkündür. Yalnızca din eğitimi almış olmaları, öğretici olmaları için yeterli görülmemelidir.

İngiltere’de çocukları okula göndermenin değil, belli yaşa kadar eğitimin zorunlu olmasına bağlı olarak ortaya çıkan *ev okulu uygulaması*, imkânı olanlar için bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Bu uygulamada, okulun sağladığı sosyalleşme ortamı gibi bazı avantajların ev okulu uygulamasında göz ardı edilmemesi gerektiği unutulmamalıdır.

7.2. İslam Eğitimi İçin Tehditler

Müslüman inanç okullarının sayısının artması ve kalitenin yükseltilebilmesinin önündeki ilk engel olarak *ekonomik sınırlılıklar* zikredilebilir. 2008 ekonomik durgunluğundan sonra özellikle koalisyon hükümetleri ve sonrasında muhafazakar hükümetler, kamu harcamalarının kısılması ve ekonomik kurtarma stratejilerini, propagandalarının merkezine yerleştirmişlerdir. Bu bağlamda, 2010’dan sonraki ekonomik ve politik koşullar, devlet destekli Müslüman okulların sayısının artırılması düşüncesinden bir nevi U dönüşü yapılmasına sebep olmuştur. Son ekonomik ve politik gelişmelerin de inanç okullarını daha fazla etkilediği söylenebilir.⁷⁹ Bağımsız Müslüman okulların sayısında son 10 yılda belli bir artış olmasına rağmen devlet destekli Müslüman okulların sayısının oldukça sınırlı kalması bu sebeptedir. Ekonomik ve politik gerekçelerle hem mevcut devlet destekli Müslüman okulların hem de Müslüman toplumun paydaşlarının yeni güçlüklerle karşılaşması muhtemeldir.

Devlet destekli okullardan ayrı olarak *bağımsız okulların ekonomik sınırlılıklar içerisinde eğitim vermeye çalışması*, istenilen niteliklerde eğitimin verilememesinin temel sebebi olarak değerlendirmek mümkündür.⁸⁰ Ekonomik destek bulma konusu bağımsız okullar için daha ciddi bir sorun iken, devlet desteği alan okullarda bile sadece bütçesinin %10’unu kendileri temin etmek durumunda olmasına rağmen, ailelerin destekte bulunmakta isteksiz olmaları sebebiyle sorun oluşturabildiği dile getirilmektedir.⁸¹ Öte yandan ekonomik sınırlılıklar, okulların sayılarındaki değişkenliğin de sebebi olarak görülmektedir. Ancak okul sayısı

⁷⁸ Breen, “Critical Race Theory, Policy Rhetoric and Outcomes”, 42.

⁷⁹ Breen, “Critical Race Theory, Policy Rhetoric and Outcomes”, 37.

⁸⁰ Breen, “British Muslim Schools: Institutional Isomorphism and the Transition from Independent to Voluntary-Aided Status”.

⁸¹ Hammad - Shah, “Leading Faith Schools in a Secular Society”, 11-12.

genel olarak artış eğilimindedir.⁸² Günümüzde kısmen daha iyi durumda olmakla birlikte Müslüman inanç okulları geçmişte, Ofsted’den olumsuz denetim raporları almışlardır. Kötü binalar, yetersiz kaynaklar, sağlık ve güvenlik standartlarının sağlanmasındaki yetersizlik, tecrübesiz yönetim, niteliksiz öğretmenler ve genel eğitim düzeyinin düşük olması gibi başlıca eleştirilerin temel sebebinin de ekonomik sınırlılıklar olduğunu söylemek mümkündür.

Bağımsız okullarda görev yapacak öğretmenlerin, Nitelikli Öğretmen Statüsü (Qualified Teacher Status (QTS)) olarak ifade edilen bir nevi formasyon belgesine sahip olmak zorunda olmayışları sebebiyle genel eğitim müfredatının yanı sıra İslam eğitimi konularında da istenilen düzeyde eğitim verilebilmesinin güçleştiği söylenebilir. Bu durum bir taraftan Müslüman İnanç okullarının imajını olumsuz etkilerken diğer taraftan da pedagojik formasyon konusunda yetişmemiş ya da tecrübesiz öğretmenlerin istihdamına olanak sağlaması yönüyle İslam eğitimi kurumlarının gelişimini tehdit etmektedir.

İngiltere’de Müslüman öğretmenler toplumun tüm kesimlerine karşı olumlu tutum ve davranışlar sunma fırsatına sahiptir.⁸³ Ancak *öğretici niteliği* bu noktada önem kazanmaktadır. Öğretmenlerin belli bir farkındalığa ve formasyona sahip olması, eğittikleri öğrencilerin kendi kültürlerinden kopmadan, içinde yaşadıkları toplumun değerlerini ve kültürünü de tanıyarak, topluma uyum içerisinde yaşamalarına katkı sağlayabilir. Bağımsız okullarda bir miktar seçici olursa da medrese diye tabir edilen kurumlarda görev yapacak kişilerin sadece din eğitimi almış olmalarının çoğu zaman yeterli görülmesi ve belli bir standardın bulunmaması bu noktada problem oluşturmaktadır.

Müslüman inanç okullarına karşı olumsuz bakış açısı da İslam eğitimi imkânını tehdit eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısına hem Müslümanların hem de Müslüman olmayanların sahip olduğu dile getirilmektedir. Müslümanlar arasında bu durumun sebebi çoğunlukla, bu okulların nitelik sorunu ile ilgili duyular ya da düşünceler iken Müslüman olmayanlar arasında ise okul müfredatının çok sığ olduğu ve aşırı düşüncelere sahip bireyler yetiştirme potansiyeline sahip olması olarak ifade edilmektedir.⁸⁴ Her iki grup için bu olumsuz bakış açısının, ancak çokkültürlülük ve farklılıklara saygı konusunda doğru bir algı geliştirilmesi ve çocuklarını bu okullara gönderen ailelerin kaygı ve beklentilerinin doğru bir şekilde anlaşılması ile mümkün olabileceği söylenebilir.

Müslüman okullarında *öğretmenlerin çoğunlukla bayanlardan oluşması* da problem olarak görülmektedir. Müslüman kadınların muhafazakâr bir yapıya sahip olması ve ulaşım konusunda bazı kısıtlılıklara sahip olması sebebiyle diğer okullarla işbirliği yapılamadığı dile getirilmektedir.⁸⁵ Bu tespitin yapıldığı aynı çalışmada bu durumun yol açtığı bir diğer problem olarak, babası yurtdışında olan öğrencilerin ailesinde rol model alacağı bir erkeğin olmaması ve okulda da öğretmenlerinin çoğunlukla bayan olması sebebiyle bu rol model ihtiyacını karşılayamadığı ifade edilmektedir.

Medreseleri temsil eden bir kurumun bulunmaması, kaliteyi artırıcı çalışmaların yapılması konusunda öncülük edecek bir yapının bulunmaması, buna bağlı olarak ortak bir müfredatın bulunmaması bir diğer problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Medya spekülasyonu*⁸⁶ İslam eğitimi alma imkânını tehdit eden ve fırsatları sınırlayan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Literatür ve arşivler, Müslümanlara ilişkin

⁸² J. Mark Halstead, “British Muslims and Education”, *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*, ed. Tuyfal Choudhury (New York: Open Society Institute, 2005), 126.

⁸³ Imran Mogra, “Teachers and Teaching: A Contemporary Muslim Understanding”, *Religious Education* 105/3 (19 Mayıs 2010), 327.

⁸⁴ Hammad - Shah, “Leading Faith Schools in a Secular Society”, 10.

⁸⁵ Hammad - Shah, “Leading Faith Schools in a Secular Society”.

⁸⁶ *BBC News*, “Al-Madinah Free School in Derby Labelled ‘dysfunctional’ by Ofsted” (17 Ekim 2013).

708 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

olumsuz medya algısıyla doludur. Bu olumsuz imajın Müslümanların eğitime ve topluma katılımını büyük ölçüde etkilediği ifade edilmektedir.⁸⁷

Medya spekülasyonun çeşitli sebepleri olabileceği gibi en başta gelen sebebin İslamofobia olduğunu söylemek mümkündür. Müslüman öğrencilerin, devlet okullarında çeşitli şekillerde *İslamofobi*’ya sıklıkla maruz kaldığı çeşitli kaynaklarda dile getirilmektedir.⁸⁸ Müslüman toplumun çoğu, devlet eğitim sistemi içerisinde bu konuda yeterince çaba sarfedilmediğine inanmaktadır.⁸⁹ İslam inanç okullarının, devlet destekli olsun ya da bağımsız olsun, Müslüman öğrencilerin İslamofobik zorbalıktan korunarak akademik başarı anlamında potansiyellerini ortaya çıkaracak, Müslüman kimliğini geliştirecek ve özgüven kazandıracak bir ortam sunduğu düşünülmektedir.⁹⁰

Müslümanların etnik farklılıklarına bağlı olarak, Hindistan, Pakistan ve Bangladeş başta olmak üzere orijin ülkelerdeki birtakım medrese ekollerine ya da bu ekollerdeki temel dini kaynaklara dayanarak *İslam eğitimine yükledikleri anlam ve kurumlardan beklentilerindeki farklılıklar*, sürdürülebilir ve İngiliz eğitim sistemi içerisine entegre olmuş bir yapıyı güçleştirdiği anlaşılmaktadır.⁹¹ İngiltere’deki Müslüman nüfusun yaklaşık üçte ikisi Güney Asyalılardan oluşmaktadır. Bu topluluklar tarafından oluşturulan eğitim kurumlarının dilsel, kültürel ve sömürgeleştirilme sürecini içeren tarihi miraslarından ciddi bir şekilde etkilendiğini söylemek mümkündür. İki yıl ile yedi yıl arasında değişen bir müfredat uygulayan eğitim kurumlarının isimlerinden bile hangi ekole ait olduklarını anlamak çoğu kere mümkündür. Örneğin; *darul-ulûm (darul uloom)* olarak isimlendirilen eğitim kurumlarının çoğunluğu Diyûbendî (Deobandi) geleneğini sürdürürken, *jamia* olarak isimlendirilen kurumlar çoğunlukla Birelvî (Barelwi) geleneğine göre eğitim yapmaktadırlar.⁹² Birelvî kelimesi Kuzey Hindistan’da bir şehir isminden gelmekte olup bu gruba mensup olanlar kendilerini bu şekilde isimlendirmezler, ehl-i sünnet ve’l cemaat (Ahle Sunnat wa Jama’at) olarak isimlendirirler. Hanefi Sünni ekolden olan bu iki grubun dışında Şiiiler ise benzer özelliklerde eğitim kurumları için *hawza* ifadesini kullanmaktadırlar.⁹³ Sonuç olarak bu gelenek farklılıklarını, ortak bir müfredat geliştirme imkânının önündeki engellerden biri olarak değerlendirmek mümkündür.

⁸⁷ Shah, “Muslim Schools in Secular Societies”, 57.

⁸⁸ Tufyal Choudhury, *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens* (New York: Open Society Institute, EU Monitoring and advocacy program, 2005), 147-150; Damian Breen, “British Muslim Schools: Institutional Isomorphism and the Transition from Independent to Voluntary-Aided Status”, *Advancing Race and Ethnicity in Education*, ed. Richard Race - Vini Lander (New York: Palgrave Macmillan, 2014); Aminul Hoque, *British-Islamic Identity: Third-Generation Bangladeshis from East London* (London: Institute of Education Press, 2015); Farid Panjwani, ‘Faith-Schools and the Religious Other: The Case of Muslim Schools’, *International Handbook of Learning, Teaching and Leading in Faith-Based Schools*, ed. Judith D. Chapman et al. (New York and London: Springer, 2014), 146.

⁸⁹ Shah, “Muslim Schools in Secular Societies”, 57.

⁹⁰ Halstead, “Islamic Education in England”, 868.

⁹¹ Daha geniş bilgi için bk. Halstead, “Islamic Education in England”.

⁹² Alison Scott-Baumann - Sariya Cheruvallil-Contractor, *Islamic Education in Britain: New Pluralist Paradigms* (London ; New York: Bloomsbury Academic, 2015), 23-44; Marie Parker-Jenkins, ‘Identity, Belief and Cultural Sustainability: A Case- Study of the Experiences of Jewish and Muslim Schools in the UK’, *International Handbook of Learning, Teaching and Leading in Faith-Based Schools*, ed. Judith D. Chapman et al. (New York and London: Springer, 2014), 160; Diyûbendî (Deobandi) geleneği için bk. Azmi Özcan, ‘Dârululûm’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993); Birelvî cemaati için bk. Abdulhamit Birışık, ‘Rızâ Hân Birelvî’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008).

⁹³ Scott-Baumann - Cheruvallil-Contractor, *Islamic Education in Britain*, 136-137.

Camilerin ve eğitim kurumlarının radikalleşme ile ilişkilendirilmesi ve bunun üzerinden tartışma konusu haline getirilmeleri, dikkat çeken bir başka husustur. Radikalleştiricilerin, camiler ve eğitim kurumlarındaki açık alanları istismar ettiği iddia edilmektedir. Müslüman akademisyenler, inanç grupları ve etkili isimlerle çalışarak, bir taraftan şiddet içeren aşırılıkları destekleyen ideolojilerle mücadele edilirken, diğer taraftan olumlu alternatiflerinin geliştirilmesi önerilmektedir.⁹⁴ Bu noktada, İslam’ın ve İslam eğitiminin İngiliz toplumunun tamamlayıcı bir parçası olarak gören kesimlerden, seküler toplumda dinin ve din eğitiminin hiçbir yerinin olmadığını düşünenlere kadar geniş bir yelpazede farklı düşüncelere rastlamak mümkündür.⁹⁵ İngiltere’de Müslüman okulları ile terörist eylemler arasındaki ilişkiye dair herhangi bir bulgu olmamasına rağmen, geleceğin radikalleri için potansiyel yetişme alanları olmaları yönüyle şüphyle yaklaşmaktadır.⁹⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Oldukça esnek bir yapıda olan İngiltere eğitim sistemi içerisinde farklı türlerde bazı okullar açılarak buralarda daha geniş bir İslam eğitimi müfredatının uygulandığı görülmektedir. Ulusal müfredatı uygulama zorunluluğu olmayan ve diğer okul türlerine göre daha rahat hareket etme imkânı bulan bağımsız okullar (independent schools) en yaygın Müslüman okullarıdır. Bazı esneklikler ilk başta avantaj gibi görünse de nitelikli öğretmen statüsüne (Qualified Teacher Status-QTS) sahip olmayan öğretmenleri de çalıştırabilmeleri gibi imkânlar bu okullarda yapılan eğitimin kalitesini tehdit eder hale gelebilmektedir. Bu noktada öğretmen niteliğini artıracak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bağımsız okulların (independent schools) İslam eğitim programları üzerinde birlik yakalanamamış görünmektedir. Bu okullarda eğitim kalitesini de artırmak üzere, program geliştirme esasları dikkate alınarak, bir yandan kendi dini ve kültürel kimliklerini korurken bir yandan da içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamalarını kolaylaştıracak uygun ortak öğretim programları geliştirilebilir. Bunun ardından çocukların seviyesine uygun nitelikli öğretim materyalleri hazırlanmalıdır.

İngiltere’de örgün eğitim sistemi içerisinde din eğitimi dersi zorunlu olmakla birlikte genel olarak, benimsetici bir din eğitimi değil, dinlerin birer fenomen olarak sunulduğu din eğitimi modeli uygulanmaktadır. Bu yaklaşımın benimsendiği devlet okullarında Müslüman aileler çocuklarının İslam eğitimi ihtiyacını karşılayamamaktadırlar. Çeşitli türlerde Müslüman inanç okulları bir fırsat olmakla birlikte okuldaki Din Eğitimi ders saatlerinin az olmasının yanı sıra Müslüman inanç okullarının sayısının yetersiz olması, aileleri medrese ya da mektep şeklinde isimlendirilen tamamlayıcı eğitim mekânlarına yöneltmektedir. Bu mekânlar öğrencilerin Kur’an okumayı, temel dini bilgilerini ve kendi ana dillerini öğrendikleri yerler haline gelmiştir.

Medrese şeklinde ifade edilen eğitim mekânlarının tamamının, klasik anlamda medreseden kastedilen boyutta eğitim verdiğini söylemek güçtür. Kur’an öğretiminin yanı sıra bazı temel dini bilgilerin de öğretildiği, öğreticilerinin çok profesyonel olmayabildiği yapılar da medrese olarak anılmaktadır. Bunun yanı sıra yoğun bir müfredatla eğitim gerçekleştiren yapılar da vardır. Camilerin bünyesindeki çok küçük yapıların da medrese olarak anılması, medreselerin sayısı ile ilgili tahminlerde yüksek rakamların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Medreseler, öğrencilere inançları konusunda temel bilgileri öğreterek onlara güçlü bir dini kimlik verme potansiyeline sahiptir. Bunun yanı sıra anadillerini öğrenme ve geliştirme

⁹⁴ HM Government (HMG), *The United Kingdom’s strategy for countering international terrorism* (London: Stationery Office, 2009), 88.

⁹⁵ Scott-Baumann - Cheruvallil-Contractor, *Islamic Education in Britain*, 3.

⁹⁶ Shah, “Muslim Schools in Secular Societies”, 60.

710 | İrfan Erdoğan. İngiltere'de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

ile birlikte kendi kültürel ve etnik kimliklerini tanıma konusunda onları destekleyebilme potansiyeline sahip olduğu görülmektedir.

Medreselerdeki öğretmenlerin özellikle eğitim konusunda yeterli donanıma sahip olmaması ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu durum, medreselerin bir taraftan İslam eğitimi verirken bir yandan da öğrencilerin kendi öz kimlikleriyle birlikte içinde yaşadıkları çok kültürlü toplumun uyumlu birer üyesi haline gelmesini sağlayarak başarıya ulaşmasının önündeki bir engeldir. Maddi imkânların sınırlı olmasının yanı sıra bağımsız hareket edebilmek adına devletten ve yerel yönetimlerden de maddi destek almaya istekli olmayışları meseleyi çıkmaza sokmaktadır.

Devlet kontrolüne girmek istemeyen medreselerin, bir şekilde belli standartlara kavuşması ve eğitim kalitesinin yükseltilmesi için bazı çalışmaların yapılması gerekli görünmektedir. Bağımsız Müslüman inanç okullarının bağlı olduğu Müslüman Okullar Birliği (Association of Muslim Schools) gibi bir kurum oluşturulduktan sonra kayıt altına alınmaları ve yine Müslümanların idaresinde olmak kaydıyla bu kurum tarafından denetlenmeleri, bazı öğretmen yetiştirme sertifika programları açılarak medrese öğretmenlerinin tamamının eğitimden geçirilmesi bir çözüm olarak ortaya konabilir.

Kaynakça

- AA, Abrar Academy. “Madrasah Curriculum”. Erişim 09 Şubat 2020. <http://abraracademy.com/information/madrasah-curriculum/>
- ABBS, Abu Bakr Boys School. “Quranic Studies and Islamic Studies”. Erişim 11 Nisan 2019. <https://abubakrboysschool.org/islamichifz-studies/>
- Abrams, Fran. “Child Abuse Claims at UK Madrassas ‘tip of iceberg’”. *BBC News* (18 Ekim 2011). <https://www.bbc.co.uk/news/education-15256764>
- Ali, Sundas. *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*. The Muslim Council of Britain, Ocak 2015. <https://mcb.org.uk/report/british-muslims-in-numbers/>
- AMS, The Association of Muslim Schools. “Muslim School List”. Erişim 10 Nisan 2019. <https://ams-uk.org/muslim-school-directory/>
- AMS, The Association of Muslim Schools. “Overview of Muslim Schools in the UK” (2013). Erişim 22 Şubat 2019. <http://ams-uk.org/muslim-schools/>
- Bastide, Derek. *Teaching Religious Education 4-11*. London; New York: Routledge, 2007.
- BBC News*. “Al-Madinah Free School in Derby Labelled ‘dysfunctional’ by Ofsted” (17 Ekim 2013). <https://www.bbc.com/news/uk-england-derbyshire-24548690>
- Berglund, Jenny. “Continuity and Change: Experiences of Teaching Religious Education in the Light of a Life Trajectory of Hifz and Secular Education”. *Religion & Education* 44/1 (2017), 88-100. <https://doi.org/10.1080/15507394.2016.1267544>
- Birişik, Abdulhamit. ‘Rızâ Hân Birelvî’. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/61–64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Breen, Damian. “British Muslim Schools: Institutional Isomorphism and the Transition from Independent to Voluntary-Aided Status”. *Advancing Race and Ethnicity in Education*. ed. Richard Race - Vini Lander. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Breen, Damian. “Critical Race Theory, Policy Rhetoric and Outcomes: The Case of Muslim Schools in Britain”. *Race Ethnicity and Education* 21/1 (2018), 30-44. <https://doi.org/10.1080/13613324.2016.1248828>
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Basım, 2012.
- CBMDC, City of Bradford Metropolitan District Council. *Understanding Bradford District: Religion in Bradford*. Bradford, 03 Ocak 2017.
- Cherti, Mayriam - Laura, Bradley. *Inside Madrasas: Understanding and Engaging British Muslim Supplementary Schools*. London: Institute for Public Policy Research, Kasım 2011.
- Choudhury, Tufyal. *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*. New York: Open Society Institute, EU Monitoring and advocacy program, 2005.
- Copley, Terence. *Teaching Religion: Sixty Years of Religious Education in England and Wales*. Exeter: University of Exeter Press, 2008.
- DfE, Department for Education. “Gender separation in mixed schools: Non-statutory guidance” (Haziran 2018). Erişim 10 Ocak 2020. https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/719398/Gender-separation-guidance.pdf
- DfE, Department for Education vd. “Qualified Teacher Status (QTS): Qualify to Teach in England”. *GOV.UK* (09 Mayıs 2016). Erişim 24 Şubat 2019. <https://www.gov.uk/guidance/qualified-teacher-status-qts>
- DfE, Department for Education. “Religious education in English schools: Non-statutory guidance 2010” (01 Şubat 2010). Erişim 18 Ocak 2020. <https://www.gov.uk/government/publications/religious-education-guidance-in-english-schools-non-statutory-guidance-2010>
- DfE, Department for Education. “Schools, Pupils and Their Characteristics: January 2018” (28 Haziran 2018). Erişim 21 Şubat 2019. <https://www.gov.uk/government/statistics/schools-pupils-and-their-characteristics-january-2018>

712 | İrfan Erdoğan. İngiltere’de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

- DfE, Department for Education. “Schools, pupils and their characteristics: January 2019” (27 Haziran 2019). Erişim 24 Şubat 2020. <https://www.gov.uk/government/statistics/schools-pupils-and-their-characteristics-january-2019>
- DfE, Department for Education. “Types of School”. Erişim 21 Şubat 2019. <https://www.gov.uk/types-of-school/faith-schools>
- DHLN, Darul Hadis Latifiyah Northwest. “Subjects”. Erişim 12 Şubat 2020. <http://dhlw.org.uk/education/subjects/>
- EGLAM, Eden Girls’ Leadership Academy Manchester. “Curriculum”. Erişim 15 Ocak 2020. <https://edengirlsmanchester.com/education/curriculum/>
- Erşahin, İsmail. “İngiltere’de Kamu Okullarındaki Din Öğretimi Programlarında Dini Çoğulculuk ve İslam Din Öğretimi”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- ESFA, Education and Skills Funding Agency. “Voluntary-Aided Schools: Capital Funding”. *GOV.UK*. (15 Kasım 2018). Erişim 22 Şubat 2019. <https://www.gov.uk/guidance/voluntary-aided-schools-capital-funding>
- FA, Feversham Academy. “Feversham Academy RE Department”. Erişim 05 Ocak 2020. <https://feversham-academy.fetrust.org.uk/seeCMSfile/?id=159>
- Foster, David - Danechi, Shadi. *Home Education in England*. House of Common Library, 29 Temmuz 2019.
- GOV.UK, UK Government. “Educating your child at home”. Erişim 09 Şubat 2020. <https://www.gov.uk/home-education>
- GOV.UK, UK Government. “Further education courses and funding”. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://www.gov.uk/further-education-courses>
- GOV.UK, UK Government. “School attendance and absence”. Erişim 14 Ocak 2020. <https://www.gov.uk/school-attendance-absence/legal-action-to-enforce-school-attendance#school-attendance-order>
- GPS, Gatton Primary School. “Islamic Studies Curriculum Overview”. Erişim 05 Ocak 2020. <https://www.gatton.wandsworth.sch.uk/docs/General/ISC.pdf>
- Halstead, J. Mark. “British Muslims and Education”. *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*. ed. Tuyfal Choudhury. New York: Open Society Institute, 2005.
- Halstead, J. Mark. “Islamic Education in England”. *Handbook of Islamic Education*. ed. Holger Daun - Reza Arjmand. 855-871. International Handbooks of Religion and Education. Cham: Springer International Publishing, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-64683-1_48
- Hammad, Waheed - Shah, Saeeda. “Leading Faith Schools in a Secular Society: Challenges Facing Head Teachers of Muslim Schools in the United Kingdom”. *Educational Management Administration & Leadership* 47/6 (Kasım 2019), 943-959. <https://doi.org/10.1177/1741143218775429>
- Hayer, Sukhi. “Call for More Checks on Madrassas”. *BBC News* (14 Ekim 2009). http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/8305318.stm
- Hendek, Abdurrahman. “İngiltere’de Müslüman Ailelerin Ev Okulu Tecrübeleri ve Türkiye’de Ev Okulunun İmkânı”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 71-104. <https://doi.org/10.34234/ded.407335>
- HKKGS, Hazrat Khadijatul Kubra Girls School & Madrasah. “Curriculum”. Erişim 10 Şubat 2020. <http://hkkgschool.com/courses.html>
- HMG, HM Government. *The United Kingdom’s strategy for countering international terrorism*. London: Stationery Office, 2009.
- Hoque, Aminul. *British-Islamic Identity: Third-Generation Bangladeshis from East London*. London: Institute of Education Press, 2015.
- KMI, Keep Mosques Independent. “Mosques / Organisations Signatories”. Erişim 23 Aralık 2019. <http://keepmosquesindependent.org/#signatories>
- MAB, Muslim Association of Britain. “Islamic Education”. *Muslim Association of Britain*. Erişim 21 Şubat 2019. <https://www.mabonline.net/islamic-education/>

- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Mogra, Imran. "Moral Education in the Makātib of Britain: A Review of Curriculum Materials". *Journal of Moral Education* 36/3 (Eylül 2007), 387-398. <https://doi.org/10.1080/03057240701553354>
- Mogra, Imran. "Teachers and Teaching: A Contemporary Muslim Understanding". *Religious Education* 105/3 (19 Mayıs 2010), 317-329. <https://doi.org/10.1080/00344081003772089>
- NSN, New Schools Network. "Comparison of different types of school-A guide to schools in England". New Schools Network, 2015. New Schools Network. Erişim 24 Şubat 2019. <https://www.newschoolsnetwork.org/sites/default/files/files/pdf/Differences%20across%20school%20types.pdf>
- Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli". *Marife* 7/2 (2007), 251-264.
- Osmanoğlu, Cemil. 'Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü'. ERUİFD 2/15 (2012), 55-78.
- ONS, Office for National Statistics. "Annual Population Survey Data for England, Wales and selected Local Authorities showing total population, and those who reported their religion as Muslim for the periods 2015 and 2016" (01 Kasım 2017). Erişim 21 Şubat 2019. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/populationandmigration/populationestimates/adhocs/007691annualpopulationsurveydatafor-englandwalesandselectedlocalauthoritiesshowingtotalpopulationandthosewhoreportedtheirreligionasmuslimfortheperiods2015and2016>
- ONS, Office for National Statistics. "CT0291_2011 Census - Sex by age by religion - England and Wales" (14 Ekim 2014). Erişim 04 Ocak 2020. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/adhocs/003311ct02912011censussexbyagebyreligionenglandandwales>
- ONS, Office for National Statistics. "Ethnicity and religion by age" (10 Eylül 2015). Erişim 04 Ocak 2020. <https://www.ons.gov.uk/aboutus/transparencyandgovernance/freedomofinformationfoi/ethnicityandreligionbyage>
- ONS, Office for National Statistics. "How religion has changed in England and Wales" (04 Haziran 2015). Erişim 24 Şubat 2019. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/howreligionhaschangedinenglandandwales/2015-06-04>
- ONS, Office for National Statistics. "Religion in England and Wales 2011" (11 Aralık 2012). Erişim 21 Şubat 2019. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/religioninenglandandwales2011/2012-12-11>
- Oruç, Cemil. "İngiltere’de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmî Din Eğitimi: 'Müslüman Okulu' Örneği". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 1/1 (2017), 55-87. <http://dx.doi.org/10.12738/talim.2017.1.0002>
- OSB, The Olive School Bolton. "Curriculum". Erişim 18 Ocak 2020. <https://olivebolton.com/education/curriculum/>
- Ouseley, Herman - Garrat, Martin. *Community pride not prejudice – making diversity work in Bradford*. Bradford: Bradford Vision, 2001.
- Özcan, Azmi. 'Dârülülûm'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/555. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Panjwani, Farid. 'Faith-Schools and the Religious Other: The Case of Muslim Schools'. *International Handbook of Learning, Teaching and Leading in Faith-Based Schools*. ed. Judith D. Chapman et al. New York and London: Springer, 2014.
- Parker-Jenkins, Marie. 'Identity, Belief and Cultural Sustainability: A Case- Study of the Experiences of Jewish and Muslim Schools in the UK'. *International Handbook of Learning,*

714 | İrfan Erdoğan. İngiltere'de İslam Eğitimi: Fırsatlar ve Tehditler

- Teaching and Leading in Faith-Based Schools*. ed. Judith D. Chapman et al. New York and London: Springer, 2014.
- PMGHS, Preston Muslim Girls High School. "PMGHS Curriculum Plan". Erişim 05 Ocak 2020. <https://pmghs.com/curriculum/>
- QCA, Qualifications and Curriculum Authority. *Religious Education: The Non-Statutory National Framework*. London: Qualifications and Curriculum Authority, 2004.
- RCJ, Royal Courts of Justice. The Interim Executive Board of Al-Hijrah School judgment, The Interim Executive Board of Al-Hijrah School judgment (Kanun No. C1/2016/4313). K. C1/2016/4313 (Royal Courts of Justice 13 Ekim 2017). Erişim 02 Mart 2019. <https://www.judiciary.uk/wp-content/uploads/2017/10/interim-executive-board-of-al-hijrah-school-20171013a.pdf>
- Rothermel, Paula. "Can We Classify Motives for Home Education?" *Evaluation & Research in Education* 17/2-3 (15 Mayıs 2003), 74-89. <https://doi.org/10.1080/09500790308668293>
- Sahin, Abdullah. *New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation*. Leicester: Kube, 2013.
- Scott-Baumann, Alison - Cheruvallil-Contractor, Sariya. *Islamic education in Britain: new pluralist paradigms*. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Shah, Saeeda. "Muslim Schools in Secular Societies: Persistence or Resistance!" *British Journal of Religious Education* 34/1 (Ocak 2012), 51-65. <https://doi.org/10.1080/01416200.2011.601897>
- TIBHS, Tauheedul Islam Boys' High School. "Curriculum". Erişim 29 Ocak 2020. <https://tibhs.com/education/curriculum>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 715-733

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

From the Empire Ottoman to the Republic of Turkey The Mufti of Göynük İbrāhīm Ḥaqqī Efendi

Talip Ayar

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Divinity, Department of Islamic
History
Bolu, Turkey
talipayar@ibu.edu.tr orcid.org/0000-0002-6547-0447

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 3 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 715-733

Cite as / Atıf: Ayar, Talip. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi [From the Empire Ottoman to the Republic of Turkey The Mufti of Göynük İbrāhīm Ḥaqqī Efendi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 715-733.

<https://doi.org/10.18505/cuid.762170>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

From the Empire Ottoman to the Republic of Turkey The Muftî of Göynük İbrâhîm Hakkî Efendi

Abstract: In this article, the life of Göynüklü İbrâhîm Hakkî Efendi will be analyzed. İbrâhîm Hakkî Efendi was born in Göynük in the middle of 1294/1878 according to the Rûmî calendar. Since his father was a mudarris, he has become familiar with 'ulamâ' circles since his childhood. He spent the first years of his education life in Göynük, where he was born. He completed the later stages of the education process in Istanbul. He returned to Göynük after completing his madrasa education and obtaining his ijâzât and he undertook various official duties in his hometown until 1946, the date of his death. He served as the Muftî of Göynük for the longest time among the duties he has undertaken. It is known that he had continued this duty in the last period of the Ottoman Empire and the first years of the Turkish Republic. Therefore, İbrâhîm Hakkî Efendi is the last muftî of the Ottoman period and the first muftî of the Republic period in Göynük. İbrâhîm Hakkî Efendi is the subject of this article because we think that his position is important.

According to our findings, there has not been any study on İbrâhîm Hakkî Efendi yet. In this respect, the article will enable İbrâhîm Hakkî Efendi to be known in the light of archive sources and other available information/documents. The article includes information about his life, family, education, hodjas, scientific background and the duties he undertook. In order to obtain this information, we first applied to the Istanbul Muftî's Mashîkhat Archive and to the Religious Affairs Presidency Archive. From the aforementioned archives, the registry files of İbrâhîm Hakkî Efendi were obtained. In addition, other sources that will contribute to the article have been carefully scanned.

İbrâhîm Hakkî Efendi took the exam of the lectern sheikhdom and was found successful after his madrasah education. But, since the appointment to the lectern sheikhdom was made according to a certain hierarchy, his turn did not come. Upon this, İbrâhîm Hakkî Efendi returned from Istanbul to his hometown, Göynük and undertook a number of official duties from this date until his death. Court membership, mudarriship and muftîship are among his official duties that he undertook. His name was chosen and determined by the local units for the duty of muftî and he was appointed to the post with the approval of Shaykh al-Islâm. İbrâhîm Hakkî Efendi had served as the muftî of Göynük between 1912-1946 without any interruption. His long service as a muftî is enough to reach a positive opinion about his education, scientific knowledge, personal characteristics, and his position in the eyes of administrators and society. Because the fact that a person has held the same post for thirty-four years is at least a sign of trust in him. However, when he was first appointed as muftî, some objections were raised against him.

It is possible to list these objections under the headings such as taking sides in favor of İbrâhîm Hakkî Efendi when he was elected as the muftî, ignoring the applications of other candidates and his lack of scientific knowledge. These objections that were submitted to the officials were not ignored by the local authorities, on the contrary, they were addressed. Even, these objections were investigated by more than one governmental institution. As a result of the investigations, it was determined that the allegations made against İbrâhîm Hakkî Efendi were unfounded. As a result, this amount of information has been identified for İbrâhîm Hakkî Efendi at least for now. It would be appropriate to state that the contents of the article are open to improvement with the information and documents that are likely to be obtained later.

Keywords: Islamic History, Ottoman Empire, Republic of Turkey, Göynük, İbrâhîm Hakkî Efendi, Muftî.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

Öz: Bu makalede Göynüklü İbrahim Hakkı Efendi'nin yaşamı ele alınacaktır. İbrahim Hakkı Efendi, Rûmî takvime göre 1294/1878 yılının ortalarında Göynük'te dünyaya gelmiştir. Babası müderris olduğu için küçüklüğünden itibaren ilim çevrelerine aşinadır. Eğitim hayatının ilk yılları doğduğu yer olan Göynük'te geçmiştir. Tahsil sürecinin ilerleyen aşamalarını ise İstanbul'da bitirmiştir. Medrese eğitimini tamamlayıp icâzet aldıktan sonra Göynük'e dönmüş ve vefat tarihi olan 1946 yılına kadar memleketinde çeşitli resmî görevler üstlenmiştir. Üstlendiği görevler arasında en uzun süreli olanı Göynük müftülüğüdür. Bu görevi Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında sürdürdüğü bilinmektedir. Dolayısıyla İbrahim Hakkı Efendi Göynük'te, Osmanlı döneminin son ve Cumhuriyet döneminin ilk müftüsüdür. Önemli olduğunu düşündüğümüz bu konumu sebebiyle İbrahim Hakkı Efendi, makaleye konu edilmiştir.

Tespitlerimize göre İbrahim Hakkı Efendi'yi konu edinen herhangi bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu yönüyle makale, arşiv kaynakları ve ulaşılabilen diğer bilgiler/belgeler ışığında İbrahim Hakkı Efendi'nin tanınmasına/bilinmesine olanak sağlayacaktır. Makalede hayatı ve ailesine, eğitimi ve hocalarına, ilmî birikimi ve üstlendiği görevlere yer verilmiştir. Bu bilgileri elde etmek için öncelikle İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'ne başvurulmuştur. Sözü edilen arşivlerden, İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyaları temin edilmiştir. Ayrıca makaleye katkı sağlayacağı düşünülen diğer kaynaklar da titizlikle taranmıştır.

İbrahim Hakkı Efendi, medrese eğitiminin akabinde kürsü şeyhliği imtihanına girmiş ve başarılı bulunmuştur. Ancak kürsü şeyhliğine belirli hiyerarşi gözetilerek atama yapıldığından kendisinin sırası gelmemiştir. Bunun üzerine İbrahim Hakkı Efendi de İstanbul'dan memleketi Göynük'e dönmüştür. Göynük'e dönüşünden itibaren vefatına kadar bir takım resmî görevler üstlenmiştir. Mahkeme âzâlığı, müderrislik ve müftülük üstlendiği görevler arasında bulunmaktadır. Müftülük görevi için kendisinin ismi yerel birimler tarafından seçilerek belirlenmiş ve Şeyhülislamın onayıyla birlikte göreve tayin edilmiştir. İbrahim Hakkı Efendi, 1912-1946 yılları arasında kesintisiz bir şekilde Göynük müftülüğünü yürütmüştür. Uzun süre müftü olarak hizmet etmesi, onun eğitimi, ilmî birikimi, kişisel özellikleri, yöneticiler ve toplum nazarındaki konumu hakkında olumlu bir kanaat oluşması için yeterlidir. Zira bir kimsenin otuz dört yıl aynı görevi yürütmesi en azından ona duyulan güvenin göstergesidir. Bununla birlikte müftülük görevine getirildiği ilk zamanlar, onun hakkında bir takım itirazlar da gündeme getirilmiştir.

Makalenin amaçları arasında yer almasına rağmen bazı konuların açığa çıkarılmadığını ifade etmek gerekecektir. Sözelimi onun eğittiği talebelerin, verdiği fetvâların, dönemin olayları karşısında sergilediği tutum ve davranışların tespit edilemeyişi bunlara örnek gösterilebilir. Nitekim makalede, yukarıda zikredilen problemlerin de eleştirel bir tutumla, bilgi, belge, araştırma ve incelemelere dayalı şekilde üstesinden gelinmesi amaçlanmıştır. Ancak veri ve doküman teminindeki güçlükler bu sorulara cevap bulmamızı engellemiştir. Öte yandan, İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyalarının bulunduğu arşivlere işaret edilmiştir. Veri toplama aşamasında bu arşivlerin yanı sıra Cumhuriyet Arşivi, yöresel/mahalli ve özel arşivler de taranmıştır. Ayrıca Bolu ve Göynük tarihi üzerine çalışan araştırmacılardan bir kaçıyla görüşülmüştür. Fakat sözü edilen konuları açıklığa kavuşturacak sözlü veya yazılı herhangi bir bilgi ve belgeye ulaşılamamıştır. Kuşkusuz ilmî ve kültürel kimliğin bütün yönleriyle tespit edilmesinde yerelin kaynaklığı önemlidir. Yereldeki bilgileri içeren kaynakları düzenli bir şekilde kaydetmek, korumak ve sonraki dönemlere aktarmak büyük önem arz etmekle birlikte bu her zaman mümkün olmamıştır. O yüzden araştırmacılar açısından zaman zaman sınırlılıklar söz konusu olmaktadır. Benzer durum bizim makalemiz için de geçerlidir. Makale içeriğine doğrudan katkı sağlamamış olsa bile Göynük'ün kültürel kimliği ve mirasını ortaya koyan çalışmalara imkânlar ölçüsünde başvurulmuştur. Dolayısıyla İbrahim Hakkı Efendi'yle ilgili en azından şimdilik bu kadar bilgi tespit edilmiştir. Daha sonra

718 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

elde edilmesi muhtemel bilgi ve belgelerle makale içeriğinin geliştirilmeye açık olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Türkiye Cumhuriyeti, Göynük, İbrahim Hakkı Efendi, Müftü.

Giriş

Göynük, tarih boyunca çok sayıda uygarlığa ev sahipliği yapmış bir yerleşim yeridir. Frigler, Lidyalılar, Persler, Bithynia Krallığı, Romalılar ve Bizans bu uygarlıklar arasında zikredilebilir. 1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Göynük de Bizans hâkimiyetinden kurtulmuş ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni oluşturan beylikler tarafından yönetilmiştir. Göynük'ün içinde bulunduğu bölge, Kutalmışoğlu Süleyman Bey'in (öl. 479/1086), ardından İznik Beyliği'nin ve sonrasında Umur Beyliği'nin yönetiminde kalmıştır. Kaynaklarda farklı tarihlendirmeler bulunmakla birlikte Göynük, Taraklı ve Mudurnu civarı 1330'lu yıllarda Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlı döneminde Göynük, Bolu'nun kazası olması itibarıyla idarî bakımdan oraya tabi olmuş ve Cumhuriyet döneminde de bu idarî bağlılığını sürdürmüştür.¹

Kısaca ifade edilmeye çalışılan tarihî derinlik, Göynük'ün ilmî ve kültürel mirasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda Göynük, tarihte iz bırakan isimleri, vakıfları, medreseleri, türbeleri, camileri, mektepleri ve tarihî dokuya sahip mekânsal yapıları ve daha birçok özelliğiyle kendisinden söz ettirmiştir. Sözü edilen ilmî ve kültürel mirasın farklı unsurları değişik dönemlerde çalışmalara konu edinilmiştir. Diğer taraftan yeni yapılacak çalışmalara zemin hazırlayacak araştırma konularının varlığı da şüphe götürmez bir gerçektir. Altı çizilen gerçekten hareketle bu makaleyle, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Göynük'te müftülük yapan İbrahim Hakkı Efendi'nin tanınması ve bilinmesi amaçlanmıştır. Zira müftülük görevi, dinî ve ilmî hayata doğrudan etki eden önemli bir görevdir. Ayrıca İbrahim Hakkı Efendi'nin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde ve toplamda otuz dört yıla varan uzun bir sürede müftülük görevini üstlenmesi, onun hayatının ayrıntılarını bilmeyi ve şahsiyetini yakından tanımayı daha önemli ve ilgi çekici bir hale getirmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla İbrahim Hakkı Efendi'yle ilgili daha önce bir çalışma yapılmamıştır. Göynük'ün dinî, ilmî ve kültürel hayatına etki eden tarihî şahsiyetlerden bahseden bazı eserler kaleme alınmış ve bu amaca matuf düzenlenen birtakım ilmî toplantılar gerçekleştirilmiştir.² Ancak buralarda daha çok, ismi Göynük'le özdeşleşen meşhur kişiler üzerinde durulmuştur. Kuşkusuz bahsi geçen çalışmalar Göynük'ün dinî, ilmî ve kültürel mirasını tanımaya önemli katkılar sağlamıştır. Bu makaleyle de uzun süredir biriktirilen ilmi mirasa yeni katkılar sağlanması hedeflenmektedir. Çalışma hazırlanırken İbrahim Hakkı Efendi'nin İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Sicill-i Ahvâl İdaresi'nde ve Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'nde bulunan sicil dosyaları temel kaynak olarak kullanılacak; ayrıca araştırmaya katkı sağlaması muhtemel diğer kaynaklardan da istifade edilecektir.

1. Hayatı ve Ailesi

¹ *Tarihin, Yolların ve Yeşilliğin Buluştuğu Göynük*, haz. Selim Çapar (Ankara: Göynük Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayınları, 1998), 13-23.

² Bahsi geçen kaynaklardan ve bilimsel toplantılardan birkaçı için bk. *Bolu Livâsı Salnâmesi* (Bolu Hükümet Matbaası, 1337-1338/1921-1922), 612-637; *I. Akşemseddin Sempozyumu: Göynük-Bolu 25-27 Mayıs 1988 Tebliğler* (Göynük-Bolu: Akşemseddin Vakfı Yayınları, 1989); *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, ts.); Süleyman Uludağ, "Ömer Sikkîni Dede ve Melâmetiyye", *Bolu'nun Değerleri*, ed. Osman Mutluel vd. (Bolu: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 25-38; Osman Çetin, "Akşemseddin", *Bolu'nun Değerleri*, ed. Osman Mutluel vd. (Bolu: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 39-61.

İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi, tercüme-i hâl varakasında Hafız İbrahim Efendi şeklinde geçmektedir. Kayıtlarda yer alan asıl isminin dışında "Hakkı" mahlasını da kullandığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, Göynük müderrisleri arasında yer alan babasına nispeten Müderris Ahmed Efendi-zâde adıyla da şöhrat bulmuştur.

İbrahim Hakkı Efendi, Rûmî 1294/1878 yılının ortalarında Bolu Sancağı'na bağlı Göynük kazasının Cuma Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.³ 18 Eylül 1320/1 Ekim 1904 tarihli nüfus kaydından kendisiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi edinme imkânı bulunmaktadır.

Tablo 1: İbrahim Hakkı Efendi'nin Nüfus Tezkeresi⁴

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tezkeresidir									
İsim ve Şöhreti	Pederi İsmiyle Mahall-i İkâmeti	Vâlide si İsmiyle Mahall-i İkâmeti	Târîh ve Mahall-i Vilâdeti	Milleti	Sanat ve Sifat ve Hizmet ve İntihâb-ı Salâhiyyeti	Müteehh il ve Zevcesi Müteadd id Olup Olmadığı	Derecât ve Sınıf-ı Askeriyesi		
Müdrri s Ahmed Efendi oğlu Râsih Efendi birâderi Hâfız İbrahim Hakkı Efendi	Müteve ffâ Ahmed Efendi	Ayşe	Cuma Mahallesi 1294	İslâm	Talebe	Zevcesi yoktur	Esnân		
Eşkâli			Sicill-i Nufûsa Kaydolunan Mahalli						
Boy	Göz	Sîmâ	Alâmet-i Fârîka -i Sâbite	Vilâyeti	Kaza sı	Mahall e ve Karyesi	Soka ğı	Mesken Numarası	Nev-i Mesken
Uzun ca	Kara	Buğday	Tam	Kastamonu	Göynük	Cuma Mahallesi	Câmi -i Kebir Soka ğı	68/2	Hâne

³ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), *Sicill-i Ahvâl İdaresi Dosyaları (SAİD)*, No. 202, Gömlek No. 6, 1. İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyası, öteden beri sözü edilen arşivde 2997 numarayla kayıtlı bulunmaktaydı. Ancak Meşihat evrakının dosya usulüne göre son yapılan tasnif ve kataloglama çalışmaları neticesinde İbrahim Hakkı Efendi'nin dosyası, yukarıda referans gösterdiğimiz Sicill-i Ahval İdaresi Dosyaları (SAİD) arasında, 202/6 dosya-gömlek numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.

⁴ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 11. Tezkerenin aslı için bk. Ek 2.

İbrahim Hakkı Efendi 14 Nisan 1327/27 Nisan 1911 tarihinde Fatma Hanım'la evlenmiştir. Evliliklerinden bir erkek ve üç kız çocukları dünyaya gelmiştir. Kızlarının birisi, anne ve babası hayatta iken vefat etmiştir. Fatma Hanım ve geriye kalan iki kız ve bir erkek çocukları, İbrahim Hakkı Efendi vefat ettiğinde hayatta bulunmaktadır.⁵

11 Şubat 1946 yılındaki vefatının ardından geride kalan kanunî mirasçılarına ikramiye ödenmiş ve maaş tahsisinde bulunulmuştur. Hanımı ve çocuklarının herhangi bir yerden maaş ve ücret alıp-almadığı tespit edildikten sonra o gün yürürlükte bulunan kanunlar çerçevesinde eşine ve henüz evli olmayan bir kızına maaş tahsis edilmiştir.⁶

İbrahim Hakkı Efendi, soyadı kanunu ile birlikte *Sayın* soy ismini almıştır. 12 Mart 1940 tarihli Diyanet İşleri Reisliği'ne gönderdiği yazıda isminin İbrahim Hakkı ve soyadının ise *Sayın* olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.⁷

2. Eğitimi ve Hocaları

İlk tahsilini Göynük Mekteb-i İbtidâîsi'nde gören İbrahim Hakkı Efendi, hafızlığını tamamladıktan sonra Göynük'teki Hacı Terzi Medresesi'ne devam etmiştir. On sekiz yaşına geldiğinde ise İstanbul'a giderek Molla Gürânî'de bulunan Hekimbaşı Ömer Efendi Medresesi'ne kaydını yaptırmıştır.⁸ Fatih dersiâmlarından Eğinli Hafız İbrahim Efendi'den altı sene süreyle ders almıştır. Eğinli Hafız İbrahim Efendi'nin vefatı üzerine yine Fatih dersiâmlarından Muğlalı Ali Rıza Efendi'nin derslerine devam etmeye başlamış ve öğrenimini tamamladıktan sonra kendisinden 20 Zilkade 1326/14 Aralık 1908 tarihinde icâzetnâme almıştır.⁹ Ayrıca Hafız Paşa'daki Nişancı Medresesi'nde¹⁰ bulunan Selim Efendi'den ferâiz dersleri okumuştur. İbrahim Hakkı Efendi'nin Türkçe konuşup yazabildiği, dilek ve maksadını Arapça ifade edebildiği, Türkçe ve Arapça dışında dil yeterliliğinin bulunmadığı tercüme-i hâl varakasından anlaşılmaktadır.¹¹

Tercüme-i hâl varakasından anlaşıldığı üzere İbrahim Hakkı Efendi, eğitim sürecinin ilk kademelerini doğum yeri olan Göynük'te bitirmiştir. Eğitim-öğretim seviyesini belli bir aşamaya getirdikten sonra İstanbul'a gitmiş ve tahsil sürecinin ileri kademelerini orada tamamlamıştır. İlimiye sınıfına mensup birçok ismin, eğitim-öğretim amacıyla Osmanlı coğrafyasının farklı yörelerinden İstanbul'a gittikleri biyografilerinden anlaşılmaktadır. İbrahim Hakkı Efendi için de benzer durum söz konusudur. Bu bağlamda İstanbul'un tercih edilmesi, orada bulunan medreselerin/egitim kurumlarının beklentileri karşılamaıyla

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (DİBA), *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, 30 Nisan 1946 tarihli belge. İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyasına, söz konusu arşivde memuriyet sicil numarası (1923-1237) ile ulaşıldığından, dosyaya yapılan atıflarda sicil numarası kullanılacaktır. Ayrıca dosya içerisinde bulunan belgelerin sayfa numaraları bulunmadığı için evrakın anteti, başlığı veya tarihi gibi erişimi kolaylaştırıcı bilgilere atıflarda yer verilecektir.

⁶ DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, 6 Mayıs 1946, 3 Haziran 1946 ve 17 Haziran 1946 tarihli belgeler.

⁷ DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237.

⁸ Hekimbaşı Ömer Efendi Medresesi, İstanbul'da Millet Caddesi üzerinde ve bunu Vatan Caddesi'ne bağlayan Molla Gürânî Caddesi köşesinde bulunmaktadır. Medrese, sebil, çeşme ve sıbyan mektebinden oluşan bir külliye'dir. 18. yüzyılın ilk çeyreğinde reîsülküttâblık yapmış olan ve bilfiil Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiş bulunan Ömer Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. İstanbul medreseleri üzerine 1914 yılında hazırlanan raporda Hekimbaşı Ömer Efendi Medresesi'nin harap yapısına değinilmiş, 1956'ya kadar harap vaziyette kalan medrese, bu tarihte yol genişletilmesi sebebiyle tamamen yıkılmıştır. Bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 274-275.

⁹ İbrahim Hakkı Efendi'nin icâzetnâme sûreti, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bulunan sicil dosyası içerisinde "icâzetnâme" başlığıyla yer almaktadır. Bk. DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237.

¹⁰ Medrese hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kütükoğlu, *İstanbul Medreseleri*, 234-236.

¹¹ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 1; DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, "Memûrîn Kalemi" başlıklı belge.

doğrudan alakalıdır. Zira İstanbul'un, ilim ve kültür açısından tarihin her döneminde cazibe merkezi olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

3. İlmî Yeterliliği ve Üstlendiği Görevler

Medrese tahsilini tamamlayan İbrahim Hakkı Efendi, diğer ilmiye mensupları gibi farklı tarihlerde farklı görevler üstlenmiştir. Mezuniyetinin hemen ardından kürsü şeyhliği ehliyetine sahip olmuştur. Göynük'te müderrislik, Göynük'teki mahkemede mahkeme âzâlığı ve Göynük müftülüğü, üstlendiği görevler arasında yer almaktadır.

3.1. Kürsü Şeyhliğindeki Ehliyeti/Liyâkati

Osmanlı Devleti'nde, özellikle büyük ve cemaati kalabalık olan camilerle selâtin camilerinde¹² halka vaaz ve nasihat etmek üzere tayin edilen görevlilere *kürsü şeyhi* veya *cuma vâizi* denilmiştir. Çeşitli kaynaklarda bu göreve getirilen kimseler için *kürsü ve cuma vâizi*, *cuma vâizi*, *katar şeyhi*, *selâtin şeyhi* gibi tabirlerin kullanıldığı da görülmektedir. Farklı isimlendirmeler olmakla birlikte kürsü şeyhlerinin sahip olduğu kadro genelde *kürsü şeyhliği* olarak adlandırılmıştır.¹³

Kürsü şeyhliğinin ilk defa kim tarafından ortaya çıkarıldığı ve hangi tarihte başladığı kesin olarak bilinmemekle beraber, ilk uygulamanın Fatih Sultan Mehmed zamanında Eyüp Sultan Camii'nde¹⁴ başladığı tahmin edilmektedir. İlk uygulamanın ardından kürsü şeyhi/cuma vaizi tayin edilen cami sayısı yediye çıkarılmıştır ki bunlar; Eyüp Sultan Camii, Sultan Selim Camii, Fatih Sultan Mehmed Camii, Sultan Bayezid Camii, Süleymaniye Camii, Sultan Ahmed Camii ve Ayasofya Camii'nden oluşmaktaydı. Bu silsilenin en üst mevkinde bulunan Ayasofya Camii Kürsü Şeyhliği'nde münhal/açık kadro durumu söz konusu olunca, kürsü şeyhleri en altta bulunan Eyüp Sultan Camii'nden itibaren yukarıya doğru terfi ettirilirdi. Terfi neticesinde münhal hale gelen Eyüp Sultan Camii Kürsü Şeyhliği'ne dışarıdan bir atama yapılırdı.¹⁵ Kürsü şeyhliği uygulamasında tayin, tertip ve terfi bakımından silsile takip edilen camilerin başlangıçta sayısı yediye, zaman içerisinde on bire, on yediye ve en son otuz üç çıktığı, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar bu şekilde devam ettiği belirtilmektedir. Aralarında tayin, tertip ve terfi bakımında farklılıklar bulunmakla birlikte kürsü şeyhliği uygulamasının, otuz üç selâtin camii dışına İstanbul'un diğer bazı camilerine, vilâyet ve sancak merkezlerine doğru genişlediği ifade edilmektedir.¹⁶

Kürsü şeyhliğinin kuruluş amaçları arasında, halka vaaz ve nasihatte bulunmak, iyilikleri tavsiye edip kötülüklerden sakındırmak, dinî hükümlerin Müslümanlar arasında pekişmesini sağlamak, talebeye ders vermek ve faydalı ilimlerle meşgul olmak gibi önemli başlıklar sayılmaktadır. Ayrıca kürsü şeyhlerinin görev ve sorumluluk alanlarına zaman içerisinde yeni vazifelerin dâhil edildiği kaynaklarda dile getirilmektedir. Sözgelimi dersîamlık, Buhârî, Müslim ve Şifâ-i Şerîf okuyuculuğu bunlardan birkaçıdır.¹⁷ Kuşkusuz böylesine ağır sorumluluk taşıyan kürsü şeyhliği için ilmiye mensupları arasından titizlikle seçim yapılmıştır. Nitekim çalışmamıza konu olan İbrahim Hakkı Efendi de, kürsü şeyhliği

¹² Selâtin camii, padişahlarla şehzadeler veya sultanlar tarafından yaptırılmış olan camileri ifade etmek için kullanılan bir tanımlamadır. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 3/155.

¹³ İrfan Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 118; Ömer Faruk Köse, "Cuma Vâizliği", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2020).

¹⁴ İlk uygulamanın Eyüp Sultan'daki Fatih Camii'nde başlatıldığını söyleyen kaynaklar da bulunmaktadır. Bk. Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri (Selâtin Şeyhliği)", *Sebilürreşad* 17/427-428 (10 Temmuz 1335), 89.

¹⁵ Mehmed Emin, "Kürsü Şeyhleri", 89; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/345.

¹⁶ Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", 120-121, 123-128; Köse, "Cuma Vâizliği".

¹⁷ Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", 121-123, 132-135.

722 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

görevini üstlenebilecek isimlerin belirlendiği bir heyet huzurunda yeterliliğini ispat etmiş ve kürsü şeyhliği ehliyetini elde etmiştir.

İbrahim Hakkı Efendi, 1324/1908 yılında kürsü şeyhliği imtihanına girmiştir. İmtihan heyeti Ders Vekili Ahmed Asım Efendi'nin başkanlığında toplanmıştır. İmtihan neticesinde göstermiş olduğu başarıya bağlı olarak kendisine ehliyetnâme verilmiş ve selâtin camilerinde kürsü şeyhliği yapma hakkı tanınmıştır.¹⁸ Ancak ifade edildiği üzere, bu göreve belirli bir silsile çerçevesinde atama yapılması sebebiyle İbrahim Hakkı Efendi'ye sıra gelmemiş ve kürsü şeyhliği görevini fiilen yerine getirememiştir.¹⁹

İbrahim Hakkı Efendi her ne kadar kürsü şeyhliği görevini fiilen üstlenememiş olsa da gelmiş olduğu bu aşama onun ilmi yeterliliğini anlama bakımından önemli ipuçları taşımaktadır. Zira İbrahim Hakkı Efendi'nin kürsü şeyhliği ehliyetnâmesini aldığı tarihten bir müddet sonra (16 Safer 1328/27 Şubat 1910) medrese talebesinin eğitim-öğretim dönemi imtihanları ile ehliyet/yeterlilik imtihanları konusunda düzenleme yapılmış ve kürsü şeyhliği imtihanına da düzenlemede yer verilmiştir. Buna göre selâtin camileri cuma vaizliği/kürsü şeyhliği imtihanlarında adaylara Beyzâvî'nin tefsirinden metin gösterilip bir ayet tefsir ettirilecekti. Ardından müderrislik imtihanında şart koşulan derslerden uygun görüldüğü kadarıyla adaylara sorular sorulacaktı. Müderrislik görevi ehliyet imtihanında ise ulûm-ı edebiyeye-i Arabiyye/Arap edebiyatı, ulûm-ı tabiiyye ve riyâziyye/fen ve matematik bilimleri, mantık, fenn-i münâzara/münâzara ilmi, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh/fıkıh usulü, tefsir, hadis ve usûl-i hadis/hadis usulü, târîh-i İslâm/İslâm tarihi, mufassal târîh-i Osmâniyye/mufassal Osmanlı tarihi derslerinden adaylara sorular yöneltililecekti.²⁰

Yapılan bu düzenleme, İbrahim Hakkı Efendi'nin kürsü şeyhliği ehliyetini almasından sonra gerçekleşmiştir. Kendisinin bu maddelerde yer alan içerikten ve derslerden imtihan ediliş-edilmediği belirlenememiştir. Ancak bütün bu bilgiler çerçevesinde, kürsü şeyhliği imtihanına girenlerin zorlu bir sınav sürecine tabi tutulduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir ve İbrahim Hakkı Efendi de bu süreci başarıyla tamamlayan isimler arasında yerini almıştır.

3.2. Mahkeme Âzâlığı

İbrahim Hakkı Efendi, 1325/1909 yılının ilk aylarında yapılan imtihana girerek mahkeme âzâlığına seçilmiş ve 1 Mart 1325/14 Mart 1909 tarihinde Göynük Bidâyet Mahkemesi'ne iki yüz kuruş maaşla âzâ tayin edilmiştir. Bu görevini, memuriyet süresinin sona erdiği 1326/1910 yılı sonlarına kadar sürdürmüştür. Hemen ertesi senenin başlarında tekrar mahkeme âzâlığına tayin edilmiş ve üç sene sürdürdüğü mahkeme âzâlığı görevinden Göynük müftülüğüne atanması sebebiyle istifa etmiştir.²¹

Osmanlı Devleti'nde mahkeme âzâlıklarına, belirli şartları taşımak ve söz konusu görev için yapılan imtihanda başarılı olmak kaydıyla tayinler gerçekleştirilmiştir. 1296/1879 yılında yapılan düzenlemeye göre bir kimse Bidâyet Mahkemesi âzâlığı görevine atanmak istediğinde; öncelikle kötü tavır ve davranışlarıyla tanınmaması, yirmi yaşını tamamlamış olması gerekirdi. Bununla birlikte cinayet ve daha hafif suçlardan mahkûm olmaması, adliye

¹⁸ İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyasında, bahse konu imtihan için şu bilgiler yer almaktadır: "İşbu 1324 senesinde bâ-irâde-i seniyye icrâ kılınan imtihanda Hekimbaşı Ömer Efendi Medresesi'nde Göynüklü İbrahim Efendi ibn-i Ahmed heyet-i âcizânemizce ibrâz-ı liyâkat ettiğinden selâtin-i 'izâm cevâmî-i şerîfeleri kürsü şeyhleri mülâzim efendiler hitâma resîde olması kuvve-i karîbeye gelmesiyle efendi-i mûmâ ileyh kürsü şeyhi mülâzimi i'tibâr olunmuştur. Ders Vekili Ahmed Asım, Âzâ Mehmed Esad, Âzâ İsmail Zühdü(?), Âzâ Mustafa [Efendi]." MŞH, SAİD, No. 202, Gömlek No. 6, 11; DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, 13 Temmuz 1340 tarihli belge.

¹⁹ MŞH, SAİD, No. 202, Gömlek No. 6, 1.

²⁰ "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", *Düstur* (Dersâadet: Matbaa-i Osmâniye, 1330), 2/2, 136 (madde 37-38).

²¹ MŞH, SAİD, No. 202, Gömlek No. 6, 1; DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, 149 numaralı belge.

encümenince gerçekleştirilecek imtihanında başarı göstermesi gibi şartları yerine getirmeliydi.²²

Adliye çalışanlarının seçimi ve tayinine dair 1305/1888 tarihli kanun incelendiğinde, diğer çalışanlar gibi mahkeme âzâlarının da özenle seçilmeye çalışıldığı açıkça görülecektir. İlerleyen süreçte kısmî değişiklikler olsa bile Dersâdet ve taşra adliye çalışanları bu kanuna göre belirlenmiştir. Örneğin taşra mahkeme âzâları, vilayet merkezlerinde adliye encümenlerinden oluşan bir komisyon huzurunda seçilmiştir. Adaylara hukuk konularından ve mahkemelerde uygulanan kanunlardan sorular yöneltilmiştir. Sonuçta başarılı bulunanlar mahkeme âzâlıklarına tayin edilmiştir.²³

İbrahim Hakkı Efendi'nin âzâ görevini üstlendiği tarihe kadar, adliye çalışanlarının seçim ve tayini maksadıyla uygulanagelen esasların bir kısmında sınırlı değişikliklerin yapılmış olma ihtimali yüksektir. Ancak bu çerçevede köklü bir değişikliğe gidildiğini, yaptığımız araştırmalarda tespit edemedik. Dolayısıyla mevcut uygulama bağlamında âzâlık görevine atanmak isteyenlerin taşınması gereken şartları değerlendirdiğimizde, toplumda örnek kişiliğiyle tanınan, suç ve cezayı gerektiren durumlarla karşılaşmayan ve hepsinden önemlisi hukuk bilgisi iyi seviyede bulunan isimlerin adli yapı içerisinde yer aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İbrahim Hakkı Efendi'nin bahsedilen şartları hâiz olması sebebiyle âzâlığa getirildiğini, bilgi ve kişilik itibarıyla takdir gören vasıflara sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.²⁴

3.3. Müderrislik Görevi

Kürsü şeyhliği görevine belirli silsile dâhilinde atama yapılması sebebiyle İbrahim Hakkı Efendi'ye sıra gelmemiştir. Kendisi de "*sene-i mezkûrede [1324/1908] memleketi olan Göynük'e azîmetle pederinden müntakîl Hacı Terzi Medresesi'ne müderris tayin olunmuştur*". Tercüme-i hâl varakasında yer alan bilgilere göre hem mahkeme âzâlığı görevini yürütmüş hem de Göynük'te bulunan Hacı Terzi Medresesi'nde seksen talebeye ders okutmuştur.²⁵

Hacı Terzi Medresesi, Göynük'ün ileri gelenlerinden Terzi Hacı Mustafa Ağa'nın 1278/1861-1862 yılında ahşap ve yirmi odalı bir şekilde inşâ ettirdiği medrese olmalıdır.²⁶ Kuşkusuz Göynük'te Hacı Terzi Medresesi'nin dışında başka medreseler de bulunmaktadır. Sözgelimi 1286/1869 tarihli *Salnâme*'ye göre birden fazla medresenin Göynük'te hizmet verdiği anlaşılmaktadır.

Tablo 2: Göynük Medreseleri²⁷

Medresenin İsmi	Müderrislerin İsmi	Öğrenci Sayısı
Hüseyin Ağa Medresesi	El-Hâc Ali Efendi	30

²² "Mehâkim-i Nizâmiyyenin Taşkilatı Kânûn-ı Muvakkati", *Düstur* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), 1/4, 241 (madde 43).

²³ "Hükkâm ve Sâir Memûrîn-i Adliyenin Usûl-i İntihâb ve Tayinlerine Dâir Kânûn", *Düstur* (Ankara: Başvekkâlet Matbaası, 1937), 1/5, 1058-1062.

²⁴ İbrahim Hakkı Efendi'nin tercüme-i hâl varakasında yer alan şu bilgiler kendisiyle ilgili tespitlerimizi doğrular niteliktedir: "Lehü'l-hamd hakk-ı dâiyânemde şimdîye kadar bir gûna şikâyet olmadı gibi hiçbir vechile dahî taht-ı mahkemeye alınmadım." MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 1.

²⁵ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 1; DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, "Memûrîn Kalemi" başlıklı belge.

²⁶ *Bolu Livâsı Salnâmesi*, 636.

²⁷ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1286), 77-78.

724 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

Hacı Terzi Mustafa Ağa Medresesi	Şeyh Hüseyin ve Hacı Emin Efendiler	25
Hacı Mehmed Ağa Medresesi	Ahmed Efendi	15
Tahir Efendi Medresesi	Hüseyin Efendi	25

Göynük'teki medrese sayısı 1286/1869'da bu şekilde iken sonraki yıllarda bu sayının farklılaştığı görülmektedir. Yine *Salnâmeler* incelendiğinde 1292/1875'te dört,²⁸ 1306/1889'da iki,²⁹ 1310/1893'te iki,³⁰ 1311/1894'te üç,³¹ 1312/1895'te üç,³² 1317/1900'de üç³³ ve 1321/1905'te üç³⁴ medresenin Göynük kaza merkezinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Yıllara göre sayı farklılığının ortaya çıkmasında, medreselerin fizikî durumunun ve öğrenci potansiyelinin etkili olduğunu düşünmekteyiz.

İbrahim Hakkı Efendi'ye müderrislik görevinin, babasından intikal ettiği ifade edilmişti. Müderrisliğin babadan oğula intikali, Osmanlı vakıf geleneğindeki cihet uygulamasından kaynaklanmaktadır. Terim olarak cihet, vakıf hizmetlerinde, dinî ve hayrî müesseselerde bulunan vazife ve görevler için kullanılan bir tabirdir. Dolayısıyla müderrislik, imâmet, hitâbet ve vâzilik gibi vakıf görevlerinden her birine cihet denilmiştir.³⁵ Cihetin tevcihinde/verilmesinde temel kural babadan oğula geçmesidir.³⁶ Ancak cihetin türüne, kişinin evlat sayısına ve onların yeterliliğine göre takip edilecek ilkeler esasa bağlanmıştır.³⁷

Sözü edilen ilkeler doğrultusunda İbrahim Hakkı Efendi, vakıf kapsamında bulunan Hacı Terzi Medresesi'nde müderrislik görevini üstlenmiştir. Kendi ifadesiyle "*seksen nefer talebe-i ulûma icrâ-yı tedris*" ettirmesi, Hacı Terzi Medresesi'nin, Göynük'ün eğitim-öğretim hayatına sağladığı katkıyı anlama bakımından önemli görülmelidir. Zira Osmanlı'nın son döneminde özellikle taşra medreselerinin eğitim-öğretim, fizikî alt yapı ve öğrenci sayısı bakımından sıkıntılı durumu sıklıkla dile getirilmiştir.³⁸ Dolayısıyla Hacı Terzi Medresesi'nin mevcut öğrenci sayısı bu açıdan değerlendirildiğinde, hiçte azımsanmayacak potansiyelin yakalandığını belirtmek gerekir.

3.4. Müftülük Görevi

Osmanlı Devleti'nde 1574 yılından itibaren yüksek rütbeli müderris ve kadıların atanma işlemleri, bütün müftülük teşkilatının idaresi şeyhülislam tarafından yürütülmüştür. Bunun neticesinde eyalet, sancak ve kazalarda bulunan müftülükler Meşihat/Şeyhülislamlık makamının taşra teşkilatını oluşturmuştur. Dolayısıyla taşrada Meşihat'in temsilcisi konumunda olan müftüler, şeyhülislam tarafından tayin edilmiştir.³⁹

Şeyhülislam tarafından tayini gerçekleştirilen müftülerin belirlenmesinde birkaç usul takip edilmiştir. Öncelikle müftülük için gereken şartları taşıyanlar arasından, Şeyhülislamlık

²⁸ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1292), 188.

²⁹ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1306), 406.

³⁰ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1310), 491.

³¹ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1311), 220.

³² *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1312), 280.

³³ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1317), 315.

³⁴ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1321), 349.

³⁵ Talip Ayar, "Osmanlı Vakıf Geleneğinde Cihet Uygulaması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2018), 295.

³⁶ Ömer Hilmi Efendi, *İthâfî'l-ahlâf fî ahkâmî'l-evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307), 182.

³⁷ Talip Ayar, "Cihât Mevzuatı", *Vakıflar Dergisi* 48 (Aralık 2017), 147-150, 156-157.

³⁸ İlyas Muhtar, "Ahvâl-i Medâris, Ulemâya İntihâb", *Beyânülhak* 7/168 (09 Temmuz 1328), 2961.

³⁹ Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2003), 35-39.

makamınca doğrudan tayinler yapılmıştır. Şeyhülislam tarafından kendisine berat verilen müftü, tayin edildiği yerde görevine başlamıştır. Ayrıca şehrin ileri gelenleri ve kadının tavsiyesi, mutasarrıflığın veya kaymakamın talebi, vefat eden müftünün yerine halkın veya yerel birimlerin münasip birini seçmesi gibi usuller, isim tespitinde başvurulan yollar arasında bulunmaktadır. Ancak her halükarda son söz şeyhülislama aittir.⁴⁰

Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatında önemli rol üstlenen müftülerin göreve atanmaları, azilleri, görev ve yetkileri 19 Cemaziyevvel 1331/26 Nisan 1913 tarihli *Hükkâm-ı Şer'* ve *Memûrîn-i Şer'iyye Hakkında Kânûn-ı Muvakkat*⁴¹ ile yeniden düzenlenmiştir. Ancak bahsedilen düzenleme İbrahim Hakkı Efendi'nin müftü tayin edildiği 1328/1912 yılından sonraya tesadüf etmektedir. Bu yüzden İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi, vefat eden Göynük Müftüsü Hacı Salih Efendi'nin yerine yerel birimler tarafından seçilerek belirlenmiştir.

Münhal bulunan müftülüğe bir isim belirlemek için Göynük kaymakamı imzasıyla Kebkebir, Çeşme, Sofualı, Hacı Abdi, Cuma ve Yenice Mahallelerinin imam, muhtar ve ihtiyar heyetlerine yazılar gönderilmiştir ki⁴² 1314/1897 yılına ait *Salnâme*'ye⁴³ ve bugünkü mevcut duruma göre Göynük kazasında bulunan altı mahalle aynı isimlerle anılmaktadır.⁴⁴

Göynük kaymakamının imzasıyla aynı tarihte gönderilen yazıların tamamında ortak ifadeler kullanılmıştır. 12 Kânûnusânî 1327/25 Ocak 1912 tarihli yazılarda; Müftü Hacı Salih Efendi'nin vefatına bağlı olarak yerine icâzet sahibi âlimlerden ve Göynük'te bulunan müderrislerden birinin seçilmesi istenmişti. Seçilen kişinin ilim ve irfan sahibi olması, güzel ahlak, zühd ve takva hususlarında diğer adaylara göre en önde bulunması özellikle vurgulanmıştı. Çünkü bu özellikler müftü tayininin zorunlu şartları arasında yer almaktaydı. Sözü edilen şartlar çerçevesinde belirlenecek kişinin en geç iki gün içerisinde seçilip, kaymakam tarafından gönderilen yazının altına ismi eklenerek Kaza İdare Meclisi'ne ulaştırılması istenmişti. Altı mahallede de İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi öne çıkmıştı.⁴⁵

İbrahim Hakkı Efendi'nin müftülüğe tayini ve menşurunun/beratının gönderilmesi konusunda Göynük Kazası İdare Meclisi tarafından düzenlenen, âzâların ve Göynük kaymakamının imzası bulunan mazbata Bolu Mutasarrıflığı'na gönderilmişti. Mazbatada İbrahim Hakkı Efendi'nin seçim sürecinden, ilmî ve ahlakî düzeyinden, müftülüğe en layık kişi olmasını gerektiren özelliklerinden bahsedilmişti.⁴⁶ Mutasarrıflık da benzer içeriğe sahip bir yazıyı, tayin için son merci olan Meşihat makamına göndermişti.⁴⁷

Şeyhülislamın onayıyla İbrahim Hakkı Efendi Göynük müftülüğüne atanmıştır. Fakat müftülük görevine tayini hakkında birkaç farklı tarihlendirmeye karşılaşılmaktadır. 22 Şubat 1327/6 Mart 1912⁴⁸ ve 1 Mart 1328/14 Mart 1912⁴⁹ tarihleri İbrahim Hakkı Efendi'nin sicil dosyasından öğrenilmekte iken *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*'nde görevle başladığı tarih 1 Mart 1912'yi göstermektedir.⁵⁰ Müftülük görevine tayin açısından tarihler

⁴⁰ Ahmet Sinan Kara, *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzylında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil ve Sosyal Hayattaki Konumları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 95-113.

⁴¹ "Hükkâm-ı Şer' ve Memûrîn-i Şer'iyye Hakkında Kânûn-ı Muvakkat", *Düstur* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1332), 2/5, 359-360.

⁴² MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 2-7.

⁴³ *Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi* (Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1314), 350.

⁴⁴ Türkiye Nüfusu İl, İlçe, Mahalle, Köy Nüfusları, "Göynük Mahalleleri ve Köyleri" (Erişim 12 Haziran 2020).

⁴⁵ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 2-7.

⁴⁶ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 10.

⁴⁷ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 9.

⁴⁸ DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, "Memûrîn Kalemi" başlıklı belge.

⁴⁹ DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, "Tercüme-i Hâl Varakası" başlıklı belge.

⁵⁰ *Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü: 1924-2009*, haz. Hasan Demirbağ vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 2/218.

726 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

arasında gün farklılıkları bulunmakla birlikte İbrahim Hakkı Efendi, vefatına kadar Göynük müftülüğü görevini sürdürmüştür. 11 Şubat 1946 tarihinde vefatı sebebiyle yerine bir başkasının tayini için gerekli işlemlerin yapılmasını talep eden Göynük kaymakamı imzalı yazı Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilmiştir.⁵¹

Tablo 3: *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*'ne Göre İbrahim Hakkı Efendi⁵²

Adı Soyadı	Doğum Yeri ve Tarihi	Öğrenimi	Sicil No	Göreve Başladığı Tarih	Görevden Ayrıldığı Tarih
İbrahim Hakkı SAYIN	Göynük, 1878	İcâzetli	1923-1237	01.03.1912	11.02.1946

Uzun süre Göynük müftülüğünü yürüten İbrahim Hakkı Efendi'nin müftü olarak tayin edilmesi sürecinde bir takım itirazlarla karşılaşmıştır. Göynük merkezli gündeme gelen itirazlarda Müftüzâde İdris Efendi ve Hüsnü Efendizâde Ahmed telgraf yoluyla Bolu Mutasarrıflığı'na; El-Hâc Osman Efendi ise doğrudan Meşihat makamına başvuruda bulunmuştur.

İdris Efendi Bolu Mutasarrıflığı'na göndermiş olduğu telgrafta özetle, münhal bulunan Göynük müftülüğüne kendisinin de layık olduğunu fakat bunun dikkate alınmadığını bildirmişti.⁵³ Bolu Mutasarrıflığı'na itirazda bulunan bir diğer isim ise Hüsnü Efendizâde Ahmed idi. Ahmed Efendi çekmiş olduğu telgrafta, yirmi seneden beri resmî olarak müderrislik görevini yürüttüğünü belirtmişti. Bu yüzden gerek seçim gerekse imtihan yoluyla belirlenecek müftülüğe istekli olduğunu, bunu yazıyla Göynük Kaymakamlığı'na bildirdiğini, ancak başvurusunun dikkate alınmadığını dile getirmişti. Dahası muhtar ve ihtiyar heyetlerinin baskı altında tutularak özellikle İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi üzerinde mutabakat sağlandığını iddia etmişti. Dolayısıyla iddia ettiği usulsüzlüğün ortadan kaldırılması maksadıyla Meşihat makamı tarafından yapılacak bir imtihanla müftü olacak ismin belirlenmesi gerektiğini ifade etmişti.⁵⁴

Yapılan itirazlar üzerine yazılı olarak Göynük'ten bilgi istenmiştir. Göynük'ten Bolu Mutasarrıflığı'na gönderilen cevap yazısı, itiraza konu olan iddiaları anlamamıza yardımcı olmaktadır. Sözgelimi İdris Efendi'nin müderris sıfatını taşımakla birlikte bu unvana yakışmayacak tavır ve davranışlarda bulunduğu söylenmiştir. Bununla birlikte daha önce birkaç defa kendisine müderrislik maaşı tahsis edilmesi amacıyla başvuruda bulunduğu, müderrisliğinin ispatı amacıyla imtihana davet edildiği ancak buna cesaret edemediği belirtilmiştir. Diğer taraftan gerek İdris Efendi ve gerek daha başka isimler imtihana çağırılabilir bile katılım gösterme ihtimallerinin düşük olacağı zikredilmiştir. Öteden beri müftülüğün seçim yoluyla veya Şeyhülislamlık'tan doğrudan tayinle gerçekleştiği hatırlatılmış ve bu bağlamda İbrahim Hakkı Efendi'nin seçiminde herhangi bir usulsüzlüğün olmadığı vurgulanmıştır.⁵⁵

İbrahim Hakkı Efendi'nin müftü seçilmesine itirazı olan isimlerden bir diğeri El-Hâc Osman Efendi'dir. Osman Efendi, Göynük Kazası İdare Meclisi âzâlarından birisidir ve aynı zamanda müderristir. 1 Şubat 1327/14 Şubat 1912 tarihinde Meşihat'e gönderdiği yazıda itirazlarına yer vermiştir. Öncelikle Osman Efendi, münhal bulunan müftülük görevine sadece muhtarların görüşüne ve seçimine bağlı olarak isim tespitini yeterli görmüştür. Bununla birlikte İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi belirlendikten sonra İdare Meclisi tarafından düzenlenen ve livâ merkezine gönderilen mazbatadan, çok sonra haberdar olduğunu; oysa

⁵¹ DİBA, *Sicil Dosyaları*, No. 1923-1237, 1612 kayıt numaralı belge.

⁵² *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*, 2/218.

⁵³ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 5.

⁵⁴ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 12.

⁵⁵ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 9.

İdare Meclisi âzâsı olarak yaşanan gelişmeye bizzat tanıklık etmesinin gerektiğini zikretmiştir. Ayrıca İbrahim Hakkı Efendi'nin müderris olmasına rağmen fetvâ konusunda yetkin bulunmadığını, ferâiz ilmîne/miras hukukuna aşina olmadığını belirtmiştir. Bu yüzden müftülük görevine tayin edilirse insanların diline düşeceğini ifade etmiştir. Seçim usulünde İbrahim Hakkı Efendi'nin tarafının tutulduğunu ve seçim usulüyle değil de imtihan usulüyle isimlerin belirlenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Osman Efendi, İbrahim Hakkı Efendi yanlısı tutumun, yönetime ve müftülüğe karşı toplumun güvenini zedeleyeceğini, istekliler arasında imtihan yapılmasının adalete ve meşrutiyete en uygun olacağını belirtmiştir.⁵⁶

İbrahim Hakkı Efendi'nin eğitimi, ilmî yeterliliği, kişisel meziyetleri ve toplum nazarındaki olumlu izlenimi bütünüyle takip edildiğinde, yukarıda öne sürülen iddiaların çok da tutarlı olmadığı görülecektir. Buna ek olarak münhal müftülük için isim belirleme süreci, o dönem uygulamada bulunan teamüllere göre yönetilmiştir ve İbrahim Hakkı Efendi'nin ismi bu sürecin neticesinde ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce onun ismi üzerinden gündeme getirilen iddialar, iddia sahiplerinin kişisel istek ve beklentilerinin karşılanmamasından kaynaklanmıştır.

Sonuç

İbrahim Hakkı Efendi Göynük'te doğmuş, eğitim-öğretiminin ilk kademelerini burada tamamlamış ve memuriyet hayatının tamamını Göynük'ün dinî, ilmî ve kültürel hayatına hizmetle geçirmiş önemli bir isimdir. Göynük, Akşemseddin (öl. 863/1459), Ömer Sikkîni (öl. 880/1075) gibi ilim ve irfan sahibi kişilerle tanınan bir yerleşim yeridir. Ancak bu isimlerin dışında kentle bütünleşen fakat henüz araştırmalara konu edilmeyen daha başka isimler, Göynük'ün ilim ve kültür hayatına zenginlik katmıştır. Bu bağlamda İbrahim Hakkı Efendi de temas edilmesi gereken isimler arasında yerini almıştır.

İbrahim Hakkı Efendi medrese eğitim görmek amacıyla İstanbul'a gitmiş ve şerf ilimler sahasında dönemin önemli isimlerinden ders okumuştur. Medrese tahsilini tamamlamasının ardından icâzetnâme almıştır. İcâzetnâmesine *Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi*'ndeki sicil dosyasından ulaşılabilmekte ve medresedeki eğitim safahatı hakkında bilgi edinilebilmektedir. Kendisi İstanbul'daki eğitim sürecinde sadece medresedeki derslerle yetinmemiş, diğer hocalardan da dersler okuyarak bilgi birikimini geliştirmeye özen göstermiştir. Nitekim mezuniyetinin ardından kürsü şeyhliği imtihanında elde ettiği başarı, ilmî yeterliliğini göstermesi bakımından önemli bir ölçüt olsa gerektir.

İstanbul'da medrese tahsilini tamamlayan İbrahim Hakkı Efendi, memleketi Göynük'e dönmüş ve vefatına kadar burada farklı kademelerde görev üstlenmiştir. Müderrislik, mahkeme âzâlığı ve müftülük görevlerinde bulunmuştur. Bu görevler içerisinde en uzun süreli olanı Göynük müftülüğüdür. 1912 yılından 1946 yılına kadar müftülük görevini yürütmüş ve dolayısıyla Osmanlı döneminin son ve Cumhuriyet döneminin ilk Göynük müftüsü unvanını almıştır. Müftülük görevi için ismi belirlendiğinde, Göynük'te bulunan birkaç kişiden itirazlar yükselmiştir. Ancak itirazda bulunan kişilerin tavrının, daha önce bazı isteklerinin karşılan(a)mamasından ve müftülük beklentisi içerisinde bulunmalarından kaynaklandığı anlaşılmıştır. Her ne kadar İbrahim Hakkı Efendi'nin müftülük görevi, belirtilen sebeplerden ötürü tartışmalı bir şekilde başlamış olsa da Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük müftülüğünü yürütmesi ve uzun süre bu görevde kalması kuşkusuz önemli bir başarı olarak görülmelidir.

Diğer taraftan bu çalışmayı hazırlarken İbrahim Hakkı Efendi'nin, Göynük'ün ilim ve kültür hayatına katkılarını tespit açısından bir takım sınırlılıklarla karşılaştığımızı belirtmeliyiz. Sözgelimi yetiştirdiği talebelere, müftülük başta olmak üzere üstlendiği görevlerde sergilediği tutum ve davranışlara, verdiği fetvâlara vb. konulara değinememiş bulunmaktayız. Bunun sebebi, sözlü ve yazılı kaynaklara müracaat ettiğimizde ve özellikle

⁵⁶ MŞH, *SAİD*, No. 202, Gömlek No. 6, 13.

728 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

Bolu, Göynük tarihi üzerine çalışma yapan yerel araştırmacıardan bir kısmıyla yaptığımız görüşmelerde sözü edilen konuları açığa kavuşturacak yeterli bilgi ve belgeye ulaşılamamasıdır. Kuşkusuz ilmi ve kültürel kimliğin/mirasın bütün yönleriyle ortaya çıkarılmasında yerelin bilgi ve belgeleri önemlidir. Ancak yerelin bilgi ve belgelerini temin bakımından ciddi sınırlılıkların bulunduğu da bir vakıadır. Bu açıdan İbrahim Hakkı Efendi'nin Göynük'ün ilim ve kültür hayatına sağladığı katkıyı en azından bu kadarıyla tespit edebildiğimizi, daha sonra elde edilmesi muhtemel bilgi ve belgelerle makalenin geliştirilmeye açık olduğunu ifade etmeliyiz.

Kaynakça

- Ayar, Talip. "Cihât Mevzuatı". *Vakıflar Dergisi* 48 (Aralık 2017), 145-194.
- Ayar, Talip. "Osmanlı Vakıf Geleneğinde Cihet Uygulaması". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (2018), 293-322.
- Başkurt, İrfan. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 117-145.
- Çetin, Osman. "Akşemseddin". *Bolu'nun Değerleri*. ed. Osman Mutluel vd. 39-61. Bolu: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- DİBA, Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi. *Sicil Dosyaları*. No. 1923-1237.
- İlyas Muhtar. "Ahvâl-i Medâris, Ulemâya İntihâb". *Beyânülhak* 7/168 (09 Temmuz 1328), 2961-2962.
- Kara, Ahmet Sinan. *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil ve Sosyal Hayattaki Konumları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Köse, Ömer Faruk. "Cuma Vâziliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuma-vaizligi>
- Kütükoğlu, Mübahat S. *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Mehmed Emin. "Kürsü Şeyhleri (Selâtin Şeyhliği)". *Sebilürreşad* 17/427-428 (10 Temmuz 1335), 88-89.
- MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicil-i Ahvâl İdaresi Dosyaları (SAİD)*. No. 202, Gömlek No. 6.
- Ömer Hilmi Efendi. *İthâfî'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Türkiye Nüfusu İl, İlçe, Mahalle, Köy Nüfusları. "Göynük Mahalleleri ve Köyleri". Erişim 12 Haziran 2020. <https://www.nufusune.com/goynuk-mahalleleri-koyleri-bolu>
- Uludağ, Süleyman. "Ömer Sikkîni Dede ve Melâmetiyye". *Bolu'nun Değerleri*. ed. Osman Mutluel vd. 25-38. Bolu: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Yakut, Esra. "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2003), 33-54.
- Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, ts.
- Bolu Livâsı Salnâmesi*. Bolu Hükümet Matbaası, 1337-1922.
- "Hükkâm ve Sâir Memûrîn-i Adliyenin Usûl-i İntihâb ve Tayinlerine Dâir Kânûn". *Düstur*. 1/5/1058-1062. Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1937.
- "Hükkâm-ı Şer' ve Memûrîn-i Şer'iyye Hakkında Kânûn-ı Muvakkat". *Düstur*. 2/5/352-361. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1332.
- I. Akşemseddin Sempozyumu: Göynük-Bolu 25-27 Mayıs 1988 Tebliğler*. Göynük-Bolu: Akşemseddin Vakfı Yayınları, 1989.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1286.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1292.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1306.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1310.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1311.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1312.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1314.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1317.
- Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi*. Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1321.
- Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü: 1924-2009*. haz. Hasan Demirbağ vd. 3 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2010.
- "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi". *Düstur*. 2/2/127-138. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330.

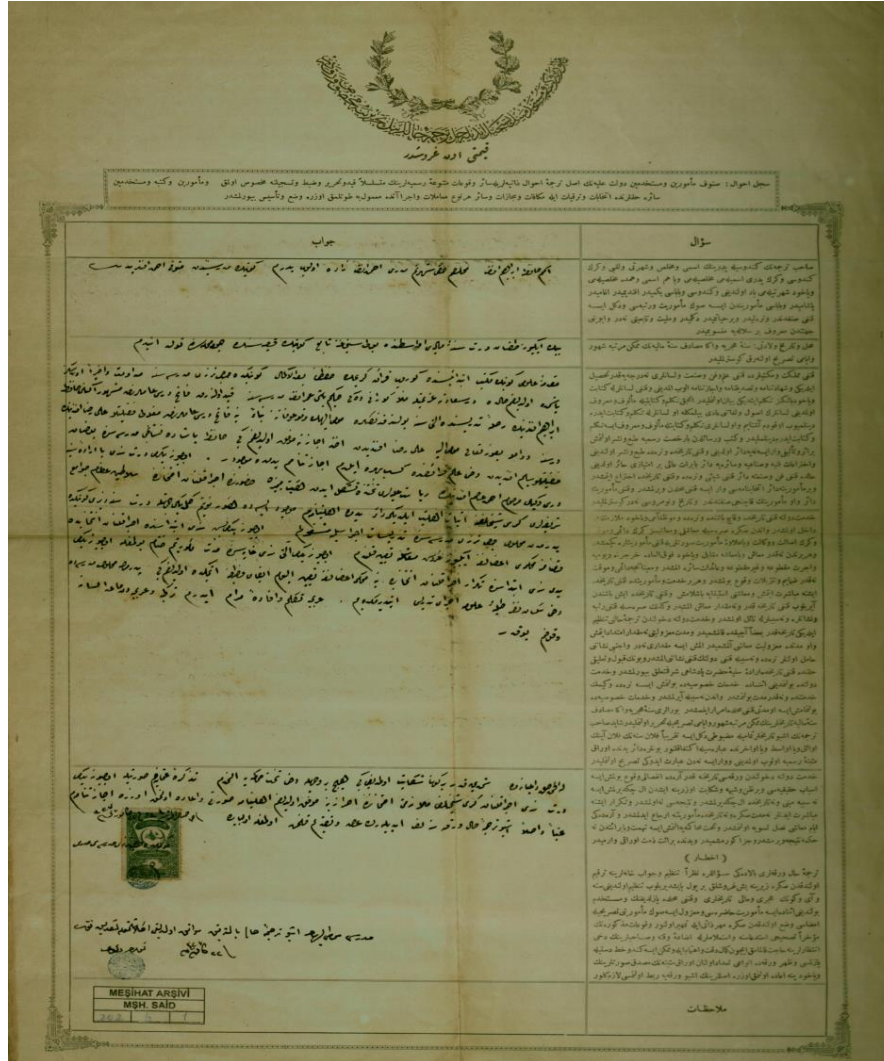
730 | Talip Ayar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Göynük Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi

"Mehâkim-i Nizâmiyyenin Taşkilatı Kânûn-ı Muvakkati". *Düstur*. 1/4/235-256. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.

Tarihin, Yolların ve Yeşilliğin Buluştuğu Göynük. haz. Selim Çapar. Ankara: Göynük Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayınları, 1998.

Ekler

Ek 1: İbrahim Hakki Efendi'nin Tercüme-i Hâl Varakası (MŞH, SAİD, No. 202, Gömlek No. 6, 1).





Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 735-748

**İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda
Kitab-1 Mukaddes İzleri**

Bible Traces in Roman Law According to the Law Appendices of Empress Irene

Talat Koçak

Öğr. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü
*Lecturer Dr., Afyon Kocatepe University Department of the Principles of Atatürk and
Turkish Revolution History*
Afyonkarahisar, Turkey

talatkocak@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4030-7966

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 4 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 8 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 735-748

Cite as / Atıf: Koçak, Talat. "İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda Kitab-1 Mukaddes İzleri [*Bible Traces in Roman Law According to the Law Appendices of Empress Irene*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 735-748.

<https://doi.org/10.18505/cuid.764185>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: Roman Law is an important legal systematic that contains important codings of world law history. This legal system not only affected Continental Europe, but also the Near East, which was a period under its domination. Especially in the Justinian period, the law collection that emerged as a result of the legal studies starting from the East Roman capital is considered as a monumental work by many historians and jurists. Researchers who praise Corpus Juris Civilis are right. However, this selection, which is one of the most effective law coding, is far from being practical. For this Leo III prepared his law book called Ecloga. Referred to as the first Christian law book, this work was later expanded with some additions. Ecloga was given its final shape during the period of Empress Irene. Irene is one of the strongest female figures in Roman history. Emperor Constantine V married his son Leo (who is from his first wife Çiçek Hatun, the Caspian Princess) to Irene. Irene was the daughter of an ordinary family. She was Athenian as origin. However, Athens was not a city as flashy as it was in ancient times. At the same time, the Athenians were against icon-breaking, which was the official ideology of the empire. It was really interesting that Irene was chosen by Constantine V as wife for his son Leo. After the death of Constantine V, Leo IV acceded to the throne without any problems. The fact that Leo IV had chronic tuberculosis prevented him from state administrations. Actually, it was Irene who filled in this gap. After the early death of Leo IV, due to the aforementioned disease, his 10-year-old son Constantine VI became officially regent. After killing her son by abacination Irene became the sole owner of the throne. In the ongoing process, she abused law and religion to maintain her power. Irene's first law supplement was on oaths. There were many references to the Holy Book in the annex of this law. It was mentioned that it is not a sin to swear in the Old Testament, but it is now forbidden to swear with the New Testament. In addition, the law stipulates that the oath is the way to deny God precisely after lying. However, it was claimed that the oath tradition to the Roman society passed through the Hebrews. Undoubtedly, Irene used the text of this law to prove that the oath of devotion of the majority of the eastern Roman army, allegedly to her son Constantine VI, was invalid. Because in the Roman army, fulfilling the necessary oath and loyalty to the emperor were in front of everything. It was possible for the empress to take over the throne with this proclaimed law article that the vows of the soldiers who swore in order to remain committed to Constantine VI within the army were void. It is obvious that Irene was trying to prevent a possible coup attempt within the army. The empress' second annex to the law concerns those who married for the third time. The law was titled "About those who illegally contract to third or later marriages and about those who marry their own slaves". In Christianity, it was allowed to marry for the second time after the death of one of the spouses. There were certain phrases that marriages to be held for the third time in the Holy Book were forbidden. It is clear that Irene had a political benefit in reminding this ban. Because her power was based on her marriage with Leo, who was the son of Constantine V from his first wife. Their rivals were the sons of Constantine V from his third marriage. Therefore, with this law, she eliminated her political rivals.

Keywords: History of Religions, Irene, Icon-breaking, Roman Law, Marriage, Slavery.

İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda Kitab-1 Mukaddes İzlere

Öz: Roma Hukuku dünya hukuk tarihinin önemli kodlamalarını içinde barındıran önemli bir hukuk sistematiğidir. Bu hukuk sistematiği sadece Kıta Avrupa'sını değil, bir dönem hâkimiyeti altında bulunan Yakındoğu'yu da etkilemiştir. Özellikle I. Justinian döneminde Doğu Roma başkentinden başlayan hukuk çalışmaları sonucunda ortaya çıkan hukuk külliyatı birçok tarihçi ve hukukçu tarafından abidevi bir eser olarak değerlendirilir. Corpus Juris Civilis'ten övgüyle bahseden araştırmacılar haksız değillerdir. Ancak tüm zamanların en etkili yasa kodlamalarından olan bu seçki pratiklikten uzaktır. Bunun için III. Leo hukukçularına Ecloga adı verilen hukuk kitabını hazırlatmıştır. İlk Hristiyan yasa kitabı olarak anılan bu çalışma daha sonra bazı eklerle genişletilmiştir. İmparatoriçe İrene döneminde Ecloga'ya son şekli verilmiştir. İrene, Roma tarihinin en güçlü kadın figürlerinden biridir. İmparator V.

Konstantin, Hazar Prensesi olan ilk eşi Çiçek Hatun'dan olma oğlu Leo'yu İrene ile evlendirmiştir. İreni sıradan bir ailenin kızıdır. Köken olarak Atinalı'dır. Fakat Atina o yıllarda antik dönemdeki gibi gösterişli bir şehir değildir. Aynı zamanda kent halkı imparatorluğun resmi ideolojisi olan ikona kırıcılığa karşıdır. İrene'nin V. Konstantin tarafından, oğlu Leo'ya eş olarak seçilmesi gerçekten ilginçtir. V. Konstantin'in ölümünden sonra IV. Leo sıkıntısız bir şekilde tahta geçmiştir. IV. Leo'nun kronik tüberküloz hastası olması onu devlet idaresinden alıkoymuştur. Bu boşlukta İreni devleti fiilen idare etmiştir. IV. Leo'nun mezkûr hastalıktan dolayı erken yaşta ölmesi neticesinde İreni 10 yaşındaki oğlu VI. Konstantin'in naibi unvanıyla idareyi resmen ele almıştır. Bir takım siyasi ayak oyunları neticesinde oğlunun gözlerine mil çektirerek acılar içinde ölmesine neden olan İrene artık tahtın tek sahibi olmuştu. Devam eden süreçte iktidarını elde tutmak için yaptığı hamlelere hukuku ve dini kullanarak kılıf bulacaktır. İrene'nin ilk kanun eki yeminler üzerinedir. Bu kanun ekinde Kitab-ı Mukkaddes'e çok sayıda atıf vardır. Eski Ahit'te yemin etmenin günah olmadığından fakat Yeni Ahit'le birlikte yemin etmenin artık yasaklandığından bahsedilmiştir. Ayrıca kanunname yeminin yalan söylemekten sonra Tanrı'yı kesin olarak inkâr etme şekli olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Roma toplumuna yemin geleneğinin İbranilerden geçtiği iddia edilmiştir. Kuşkusuz İrene bu yasa metnini kendisine değil, oğlu VI. Konstantin'e biat eden Doğu Roma ordusunun kahir ekseriyetinin ettikleri bağlılık yemininin geçersiz olduğunu ispat için kullanmıştır. Çünkü Roma ordusunda yeminin gereğini yerine getirmek ve imparatora sadakat her şeyin önünde gelirdi. İmparatoriçenin, yeniden tahtı ele geçirmesi, ordu içerisinde VI. Konstantin'e bağlı kalmak adına yemin eden askerlerin aslında yeminlerinin hükümsüz olduğu, ilan edilen bu yasa maddesiyle mümkün olmuştur. İreni, bu hamlesiyle ordu içerisinde olası bir darbe girişimini engellemeye çalıştığı ortadadır. İmparatoriçenin ikinci yasa eki üçüncü kez evlenenlerle ilgilidir. Yasa "Üçüncü ya da Daha Sonraki Evliliklere Yasa Dışı Yollarla Sözleşme Yapılanlar ve Kendi Kadın Köleleriyle Evlenenler Hakkında" başlığını taşımaktadır. Hristiyanlıkta eşlerden birinin ölümünden sonra ikinci kez evlenmeye müsaade edilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'te üçüncü kez yapılacak evliliklerin yasak olduğuna dair kesin ibareler vardır. İrene'nin bu yasağı hatırlatmasında siyasi menfaati olduğu açıktır. Çünkü kendisinin iktidarı V. Konstantin'in ilk eşinden olan oğlu IV. Leo ile yaptığı evliliğe dayanıyordu. Rakipleri ise V. Konstantin'in üçüncü evliliğinden olan oğullarıydı. Bu nedenle, bu yasa ile siyasi rakiplerini bertaraf etmiş oluyordu.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İrene, İkona kırıcılık, Roma Hukuku, Evlilik, Kölelik

Giriş

Geç Antik Çağ dünya tarihine etki eden birçok olayın yaşandığı bir zaman dilimini içine alır. Özellikle Roma İmparatorluğunda Hristiyanlığın devlet dini olmasından sonra yaşanan etkileşim birçok alanda toplumu ve devleti kaçınılmaz olarak değişime itmiştir. Hukuk da toplum tarafından oluşturulan dinamik unsurlardan biri olduğu için belki de değişim noktasında en müşahhas örnekler bu alanda görülmektedir. Büyük Justinian'ın başlattığı yasa reformlarının¹ daha pratik bir uygulama alanı olarak planlanan ve Ecloga adı verilen III. Leo dönemi kanunnameleri, Hristiyanlığa fazlaca atıf yaptığı için ilk Hristiyan yasa kitabı olarak anılmaktadır.² Bu yasa kitabının eksik görülen yerleri daha sonra eklerle genişletilmiştir. Özellikle İmparatoriçe İrene'nin iki yasa eki dönemin ruhunu yansıtması bakımından dikkate değer bir mahiyet taşımaktadır. Tabii İrene'nin bu yasa eklerinin siyasi konjonktürün bir gereği olarak ortaya çıktığı satır aralarından okunabilmektedir. İrene ile ilgili özellikle Doğu Roma'da kadın

¹ Talat Koçak, "Geç Antik Çağ'da (Doğu Roma) Bizans Hukukunun Tarihi Seyri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı 21* (2019): 126-128.

² Edwin Hanson Freshfield, *A Manual Of Roman Law the Ecloga Published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D.726* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), 11-12.

üzerine eserler ortaya koyan araştırmacıların çok fazla çalışması vardır. Fakat İrene'nin yasa ekleriyle ilgili eser sayısı kısıtlıdır. Son dönemde yayınlanan Mike Humphreys'in "The Ecloga and its Appendices" adlı çalışması İsaurian hanedanının tüm yasalarını kapsayan bir eserdir. Humphreys'in kitabı sadece kısa açıklamaları bulunan ilgili hanedan dönemi yasalarının derli toplu bir çalışmasıdır ve bu haliyle bile çok kıymetlidir. Eserin bu konu için özel olan yanı İrene'nin yasa eklerinin anlaşılır bir İngilizce ile toplu halde bulunmasıdır. Bunun haricinde bu yasalar Geç Antik Çağ Doğu Roma tarihçilerinin ve hukukçularının eserlerinde birkaç cümle ile geçmektedir.³

1. İmparatoriçe İrene Dönemine Kısa Bir Bakış

Doğu Roma İmparatoru V. Konstantin Kilisenin üçüncü kez evlenmeyi yasaklamasına rağmen üç kez evlenmiş ve bu evliliklerinden 6 oğlu ve 1 kızı olmuştur.⁴ V. Konstantin, bir Hazar Prensesi olan Çiçek Hatun'dan olma oğlu Leo'yu İrene ile evlendirmiştir. İrene'nin neden Leo ile evlendirildiği bilinmemektedir. İrene köken olarak artık eski antik görkeminden uzak olan, küçük bir kasaba hüviyetine sahip Atina'da doğmuştur. Atina son iki asırda bilgi üretme noktasında oldukça gerilemiş, artık eskisi gibi çok sayıda filozof ve sanatkârın yaşadığı bir merkez olma özelliğini yitirmiş, mutaassıp bir yerleşim yeri haline gelmişti.⁵ Bununla birlikte devletin din konusunda resmi politikası olan ikona kırıcılık görüşü de bu kentte kabul görmemekteydi.

V. Konstantin'in vefatından sonra IV. Leo sıkıntısız bir şekilde tahta geçmiştir. Tarihçilere göre IV. Leo'yu zorlayan iki şey vardır. Bunlardan birincisi geçmek bilmeyen verem hastalığı,⁶ ikincisiyse ihtirashlı eşi İrene'ydi. Nitekim IV. Leo 8 Eylül 780 tarihinde bu ağır hastalıktan dolayı vefat etti.⁷ İmparatorun 30 yaşında ölmesiyle, İrene 10 yaşındaki oğlunun naibi olarak fiilen imparatorluğun en etkili kişisi oldu.⁸

İrene, Doğu Roma tarihinin en tartışmalı kişilerinin başında gelir. Doğup büyüdüğü kent itibarıyla ikonalara saygı duyuyordu ve saraya yeniden ikonaların taşınması konusunda taraf oldu. Kadın olmasından dolayı askeri konulardan hiç anlamıyordu. Fakat Doğu Roma tarihinde ordu son yüzyılda idari, dini ve sosyal meselelerde tayin edici rolünü katlayarak artırmıştı. Ayrıca V. Konstantin'in oğulları ve oğlunun üvey kardeşleri gibi taht üzerinde hak iddia edebilecek rakiplerin varlığı İrene için her zaman bir tehditti.⁹

İrene'nin tasvirler lehine tutumunun başkentte çok bir karşılığı yoktu. Askeri kanat tasvir düşmanlığını ideoloji olarak benimsemişti. Kaçınılmaz olarak ordu isyan girişiminde bulundu. Yönetimden memnun olmayan kifayetsiz, nüfuzlu memurlardan da isyancılara katılanlar oldu. İsyancıların amacı IV. Leo'nun kardeşi Nikephoros'u imparator yapmaktı. Fakat İrene aldığı tedbirlerle bu isyanı bastırmayı başardı.¹⁰

İsyanın başarıya ulaşmamasının ardından imparatoriçe ilk iş olarak eşinin darbeye karıştığını iddia ettiği 5 kardeşini papaz olmaya zorladı. İrene yeniden isyan etmemeleri için,

³ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1999), Timothy Gregory, *Bizans Tarihi*, trc. Esra Ermert (İstanbul: YKY Yayınları, 2008) ve Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. Tevabil Alkaç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017). İlgili araştırmacıların sadece Ostrogorsky İrene'nin kanunnamelerinden kısaca bahsetmiştir. Diğer araştırmacıların bahsi geçen eserlerindeyse İrene'nin direkt imparator olarak imzaladığı resmi yazışmalarına değinilmiş, fakat kanunnamelere bir atıf yapılmamıştır.

⁴ John Julius Norwich, *Bizans 1*, trc. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013), 297.

⁵ Ahmet Refik, *Bizans İmparatoriçeleri* (İstanbul: Oku Yayınları, 2003), 41.

⁶ Giles Morgan, *Byzantium Capital of An Ancient Empire* (Harpenden: Pocket Essentials, 2007), 87.

⁷ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 297.

⁸ Timothy Gregory, *Bizans Tarihi*, 195.

⁹ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices* (Liverpool: Liverpool University Press, 2017), 31.

¹⁰ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 164.

dinsel konularını herkese göstermek adına bu beş kardeşin Ayasofya'da yapılan ayini birlikte yönetmelerini sağladı.¹¹ Bu sayede otoritesini sarsmak için ileride çıkabilecek büyük engelleri kendince ortadan kaldırmış oldu.

Darbe girişimi sonrası orduda tasfiye hareketi başlatan İrene istemeden Doğu Roma ordusunun gücünü kırmış oldu. Orduda sevilen komutanların azledilmesi askerlerin motivasyonunu bozdu. Bunun olumsuz etkileri hemen kendini göstermeye başladı. Sicilya valisi bağımsızlığını ilan etti ve akabinde Araplara katıldı. Bu durumu Halife Mehdi'nin oğlu Harun'u (Reşit) İstanbul üzerine sefere göndermesi izledi. Görevi Müslüman Araplara karşı doğu temalarını korumak olan Ermeni General Tatzates tıpkı eski Sicilya valisi gibi¹² askerleriyle birlikte Abbasiler tarafına geçti.¹³ Durum İrene için pek parlak görünmüyordu. Doğuda ve batıda ardı ardına gelen iki başarısızlığın devleti güç durumda bıraktığı aşikârdı. Böyle bir konjonktürde İrene'nin barış yapmaktan başka çaresi yoktu. İmparatoriçe halifenin varisi konumunda bulunan ve ordu komutanı olan Harun'a, yardımcısı Staurakios, *Magistros* Peter ve *Domesticus* Antonî'yi elçi olarak gönderdi ve çıktıkları bu seferi bitirmelerini istedi.¹⁴ Harun, gelen elçilik heyetiyle 70.000 dinar karşılığında üç yıl süren bir anlaşmaya imza attı.¹⁵ İrene artık bu anlaşmadan sonra başkentteki otoritesini sağlamlaştırmak için gereken zamanı kazanmış oluyordu.

İrene saltanatı boyunca tek askeri başarısını ironik bir şekilde memleketi olan Yunanistan'da kazanmıştır. 783 yılında Staurakios önderliğindeki ordu önce Teselya ve Makedonya'daki Slav isyanlarını bastırmış, arkasından Pelapones içlerine kadar ilerlemiştir.¹⁶ Bu küçük zafer sayesinde ordu bozulan imajını azda olsa toparlamayı başarmıştır.

Artık otoritesini sağlamlaştıran İrene din alanında İkona seviciler lehine birtakım reformlar yapacak kudreti kendi içinde hissetmeye başlamıştı. 31 Ağustos 784 tarihinde ikona kırıcı patrik Pavlos sağlık sorunlarını gerekçe göstererek görevinden ayrıldı. Aynı yılın sonunda İrene bütün başkent ahalisini Magnaura sarayında topladı. Maksudı yakın adamı Tarasios'u Patrik atamaktı. Tarasios'un atanmasına gelebilecek tepkileri bertaraf etmek için atamayı sanki halk istiyormuş gibi gösteren İrene, 25 Aralık 784 tarihinde bu atamayı gerçekleştirdi. Tarasios'un ilk işi ikona kırıcılığı onaylayan 754 tarihli synod kararını reddetmek üzere çalışmalara başlamak oldu. Bunun için yeni bir konsil toplamak amacıyla Roma Kilisesi'yle müzakerelere girişti.¹⁷

31 Temmuz 786 yılında Kutsal Havariler Kilisesi'nde toplanan konsil konu üzerinde görüşmelere başladı. Fakat o sırada beklenmedik bir şey oldu. İstanbul merkezli tagmata¹⁸ üyeleri hala ateşli birer ikona kırıcılık taraftarlarıydı. Kiliseyi basıp müzakerelere engel oldular.¹⁹ Binayı hemen boşaltmazlarsa korkunç şekilde cezalandırılacaklarını söylediler. Bu durum karşısında din adamlarının tamamı kiliseyi boşalttılar. Roma'dan gelen Papa elçileri bu baskıdan dolayı İstanbul'u terk etmek zorunda kaldılar.²⁰

İrene bir kez daha hayal kırıklığı yaşamıştı. İstanbul'u tasvir aleyhtarı birliklerden temizlemeden bu meseleyi çözemeyeceğini kavramıştı. Bunun için birlikleri Müslüman Araplar

¹¹ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 298.

¹² Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi 1*, trc. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 206.

¹³ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 298; James A. Arvites, "Eirene'nin Saltanatı Döneminde Bizans Anadolu'sunun Savunması", *Tarih Dergisi 64* (2016) trc. Murat Keçiç-Cüneyt Güneş, 131.

¹⁴ Theophanes Confessor, *The Chronicle Of Theophanes Confessor*, trc. Cyril Mango and the others (Oxford: Clarendon Press, 1997), 629.

¹⁵ Casim Avci, *İslam Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 92.

¹⁶ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 298.

¹⁷ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 165.

¹⁸ Başkenti ve imparatoru korumakla görevli birliklere verilen isim. Cüneyt Güneş, "X. Yüzyılda Bizans Taktikonlarına Göre Bizans-İslam Güçlerinin İlk Karşılaşma Alanları: Kleisouralar ve Kleisouralardaki Askeri Taktiklere Dair", *History Studies 10/1* (2018), 92.

¹⁹ Timothy Gregory, *Bizans Tarihi*, 195.

²⁰ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 298.

740 | Talat Koçak. İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda...

üzerine, doğuya yapılacak bir sefer için şehir dışına çıkarttı. Sonra bu birlikler dağıtıldı. Akabinde başkent ve çevresine imparatoriçeye bağlı birlikler yerleştirildi. Hâkimiyetini güvence altına alan İrene, konsili bu sefer Nikeia'da (İznik) 787 yılında topladı. Konsile Patrik Tarasios başkanlık ediyordu.²¹ Nikeia'da 350 piskopos ve çok sayıda keşişin takip ettiği yedi toplantı yapıldı.²² Konsilde yapılan tartışmalarda daha önce tasvir kırıci faaliyetlerde bulunan piskoposların durumu damgasını vurdu. İlimli olan grup konsil önünde sapıklıklarını itiraf edenleri cemaate yeniden kabul etti. Fakat keşişler bu duruma şiddetle karşı çıktılar.²³ Bu tartışma dini kurallara bağlı olan ve görüşlerinde esneme göstermeyen, katı keşişlik kurumuyla, siyasi koşulların ve devletin politikalarına uyan, genel Ortodoks inancının kuralları benimsendiği sürece devletle çatışmak istemeyen ilimli gurubun arasındaki mantalite farkının dışı vuruşuydu.²⁴ Nikeia konsilinde bu iki guruptan başarı kazanan ilimli din adamları olmuştur.²⁵

Konsilde ihtilafli konularda bağlayıcı kararlar alındı. Başta tasvir severlerin itibarı iade edildi. Konsülün kararlarına uymayanlar lanetlendi.²⁶ Kutsal tasvirlerin put olduğu, tasvirlere saygı duyanların Allah'a şirk koştuğu yönünde tasvir sevicilik aleyhine propaganda yapılması yasaklandı. Konsül kilise görevlerinin parayla satılmaması yönünde din adamları için bazı etik kurallar getirdi. Manastırların yeniden ihya edilmesi karara bağlandı. Konsüle katılan piskoposların "yeni bir Konstantin ve yeni bir İrene" şeklinde tezahüratları eşliğinde bu kararlar onaylandı.²⁷

İrene her şeye rağmen tasvir kırıcılarla ilgili bir takibata gitmedi. İmparatoriçe, bulunduğu konumunu bir tasvir kırıci olan kayınpederine ve eşine borçlu olduğunu biliyordu. Onların suçlu bulunup (hayatta olmasalar da) itibarlarının alınmaması için titiz davrandı.²⁸ Bununla birlikte kanaatimizce tasvir kırıcılarının sayıca az da olsalar kritik makamlarda etkileri vardı. Bu durum İrene'yi tasvirler meselesinde daha hassas davranmaya iten bir diğer sebepti.

İmparator VI. Konstantin annesiyle beraber bu belgeyi imzalamaktan memnundu. Bununla birlikte artık 17 yaşına gelmişti ve İrene'nin muhaliflerinin kullanabileceği bir karakter yapısına sahipti. İrene ise geçici olarak aldığı naiplik sıfatının tüm yetkilerini kullanıyordu ve iktidarı paylaşma niyetinde değildi. İrene ile VI. Konstantin arasında ilk gerilim, annesinin müşaviri hadım Stavrakios üzerinden olacaktı. Bu anlaşmazlıktan sonra VI. Konstantin, amansız bir tasvir kırıci olan Michael Lakanodrakon'u maiyetine aldı.²⁹ Ana-oğul arasında gerilim devam ederken beklenmedik bir gelişme yaşandı. Ordu içerisinde tasvir kırıci bir grup İrene'ye darbe teşebbüsünde bulunmuştu. Niyetleri İrene'yi Sicilya'ya sürmektir. İrene erken haber alarak sorumluları cezalandırdı ve VI. Konstantin'i darbecilerle işbirliği yaptığı suçlamasıyla tutuklattı. Resmi yazışmalarda VI. Konstantin'in adı devlet gelenekleri gereği önce

²¹ Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. Tefik Bıyıklıoğlu (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1937), 73.

²² Theophanes Confessor, *The Cronicle Of Theophanes Confessor*, 636.

²³ Mitrofan Vasilevich Levchenko, *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*, trc. Maide Selen (İstanbul: Özne Yayınları, 1999), 132.

²⁴ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 166.II. İznik Konsili Dinler Tarihi uzmanlarınca Antik Dönem konsülleri arasında sınıflandırılır.

²⁵ II. İznik Konsili Dinler Tarihi uzmanlarınca Antik Dönem (İlk Çağ) konsilleri arasında sınıflandırılır. Alparşlan Yalduz, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 265.

²⁶ 787 Niceia Konsülünde 430 yılında ölen Aziz Neilos'a atıf yapılmıştır. Aziz Neilos bir mektubunda "Kutsal Kilisenin iki yanını, yetenekli bir ressam tarafından yapılmış Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten resimlerle doldur ki, kutsal yazınları okuyamayan cahiller, resimlere bakarak hak Tanrı'ya samimiyetle hizmet eden erkekçe işleri düşünsünler ve kahramanlıklar yapmak için harekete geçsinler" demiştir. Bu prensip ikona seviciliğin pragmatik yanını göstermesi bakımından önemlidir. John Lowden, "The Beginnings of Biblical Illustration", *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. Eva R. Hoffman (Malden: Blackwell Publishing 2007), 126.

²⁷ Alexander Alexandrovich Vasilev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 306.

²⁸ Timothy Gregory, *Bizans Tarihi*, 195.

²⁹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 167.

yazılıyordu. Bu duruma son vermenin zamanının geldiğini düşünen İrene ordudan imparatorluk için kendisini asıl, oğlunu ikinci sırada zikreden bir yemin talep etti. İstanbul'a yakın themalar³⁰ İrene'nin bu talebini olumlu buldular. Fakat ordunun Küçük Asya kanadında imparatoriçeye inanılmaz bir tepki vardı. Özellikle Armeniakon Theması birlikleri bu isteğe muhavemet gösterdiler. İrene'ye muhalefet diğer temalara da sıçradı ve çok geçmeden ordunun kahir ekseriyeti VI. Konstantin'i imparatorluğun tek ve meşru hükümdarı ilan ederek bağlılık yemini etti.³¹

İrene bu sefer kaybetmişti. İmparatorluk sarayından alındı ve Eleutherios Sarayı'na gönderildi. Artık güç 19 yaşındaki oğlunun elindeydi. İlk başlarda her şey VI. Konstantin'in lehineydi. Ordu onun arkasındaydı ve büyük bir kredisi vardı. Fakat o bu şansı kullanamadı. İradesiz, beceriksiz bir imparator oldu. Sonunda annesini yeniden yönetime ortak etmek zorunda kaldı.³²

VI. Konstantin'in taraftarları büyük hayal kırıklığı içerisindeydiler. Karar verme noktasında süratli ve isabetli değildi ve çok çabuk etki altında kalıyordu. Bütün bunların üzerine 792 yılında Bulgarlara karşı yapılan savaşta utanç verici bir şekilde savaş meydanından kaçması bardağı taşıran son damla olmuştu. Muhalifler yeniden harekete geçtiler. Maksatları İrene ve VI. Konstantin'i tamamen ortadan kaldırıp yerine, müteveffa imparator V. Konstantin'in papaz olmaya zorlanan en büyük oğlu Nikephoros'u tahta geçirmekti. Fakat VI. Konstantin bu sefer acımasızca davrandı. Nikephoros'un gözüne mil çektirdi ve diğer dört amcasının dillerini kestirdi.³³

VI. Konstantin artık tebaası için iradesiz, korkak bir hain olmanın ötesine geçmişti. Artık başkentteki halkın gözünde o bir caniydi. Tebaasının pek az bir kısmı ona saygı duyuyordu ve ordu içerisinde de taraftarı kalmamıştı. Sadece bazı din adamları ona sempati duyuyordu. Fakat beceriksiz imparator bu desteği de tüketmeyi başaracaktı. İmparator 795 yılında eşi Paphlagonialı Maria'yı boşadı ve saray nedimesi olan Theodote adında bir kadınla evlendiğini duyurdu. Kilise ikinci evliliklere sadece eşlerin ölümünden sonra izin veriyordu. Bu konularda daha tutucu olan keşişlere göre bu tam bir rezaletti. Onlara göre bu durum Ruhulkudüs'e karşı işlenmiş bir büyük günahı. Bu nedenle keşişler sadece zina eden VI. Konstantin'e değil aynı zamanda bu evliliğe onay veren Patrik Tarasios'a da kızıyor ve her ikisini de suçlu görüyordu. Bu durum patriklik makamı ve keşişler arasında Meochia (Zina) İhtilafı olarak anılacaktı³⁴ ve ikona seviciler arasında bir kırılmaya yol açmıştı. Artık imparatorlukta VI. Konstantin'e destek olabilecek hiçbir gurup kalmamıştı.

İrene beklediği fırsatı artık yakalamıştı. İktidara dönüşünden itibaren oğlunun itibarını zedeleyecek pek çok olayda sessiz kalmıştı. VI. Konstantin askeri açıdan başarısız sicilini temizlemek için Müslüman Arapların üzerine yürüdüğünde onu Abbasi ordularının geri çekildiğine dair yanlış bir istihbarat gönderdi. Hâlbuki o sırada Harun Reşit ordusuyla hala Anadolu içlerindekiydi. Bu geri çekilme onun eskisi gibi ödle bir şekilde savaş meydanlarından kaçtığı şeklinde yorumlandı. İşler tam da İrene'nin istediği gibi ilerliyordu. 797 yılının Haziran ayında İrene artık darbe yapmaya hazırı.³⁵

VI. Konstantin hipodromdan çıkıp Aziz Mamas Kilisesi'ne doğru giderken önünü kesen bir grup askerinin saldırısına uğradı. Muhafızların onu savunması sayesinde canını kurtaran

³⁰ Müslüman Arapların ilk dönem fetih hareketlerini engellemek için Doğu Roma İmparatorluğu tarafından kurulan idari taksimata verilen isimdir. Bu askeri bölgeler sayesinde Doğu Roma Anadolu'da bir savunma hattı oluşturabilmiştir. Murat Keçiş-Cüneyt Güneş, "Bizansın Anadolu'daki Yeni Düzeni: Thema Sistemi'nin Ortaya Çıkışı ve Problemler", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 19/43 (2018), 95-107.

³¹ John Julius Norwich, *Bizans* 1, 302.

³² Timothy Gregory, *Bizans Tarihi*, 197.

³³ Theophanes Confessor, *The Chronicle Of Theophanes Confessor*, 643.

³⁴ Joan Mervyn Hussey, *The Church In The Byzantine Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 53.

³⁵ John Julius Norwich, *Bizans* 1, 302.

742 | Talat Koçak. İmparatoriçe İrene'nin Yasa Eklerine Göre Roma Hukukunda...

imparator, destek bulmak ümidiyle bir kayıkla kentin karşı kıyısına geçmeye çalıştı. Fakat İrene oğlundan önce davranarak onu yakalattı.³⁶ Saraya getirilen imparator bir müddet burada kaldı ve 15 Ağustos günü, öğlen 3'te 27 yıl önce doğduğu erguvani odada gözlerine mil çekildi.³⁷ Bu olayı ilahi bir hoşnutsuzluk olarak yorumlayan Theophanes, imparator kör olduğu için İstanbul'da havanın karardığını, güneşin 17 gün boyunca havayı aydınlatmadığını ve gemilerin rotalarında saptığını söylemiştir.³⁸

İrene tahtın tek hâkimiydi. Artık imparatorluğu vekâleten değil asaleten yönetiyordu ve hazırlattığı kanunnamelerde kendini *basilissa* olarak değil, *basileos* olarak isimlendirildi.³⁹ Yani kendinden önceki erkek imparatorlardan hâkimiyet yönünden bir eksikliğini bulunmadığını ima edecek kadar dominant bir karakterdi.

İrene'nin bu baskın karakterine rağmen iki danışmanı Staurakios ve Aiteos'un birbirini çekememesi bürokratik işleyişi yavaşlatıyordu. İmparator (içe) artık oğlunun ölümünden sorumlu tutulduğu için tebaası tarafından eskisi gibi sevilmiyordu. İrene popülerliğini yeniden kazanmak için büyük vergi indirimlerine gitti. Ancak bu vergi indirimleri imparatorluğu daha büyük bir çıkmazın içine soktu ve İrene için sadece kaçınılmaz olan sonu biraz geciktirdi.⁴⁰

800 yılında, Papa III. Leo Roma'da bulunan Aziz Petrus Kilisesi'nde Frank kralı Charlemagne'a Roma İmparatoru olarak taç giydirdi. Papa'ya göre Roma İmparatorluğu tacı boş taydı. Charlemagne'ın tacı takmasıyla Roma İmparatorluğu gerçek bir imparator kazanmıştı.⁴¹ Fakat Charlemagne'ın aldığı sadece bir unvanı. Yeni unvanı ona ne asker, ne de yeni toprak parçası getirmemişti. Bu durum sadece psikolojik anlamda bir üstünlük sağlamıştı. Gerçek manada imparator olmak için İrene ile evlenmeyi, kendisine politik bir hedef olarak belirledi. Bu amaçla elçilerini İstanbul'a gönderdi.⁴² İrene elçileri iyi ağırladı. Aslında bu evlilik onun için de bu kurtuluş olabilirdi. Çünkü sarayda hiç destekçisi kalmamıştı.

Fakat işler umduğu gibi gitmemişti. 31 Ekim 802'de yüksek rütbeli memurlar sarayı işgal ettiler. Hipodromda toplanan meclis bir oldubitti ile İrene'yi tahttan indirdi.⁴³ Yerine *lo-gothetes geniku* (maliye bakanı) olan Nikephoros getirildi.⁴⁴ İrene tutuklandı, Midilli adasına sürgüne gönderildi ve 803 yılında orada öldü.⁴⁵ Bir kadın olarak 22 yıl iktidarda kalan İrene sadece Doğu Roma tarihi için değil, dünya tarihi için de ilgi çekici bir figür olarak akıllara kazınmıştır.

2. İrene Dönemi Yasa Ekleri

İrene dönemi kanunnameleri Herakleios döneminde yazılanlarla beraber elimizde olan nadir sayıdaki hukuk eklerindedir.⁴⁶ İrene'nin resmi saltanat süresi (her ne kadar öncesinde 17 yıl naip unvanıyla hüküm sürse de) 797-802 yılları arasındaki beş yıldır. Bu beş yıl içerisinde *basileos* unvanıyla iki hukuk eki çıkartmıştır. Birincisi adli meselelerde yemin

³⁶ Edward Foord, *The Byzantine Empire* (London: Adam And Charles Black Press, 1911), 198.

³⁷ Arap vakayinameleri İrene'nin oğlunun gözüne mil çektirmesinin sebebini, VI. Konstantin'in Harun Reşit'e verdiği sözden caydığını ve halkı tarafından sevilmediğine bağlarlar. Bu sebepten dolayı İrene Abbasi saldırısından korktuğu için oğlunu cezalandırmıştır. Dolayısıyla İrene bu eylemi kendi kişisel hırsı için değil, imparatorluğun çıkarları için yapmıştır. Tafsilat için Nadia Maria El Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, trc. Mehmet Moralı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 95.

³⁸ Theophanes Confessor, *The Chronicle Of Theophanes Confessor*, 649.

³⁹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 168.

⁴⁰ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 305.

⁴¹ Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 310.

⁴² Panos Sphoulis, *Byzantium and Bulgaria 775-831* (Leiden: Brill Press, 2012), 159.

⁴³ Nicolas Oikonomides, "The Role of the Byzantine State in the Economy", *The Economic History Of Byzantium*, ed. Angeliki E. Laiou (Washington: Dumbarton Oaks 2002), 982.

⁴⁴ John Haldon, *Byzantium at War AD 600-1453* (Oxford: Osprey Publishing, 2003), 41.

⁴⁵ John Julius Norwich, *Bizans 1*, 309.

⁴⁶ Herakleios dönemi hukuk ekleri için John Konidares, "Die Novellen des Kaisers Herakleios", *Fontes Minores V*, ed. Dieter Simon (Frankfurt: Vittorio Klosterman Publisher, 1982), 33-106.

kullanımı, ikinci evliliklerle ilgilidir. Her ikisi de büyük yasal değişiklikler içermez. Kanunlar İsauria Hanedanı'nının kurucusu III. Leo tarafından hazırlanan kanunlara (Ecloga) eklenmiştir. İlgili yasa ekleri Ecloga'daki yasa maddeleri üzerinde büyük çaplı bir değişiklik getirmese de, kimi tarihçiler tarafından retorik ve ideolojik açıdan, Isauria yasa projesinin merkezine atılan bir yıkım topu olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷

İrene, evlilik yoluyla İsauria Hanedanının bir ferdi olmuştur. Bu hanedanın temel özelliği ikona kırıcı politikanın imparatorlukta uygulanmasını başlatan aile olmasıdır. Fakat İrene bu politikaya yukarıda da bahsettiğimiz gibi topladığı sinod meclisleriyle açıkça muhalefet etmiştir. Bu bağlamda değerlendirildiği zaman İrene döneminde İsauria Hanedanı politikalarının zıddı bir siyaset izlendiğini bize göstermektedir.

Karakter olarak pragmatik bir yapıya sahip olan İrene, hukuku da kendi iktidarını perçinleştirmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Hiçbir zaman orduyla arası iyi olmayan imparatoriçe, gücünü manastır keşişlerinden, kendi atadığı Patrik Tarasios vasıtasıyla kiliseden ve sivil bürokratlardan almıştır. Yumuşak güç olarak adlandırabileceğimiz bu destekçileri etkin şekilde kullanmıştır.

2.1. Adli Meselelerde Kullanılan Yeminler Üzerine Yasa Eki

İrene'nin döneminde hazırlanan yasa eklerinin ilki adli meselelerde kullanılan yeminler üzerinedir. Metinde yemin etmenin gereksiz olduğundan, hatta bunun ötesinde Hristiyanlık açısından günah olarak kabul edildiğinden bahsedilmiştir. Bunu yaparken Eski ve Yeni Ahit'e uzun uzun atıflar yapılmıştır. Kanunname, Ecloga'da yeminle ilgili kısımlara bir eleştiri söz konusudur.⁴⁸ Ecloga'da yemin, tanıklığı doğrulamak ve anlaşmazlıkları çözmek için bir araç olarak görülmüştür. Fakat bu durum sadece Ecloga'ya has bir uygulama değildir. Roma hukukunun⁴⁹ ilk dönem uygulamalarında, İslam Hukukunda⁵⁰ ve diğer hukuk sistemlerinde yemin, yargılamanın hassasiyetine göre delil olarak sayılmıştır.

İrene'nin yeminlere savaş açmasının sebebi yine iktidarını güçlendirmek içindi. Bilindiği gibi İrene ordudan sadakat yemini istemişti. Fakat ordunun büyük çoğunluğu oğlu VI. Konstantin'e biat etti ve ona sadık kalacaklarına dair yemin etmişti.⁵¹ Eğer ordu İrene'ye biat etmiş olsaydı böyle bir yasa ekine gerek duymayacağı aşikârdır.

⁴⁷ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 31-32.

⁴⁸ Ecloga'nın pek çok yerinde yeminlerin delili güçlendirme özelliğinden bahsedilmiştir. *Güvenilir ve Güvenilmez Şahitler* adını taşıyan 16. Bölümün 7. Maddesine göre "İfade vermek için mahkeme huzuruna çağrılan şahitlerin öncelikle, yeminsiz olarak ileri sürecekleri bilginin delilleri iki ya da üç kez tahkikat edilir. Ve eğer soruşturulacak olayla ilgili (soruşturmaya etki edecek) bir şey söylerlerse kesin yemin ettirilirlir" denilmektedir. Bununla birlikte aynı bölümün 10. Maddesinde de "İhtilafı bir durumda mahkemeye başvuran, davalarını ifade ettikten sonra karara uymayan ancak başka bir mahkemeye temyize gitmeyi isteyen davacılar ilk mahkemeden önce yargılanan şahitleri çağırabilirler ve onlar yargılanır. Eğer bir şekilde ilk duruşmada tanıklık yapan şahit ölürse, ilk durumda verdiği ifade yeminli bir beyan ile kabul edilir..." ibareleri yeminin şahitlikte etkin bir şekilde kullanıldığının kanıtı niteliğindedir. Edwin Hanson Freshfield, *A Manual Of Roman Law the Ecloga Published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D.726*, 97.

⁴⁹ Roma Hukuk yargılamalarında şahitlikte yemine büyük önem verilmiştir. Yargılamalarda davacı, mahkemeye intikal eden konu hakkında yemin etmekten imtina ederse dava düşerdi. Aynı durum davalı içinde geçerliydi. Şayet davalı mezkûr konuya dair yemin etmekten kaçınırsa haksız olduğuna kanaat getirilirdi. Ziya Umur, *Roma Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974), 643.

⁵⁰ İslam Hukukunda yeminin yeri ile ilgili tafsilat için Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslam Muhakeme Usûlü Hukukunda Bir İsbat Vasıtası Olarak "Yemin" Delili, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1994), 179-195.

⁵¹ John Julius Norwich, *Bizans* 1, 302.

İmparatoriçe mezkûr meselenin halli için yine dinî argümanları kullanacaktı. Tabii burada Patrik Tarasios'tan yardım aldığı tahmin edilebilir. Ona göre yemin etmeyi Hz. İsa yasaklamıştı. Hz. İsa tebliğ ettiği yeni şeriatıyla⁵² Hz. Musa şeriatının bazı hükümlerini ilga etmişti. Bu nedenle kanunnamede, "Eski Ahit'in kusurlu dünyasını Yeni Ahit'in içerdiği zarafete tercih eden kötü Hristiyanlar" oldukları için İsa'uralı Hanedanına inceden bir eleştiri söz konusudur. İsa'uralılar, ahlaki reformculardan ziyade, insanları yemin etme günahına götüren günahkârlar olarak tasvir edilmiştir.⁵³ Burada hanedanın ikona kırıcı olmalarının intikamı metin üzerinden alınmıştır.

İrene yasa ekine Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına başlamış ve kendini "Dindar Basileos" olarak tanıtmıştır. İlk satırlarda Tanrı'nın kutsal emirlerine uyulmasının imparatorluğun gelişmesi için bir gereklilik olduğundan bahsetmiştir. Bununla birlikte Musa Hukuku'nun asıl olan Hristiyan Hukuku'nun bir gölgesi olduğunu söyleyerek⁵⁴ Yeni Ahit'in İbraniler isimli bölümüne atıf yapmış ve gelecek güzel günlerin (Hristiyanlığın) bir habercisi olabileceğinden söz etmiştir.⁵⁵

Devam eden satırlarda Eski ve Yeni Ahit'ten cümleler özenle seçilmiştir. "Geçmişte 'öldürmeyeceksin' demiş, ama Efendimiz bize... nedensiz sinirlenmememizi söylemişti.⁵⁶ 'Zina etmeyeceksin' demiş fakat dendiğine göre bir kadına şehvet duyarak bakmıyoruz.⁵⁷ 'Yemin etmeyeceksin' demiş, fakat artık hiç yemin etmek zorunda değiliz.⁵⁸" Didaktik bir anlatım yöntemi benimsenmiş olan yasa izahlarında okuyanı ikna etmek için bu yolun seçildiği hemen anlaşılmaktadır. Bir kanunun soğuk ve kesin ifade tarzı yerine, daha canlı bir anlatım üslubu hemen kendini hissettirmektedir.

Kanunnamede yeminin yalan beyandan sonraki Tanrı'yı en net şekilde inkâr etme biçimi olduğu iddia edilmiştir. Yemin etmenin daha çok bir İbrani geleneği olduğu belirtilmiştir. İrene'ye göre:

"bu şimdiye kadarki ihtilafların karmaşıklığını bir yeminle çözmeyi geçerli kılar. Eski yasayı düzenleyen Tanrımız ve kurtarıcımız İsa Mesih'in söylediği gibi, hiçbir şekilde yemin olmaması gerektiğini açıkça emrediyor. Onu takiben, 'kardeşlerim yemin etmeyin' diyerek haykırıyor.⁵⁹ Aynı şekilde şanlı ve kutsanmış babalarımız, her türlü kötü sözden kaçınmak için bu emiri nesilden nesile aktararak yasaya uyup anlamışlardır. Bu ilahi mevzuatın karşısında boynumuz kıldan ince, saygıyla eğilir, bu hüküm süren zıt ve yasadışı gelenekleri yasaklarız. Yemin kirliliğinin bize emanet edilen Hristiyan cemaatinin arasında yetkilendirilmesi doğru değildir. Çünkü en gösterişli söz söyleyen peygamber Yeşaya demiştir ki,

⁵² Hz. İsa yeni bir şeriat (hukuk) düzeni mi getirmişti? Yoksa mevcut Hz. Musa hukukunda küçük değişiklikler mi yapmıştı? Bu soruya verilecek cevaplar "müstakil bir Hristiyan Hukuku var mıydı?" sorusunun da cevabıdır. Elbette ki Hz. İsa peygamberlik vazifesini Musevi bir toplum içerisinde icra etmiştir. Hz. İsa, her peygamber gibi kendisinden önce gelen peygamberlerin tamamlayıcısıdır. Meseleye bu zaviyeden baktığımız zaman bir "İsevi Şeriatından" bahsetmek mümkündür. Konuyla ilgili tartışmalar için Tuncay Başoğlu, "Hristiyan Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 25-66.

⁵³ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 32.

⁵⁴ "Kutsal Yasa'da gelecek iyi şeylerin aslı yoktur, sadece gölgesi vardır. Bu nedenle Yasa, her yıl sürekliliği aynı kurbanları sunarak Tanrı'ya yaklaşanları asla yetkinliğe erdiremez." *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap* (Springfield: Life Publishers, 2009), İbraniler 10/1.

⁵⁵ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 164.

⁵⁶ "Atalarımıza, 'Adam öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak' dendiğin duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır. Kim kardeşine aşağılayıcı bir söz söylerse, Yüksek Kurul'da yargılanacaktır. Kim kardeşine ahmak derse, cehennem ateşini hak edecektir." Matta 5/21-22.

⁵⁷ "'Zina etmeyeceksin' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadını zina etmiş olur." Matta 5/27-28.

⁵⁸ "Yine atalarımıza, 'Yalan yere ant içmeyeceksin, ama Rab'bin önünde içtiğin antları yerine getireceksin' dendiğini duydunuz. Oysa ben size diyorum ki, hiç ant içmeyin: Ne gök üzerine, çünkü orası tanrının tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası O'nun ayak taburesidir; ne de Yerusâlim üzerine, çünkü orası Büyük Kral'ın kentidir." Matta 5/33-35.

⁵⁹ "Kardeşlerim, öncelikle şunu söyleyeyim: Ne gök üzerine, ne yer üzerine, ne de başka bir şey üzerine ant için. "Evet"iniz evet, "hayır"ınız hayır olsun ki, yargıya uğramayasınız." Yakup 5/12.

"Kimler ki, benim halkımı kelimelerle günaha girmesine neden olur ve çok yemin ettirirse, tamamıyla yok edilmelidir.⁶⁰" Musa'nın kendisi de, Kutsal Yazıları dikkatle incelemeye istekli olanlara yemin etmeyi açıkça reddetti ve bunun için dedi ki, "Rabbin adını kullanarak yemin etmeyin⁶¹ ve Rabbinizin adını boşu boşuna kullanmayın.⁶²" Bu nedenle, dünya telaşesi ve meseleleri hakkındaki tartışmalar gereksiz ve boşunadır. Süleyman'ın söyleyişine göre, "her şey boş".⁶³ Lakin bizim için yasalar, evanjelistlerin, cennet krallığının vatandaşlığı ve meleklerin yoldaşlığı ödüllerini takdim ettiği kişiler kadar önemlidir.⁶⁴

Görüldüğü üzere İrene, dini kendisine meşruiyet aracı olarak bir paravan yapmaktan çekinmemiştir. Ama her şeye rağmen ileri sürdüğü tezler kendi inandığı değerler manzumesi içerisinde doğru ve ikna edicidir.

Yasaya göre bundan sonra yapılacak her türlü alım-satım 5 ya da 7 güvenilir tanığın olduğu bir ortamda imzalanmalıdır. İleride belgenin orijinal olup olmadığı bu tanıkların şehadetiyle tespit edilecektir. Yazılı olmayan anlaşmalarda 3, 5 ya da 7 tanık önünde şifahan yapılmalıdır. Olası bir anlaşmazlık halinde bu tanıklar mahkeme huzuruna çağırılır ve sorulur. Anlaşmazlıklar bu şekilde çözümlenmelidir. İhtilafı durumlarda tanıklar iki, üç defa hâkim tarafından sorgulanmalı ve söyleyeceği şeyler yazıya şu şekilde geçirilmelidir:

"Rabbim bizim bulunduğumuz bu belgeyi emanet ettiğimiz bu kutsal yerin tanığı ol. Gerçek bir tanık bulduk. Hiçbir koşulda yalan söylemeyecek ve bizim bu beyanımızla, Tanrımız Mesih'in heybetli mahkemesinin önünde duruyoruz. Bizim ve çocuklarımızın şimdi ve sonsuza dek bu tanıklığımız için hak ettiğimiz şeyi almamızı sağla. Eğer herhangi bir zamanda ya da durumda yanlış tanıklık yaptığımız kanıtlanırsa, bizim beyanımız yüzünden ortaya çıkacak hasarı öderiz ve sahte tanıklık suçumuzun cezasını çekeriz. Aynı Süleyman'ın Özdeyişlerinde yazıldığı gibi, "Sahte bir tanık cezasız kalmayacaktır."⁶⁵

İmparatoriçe prosedürlerin başkent dışında kalan yerleşim yerlerinde uygulanmasına özen gösterilmesi gerektiği belirtmiştir. Bununla birlikte hukuku ilgilendiren ihtilafların, şimdiye kadar hüküm süren gelenekte olduğu gibi, yemin etmemek ve yukarıda belirtildiği gibi belgeyi uygun şekilde oluşturmak şartıyla "Kutsal İncil'i veya kıymetli haçı tutan tanıkların beyanına göre çözüleceğini" söylemiştir.⁶⁶

2.2. Evlilikle İlgili Bazı Yasaklar Üzerine Yasa Eki

Diğer yasa eki evliliklerle ilgilidir. Yasa "Üçüncü ya da Daha Sonraki Evliliklere Yasa Dışı Yollarla Sözleşme Yapanlar ve Kendi Kadın Köleleriyle Evlenenler Hakkında" başlığını taşımaktadır ve Dindar Basileos adıyla imzalanmıştır.⁶⁷

Hristiyanlıkta eşlerin ölümünden sonra ikinci kez evlenmeye müsaade edilmiş ama üçüncü evliliklere izin verilmemiştir. Doğu Roma vatandaşları bu yolu aşmak için hukuku zorlamışlardır. Bunun için eşlerinden boşanan veya eşi vefat etmiş olan bir kişi, emri altındaki bir köle ile birlikte yaşamaya başlayıp, ondan çocuk yapardı. Bu ilişkiden olan çocukları da nüfusuna geçirir veya bir şekilde mirastan pay almasını sağlardı. Aslında bu durumun yasak olduğuna dair Ecloga'nın ikinci bölümünde açık bir atıf vardır.⁶⁸ Bu durum yasa ekinde de belirtilerek yasanın uygulanması konusunda hassasiyet gösterilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur.

⁶⁰ "Çünkü acımasızlar yok olacak, alaycılar silinecek, Kötülüğe fırsat kollayanların hepsi kesilip atılacak. Onlar ki, insanı tek sözle davasında suçlu çıkarır, Kent kapısında haksız azarlayana tuzak kurar, Yok yere haklının hakkını çiğnerler." Yeşaya 29/20-21.

⁶¹ "Benim adıyla yalan yere ant içmeyeceksiniz. Tanrınız'ın adını aşağılamış olursunuz. RAB benim." Levilliler 19/12.

⁶² "Tanrın RAB'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü RAB, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır." Mısır'dan Çıkış 20/7.

⁶³ "Her şey boş, bomboş, bomboş!" diyor Vaiz." Vaiz 1/2.

⁶⁴ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 166.

⁶⁵ "Yalancı tanık cezasız kalmaz, yalan soluyan kurtulamaz." Süleyman'ın Özdeyişleri 19/5.

⁶⁶ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 167-168.

⁶⁷ Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 168.

⁶⁸ Edwin Hanson Freshfield, *A Manual Of Roman Law the Ecloga Published by the Emperors Leo III and Constantine V of İsauria at Constantinople A.D.726, 72-80.*

Üçüncü evliliklerin açık bir şekilde yasaklanmasının İrene için siyasi faydaları olduğu açıktır. Çünkü kendisinin siyasi ve hukuki pozisyonu V. Konstantin'in ilk eşinden olan oğlulla yaptığı evliliğe dayanıyordu. Rakipleri ise V. Konstantin'in üçüncü evliliğinden olan oğullarıydı. Bu nedenle, bu yasa ile siyasi rakiplerini bertaraf etmiş oluyordu.

Yasa ekinde "Tanrı'yı gören Musa kutsal yazılarda neler yazıldığını söyledi;" ne eklenecek ne de ondan alınacaktır" denilerek Eski Ahit'in Yasanın Tekrarı isimli bölümüne gönderme yapılmıştır.⁶⁹ Devam eden bölümde Tanrı'nın seçtiği havari olan Pavlus'un yasal evlilikler sözleşmesine⁷⁰ uymak ve hiçbir koşulda ikinci bir evlilikten sonra yeniden evlenmeyi düşünmemenin Hristiyan inancının bir gereği olduğu belirtilmiştir.

Yasanın devamında köle kadınlarla yaşanan birlikteliklerle ilgili caydırıcı ifadeler kullanılmıştır. Özellikle üst düzey memurların köle olan kızlarla meşru bir evlilik yapmalarının yasak olduğu yeniden kayda geçirilmiştir.⁷¹ Bu kanun yürürlüğe girdikten sonra bunu yapmaya kalkışan kişilerin, birleşmeleri yasa dışı sayılacağı ve bu şekil evliliklerden doğan çocuklar gayr-ı meşru çocuklar olarak görüleceği yeniden matbuata geçirilmiştir.⁷² Aslında Roma Hukuku'nda olan, fakat pek uygulanmayan kölelikle ilgili yasalara bir hatırlatma yapılmıştır. Eski kanunlarda köle bir annenin veya anne-babanın çocuğu köleydi.⁷³ Çünkü Roma hukukunda bir kölenin hür bir kimseyle ilişkisi, kabul edilemez bir durumdur. Bu durum meşru evlilik sayılmadığı gibi, köle bir kadından doğan çocuk köle olurdu.⁷⁴ Bir kölenin de imparator olmak için hak iddia edemeyeceği zaten ortadadır. İrene'nin bu yasa ekinde eski Roma kölelik kanunlarını Kitab-ı Mukaddes'te bulunan evlilikle ilgili şer-i hükümlerle harmanlayarak oluşturduğu daha belirgindir.

Sonuç

İmparatoriçe İrene tüm Roma tarihi boyunca gücü doğrudan elinde tutmuş tek kadın figürdür. Doğu Roma gibi ataerkil bir toplumda, genelde asker kökenli kişilerin iktidarda olduğu bir siyasi zeminde imparatorluğunu ilan etmesi ve bunu kabul ettirmesi gerçek bir başarı hikâyesidir. İrene bunu yaparken iki yerden güç almıştır. Bunlardan ilki din, ikincisi ise hukuktur. Geç Antik Çağ'da ordu gibi iktidara daha sert müdahale araçlarının bulunduğu bir devlette, yumuşak güç olarak nitelendirilebileceğimiz bu iki alanı etkin şekilde kullanarak iktidarda kalması bir yönetim organizasyon başarısıdır.

Oğlunun naibi olarak iktidara geldiği ilk dönemden itibaren önce yakın adamı Tarasios'u patrik olarak atayarak bir kadın olarak otoritesine karşı gelecek din adamlarının muhalefetini bertaraf etmiştir. Bununla birlikte başından beri pek çok din adamının karşı olduğu ikona kırıcılık akımının akamete uğratılması hususunda yaptığı çalışmalarla popülaritesini artırmayı başarmıştır.

⁶⁹ "Size verdiğim buyruklara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın. Ama size bildirdiğim Tanrınız RAB'in buyruklarına uyun" Yasa'nın Tekrarı 4/2. "Size bildirdiğim bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın." Yasa'nın Tekrarı 12/32.

⁷⁰ Paulus'un evlilik sözleşmesi Kitab-ı Mukaddes'in 1. Korintliler adlı kısmının 7. Bölümüdür ve 40 maddeden oluşmaktadır. Burada kastedilen maddeler kanaatimizce ilgili bölümün 10., 11., 39. ve 40. Maddeleridir. "Evlilereyse şunu buyuruyorum, daha doğrusu RAB buyuruyor: Kadın kocasından ayrılmasın. Ayrılsa evlenmesin, ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın." 1. Korintliler 7/10-11. "Kadın, kocası yaşadıkça kocasına bağlıdır. Kocasını ölürse dilediği kimseyle evlenmekte özgürdür; yeter ki, o kişi Rab'be ait biri olsun. Ama dul kadın, olduğu gibi kalırsa daha mutlu olur. Ben böyle düşünüyorum ve sanırım bende de Tanrı'nın ruhu vardır." 1. Korintliler 7/39-40.

⁷¹ Roma Hukuku'nun ilk devir uygulamalarında köleler şahıs sayılmadığı için kanun önünde meşru bir evlilik yapmaları imkânsızdı. Onların evlilikleri hukuki sonuçları olmayan fiili birleşmelerden ibaret olarak nitelendiriliyordu. Fulya İlçin Gönenç, *Roma Hukukundan Kadın* (İstanbul: XII Levha Yayınları, 2010), 93.

⁷² Mike Humphreys, *The Ecloga and its Appendices*, 168.

⁷³ Şakir Berki, *Roma Hukuku* (Ankara: Nur Basımevi, 1949), 109.

⁷⁴ Ziya Umur, *Roma Hukuku*, 353.

Hukuk alanında yazdıkları iki kanun maddesi ise tam bir sentezi içermektedir. Eski Ahit'te bulunan Musa şeriatının bazı hükümlerine ve Yeni Ahit'e atıflar yaparak din kurallarıyla eski Roma Hukukunu sentezlemiştir. İrene'nin yasa eklerinde yaptığı yeni bir şey değildir. Yapılan çalışma Ecloga ile başlayan Roma Hukukunda Hristiyanlığın daha belirgin hale getirilme geleneğinin bir devamı niteliğindedir.

İrene'nin yemin ve evlilikle ilgili hazırlattığı bu yasa ekleri elbette mezkûr idarecinin siyasi otoritesini sağlama alma gayretinin bir ürünüdür. İlk hukuk metninde yeminlerin geçersiz olduğundan, hatta Yeni Ahit'le birlikte yeminlere dair bir yasak getirildiğinden bahsedilmiştir. Bu durumu kendisine değil, oğluna biat eden Doğu Roma ordusunun büyük çoğunluğunun ettikleri bağlılık yemininin geçersiz olduğunu ispat için kullanmıştır. Çünkü yemine sadakat askerlik gibi mesleklerde her şeyin önünde gelirdi. İrene, oğlunu öldürtmesinden sonra ordu içerisinde kararsız kalan gurubun, vicdan yükümlülüğünden kurtularak, kendine bağlı olmasını bu sayede sağlamaya çalışmıştır.

Üçüncü kez evlenmenin yasak olduğundan bahsedilen ikinci yasa eki aslında hukuk açısından gereksiz bir metindir. Zaten Roma Hukuku'nun önceki uygulamalarında bu durum yasaklanmıştır. Bu emirnamede de siyasi gelecek kaygısının ön planda olduğu açıktır. Çünkü İrene'nin taht üzerindeki hâkimiyet iddiası V. Konstantin'in ilk eşinden olan oğluyla gerçekleştirdiği izdivaca dayanıyordu. Bu konuda muarızları ise kayınbiraderleri idi. Fakat bunlar V. Konstantin'in üçüncü evliliğinden olan oğulları olduğu ve kanuna aykırı evlilik yoluyla dünyaya geldikleri için siyasi rakiplerini bertaraf etmiş oluyordu. İlgili yasa maddesinde de Kitab-ı Mukaddes'in evlilikle ilgili bölümlerine yine atıflar yapılmıştır. İrene bu sayede gücünü dinsel metinler üzerinden korumayı başarmıştır.

Kaynakça

- Ahmet Refik. *Bizans İmparatoriçeleri*. İstanbul: Oku Yayınları, 2003.
- Arvites, James Anthony. "Eirene'nin Saltanatı Döneminde Bizans Anadolu'sunun Savunması". *Tarih Dergisi*, 64 (2016) trc. Murat Keçiş-Cüneyt Güneş, 125-140.
- Avcı, Casim. *İslam-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Baçoğlu, Tuncay. "Hıristiyan Hukuku". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 25-66.
- Diehl, Charles. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. Tevfik Bıyıklıoğlu. İstanbul: Vakıf Matbaası, 1937.
- El Cheikh, Nadia Maria. *Arapların Gözüyle Bizans*, trc. Mehmet Morali. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Foord, Edward. *The Byzantine Empire*. London: Adam And Charles Black Press, 1911.
- Freshfield, Edwin Hanson. *A Manual Of Roman Law the Ecloga Published by the Emperors Leo III and Constantine V of Isauria at Constantinople A.D.726*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslam Muhakeme Usûlü Hukukunda Bir İsbat Vasıtası Olarak 'Yemin' Delili". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1994), 179-195.
- Gönenc, Fulya İlçin. *Roma Hukukundan Kadın*. İstanbul: XII Levha Yayınları, 2010.
- Güneş, Cüneyt. "X. Yüzyılda Bizans Taktikonlarına Göre Bizans-İslam Güçlerinin İlk Karşılaşma Alanları: Kleisouralar ve Kleisouralardaki Askeri Taktiklere Dair". *History Studies* 10/1 (2018), 85-100.
- Gregory Abu'l-Farac. *Abu'l-Farac Tarihi* 1. trc. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Gregory, Timothy. *Bizans Tarihi*. trc. Esra Ermert. İstanbul: YKY Yayınları, 2008.
- Haldon, John. *Byzantium at War AD 600-1453*. Oxford: Osprey Publishing, 2003.
- Humphreys, Mike. *The Ecloga and its Appendices*. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.
- Hussey, Mervyn Joan. *The Church In The Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Keçiş, Murat-Güneş, Cüneyt. "Bizansın Anadolu'daki Yeni Düzeni: Thema Sistemi'nin Ortaya Çıkışı ve Problemler". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 19/43 (2018), 95-107.
- Koçak, Talat. "Geç Antik Çağ'da (Doğu Roma) Bizans Hukukunun Tarihi Seyri". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı*. 21 (2019): 125-132.
- Konidares, John. "Die Novellen des Kaisers Herakleios". *Fontes Minores V*, ed. Dieter Simon. Frankfurt: Vittorio Klosterman Publisher, 1982, 33-106.
- Levtchenko, Vasilevich Mitrofan. V. *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*. trc. Maide Selen. İstanbul: Özne Yayınları, 1999.
- Lowden, John. "The Beginnings of Biblical Illustration". *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. Eva R. Hoffman. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Morgan, Giles. *Byzantium Capital of An Ancient Empire*. Harpenden: Pocket Essentials, 2007.
- Norwich, John Julius. *Bizans I*. trc. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Oikonomides, Nicolas. "The Role of the Byzantine State in the Economy". *The Economic History Of Byzantium*, ed. Angeliki E. Laiou. Washington: Dumbarton Oaks, 2002.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. trc. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Sophoulis, Panos. *Byzantium and Bulgaria 775-831*. Leiden: Brill Press, 2012.
- Theophanes Confessor. *The Cronicle Of Theophanes Confessor*: trc. Cyril Mango and the others. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. trc. Tevabil Alkaç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Yalduz, Alparslan. "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 257-296.
- Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*. trc. Donald C. Stamps vd., Springfield: Life Publishers, 2009.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 749-764

A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Belief in Afterlife

Ölüm Ötesi İnanıcının Bilişsel Açıklamalarının Eleştirel Bir Analizi

Sayyed Mahdi Biabanaki

Assistant Professor, University of Isfahan, Faculty of Theology, Department of Ahl Al-Bayt Studies

Dr. Öğr. Üyesi, İsfahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ehl-i Beyt Araştırmaları Bölümü
İsfahan, İran

mehdibiabanaki@gmail.com orcid.org/0000-0002-0541-2958

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 8 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 749-764

Cite as / Atıf: Sayyed Mahdi, Biabanaki. "A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Belief in Afterlife [Ölüm Ötesi İnanıcının Bilişsel Açıklamalarının Eleştirel Bir Analizi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 749-764.

<https://doi.org/10.18505/cuid.769807>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Belief in Afterlife

Abstract: The Cognitive Science of Religion (CSR) is a *scientific* approach to the study of religion that seeks to provide causal explanations of religious beliefs and practices. Proponents of CSR seek to explain the process of the formation, acceptance, transmission, and prevalence of religious beliefs by explaining the natural features of the human mind and how it functions. One of the religious beliefs that exists in all human cultures, and has attracted the attention of many CSR scholars in the last decade, is the belief in afterlife. According to CSR researchers, this belief is rooted in the natural structures of the human mind. They see the belief in life after death as a non-reflective or intuitive belief that results from the functioning of mental tools. They have proposed various theories to explain the formation, development, spread, and transmission of belief in life after death. But among these theories, two theories have been more widely accepted, *intuitive dualism theory* and *simulation constraint theory*. Intuitive dualism theory says that all humans have the two mental tools: Intuitive Biology and Intuitive Psychology. Intuitive Biology in the face of a dead person makes us believe that he is no longer alive because he cannot move and act. Intuitive Psychology continues to attribute invisible features (such as desires, thoughts, beliefs, and emotions) to the dead person automatically. The simultaneous functioning of the above two mental tools makes the human mind believe that a part of the dead person is immaterial and remains after the physical death. Simulation constraint theory says that all humans have the mental tools to process information from the environment and acquire religious beliefs. None of the mental tools can imagine or simulate the nonexistence of one's desires, thoughts, beliefs, and emotions. Therefore, the human mind in the face of the dead person, although easily imagining his physical death, continues to believe in the existence of another part of the person (thoughts, desires, etc.). Both of these theories seem to face challenges and limitations in explaining the formation of belief in afterlife. These include inability to provide causal explanation, the lack of distinction between the natural and the rational foundations of belief in afterlife and disregarding the supernatural foundations of the afterlife belief. Neither of the two theories seems to provide a sufficient causal explanation for the formation of belief in the afterlife. Both theories attempt to present a *possible story* about the formation of afterlife beliefs based on how mental tools function. They provide only a *reasonable story* of the process that has led to the belief in afterlife. What these two theories offer is a description (not causal explanation) of the human mind and its tools and how they function. This in itself does not explain that these tools have produced a belief in the afterlife. Therefore, the claim that belief in the afterlife is the result of the functioning of mental tools requires a causal relationship between mental tools and this belief. Neither of these two theories can explain this causal relationship, and they merely describe a reasonable story of the relationship between them. Furthermore, distinction between rational foundations of religious belief and natural foundations of religious belief shows that finding a *natural* origin for believing in the afterlife or describing the cognitive mechanisms associated with it does not in any way mean rejecting or discrediting that belief. Cognitive theories about the natural origins of the belief in the afterlife cannot show us whether this belief is rational or irrational. These explanations can only (if they can) show us the natural roots of the formation and prevalence of this belief. Also Religious belief is a complex notion. Firstly, it is a *natural* notion, in that sense it is rooted in the human nature and is related to human cognitive systems and mental tools, Secondly, it is a *cultural and social* notion, in that sense it is both influenced by cultural and social change, and also affects it. Thirdly, it is a *supernatural* notion, in that sense it is deeply connected with both revelation and prophecy, and with the immaterial aspect of human. Belief in afterlife seems to require all three levels of explanation.

Keywords: Cognitive Science of Religion, Religious Beliefs, Afterlife, Intuitive Dualism, Simulation Constraint.

Ölüm Ötesi İnanıcının Bilişsel Açıklamalarının Eleştirel Bir Analizi

Öz: Bilişsel Din Bilimi (CSR), dini inanç ve uygulamaların nedensel açıklamalarını sağlamayı amaçlayan din araştırmalarına bilimsel bir yaklaşımdır. CSR savunucuları, insan zihninin doğal özelliklerini ve nasıl işlediğini açıklayarak dini inançların oluşumu, kabulü, aktarımı ve yaygınlığı sürecini açıklamaya çalışırlar. Tüm insan kültürlerinde var olan ve son on yılda birçok CSR akademisyenin dikkatini çeken dini inançlardan biri de öbür dünyaya olan inançtır. CSR araştırmacılarına göre, bu inanç, insan zihninin doğal yapılarına dayanmaktadır. Ölümünden sonraki hayata olan inancı, zihinsel araçların işleyişinden kaynaklanan, yansıtıcı olmayan veya sezgisel bir inanç olarak görürler. Ölümünden sonra hayata inancın oluşumunu, gelişimini, yayılmasını ve aktarılmasını açıklamak için çeşitli teoriler önerdiler. Ancak bu teoriler arasında, iki teori daha geniş kabul görmüştür, sezgisel düalizm teorisi ve simülasyon kısıtlama teorisi. Sezgisel düalizm teorisi, tüm insanların iki zihinsel araca sahip olduğunu söyler: Sezgisel Biyoloji ve Sezgisel Psikoloji. Sezgisel Biyoloji, ölü bir kişinin karşısına geçip hareket edemediği için artık hayatta olmadığına inanmamızı sağlar. Sezgisel Psikoloji, ölü kişiye otomatik olarak görünmez özellikleri (arzular, düşünceler, inançlar ve duygular gibi) atfetmeye devam eder. Yukarıdaki iki zihinsel aracın aynı anda işleyişi, insan zihnini ölü kişinin bir kısmının önemsiz olduğuna ve fiziksel ölümünden sonra kaldığına inandırır. Simülasyon kısıtlama teorisi, tüm insanların çevreden gelen bilgileri işlemek ve dini inançlar edinmek için zihinsel araçlara sahip olduğunu söyler. Zihinsel araçların hiçbiri, kişinin arzularının, düşüncelerinin, inançlarının ve duygularının var olmadığını hayal edemez veya simüle edemez. Bu nedenle ölü kişinin karşısındaki insan zihni, fiziksel ölümünü kolayca hayal etmesine rağmen, kişinin başka bir bölümünün (düşünceler, arzular vb.) Varlığına inanmaya devam eder. Bu teorilerin her ikisi de, öbür dünyaya inancın oluşumunu açıklamada zorluklar ve sınırlamalarla karşı karşıya görünüyor. Bunlar arasında nedensel açıklama yapamama, ölümünden sonraki hayata olan inancın doğal ve rasyonel temelleri arasındaki ayrım eksikliği ve öbür dünya inancının doğaüstü temellerini göz ardı etme yer alır. İki teoriden hiçbiri öbür dünyaya inancın oluşumu için yeterli nedensel açıklama sağlamıyor gibi görünmektedir. Her iki teori de zihinsel araçların nasıl işlediğine bağlı olarak öbür dünya inançlarının oluşumu hakkında olası bir hikaye sunmaya çalışır. Ölümünden sonraki hayata inanmaya yol açan sürecin yalnızca makul bir hikayesini sunarlar. Bu iki teorinin sunduğu şey, insan zihninin ve araçlarının ve bunların nasıl işlediğinin bir açıklamasıdır (nedensel açıklama değil). Bu, kendi başına, bu aletlerin öbür dünyaya bir inanç ürettiğini açıklamaz. Dolayısıyla ahirete olan inancın zihinsel araçların işleyişinin bir sonucu olduğu iddiası, zihinsel araçlar ile bu inanç arasında nedensel bir ilişki gerektirir. Bu iki teoriden hiçbiri bu nedensel ilişkiyi açıklayamaz ve yalnızca aralarındaki ilişkinin makul bir hikayesini açıklarlar. Dahası, dini inancın rasyonel temelleri ile dini inancın doğal temelleri arasındaki ayrım, ahirete inanmak veya onunla ilişkili bilişsel mekanizmaları tanımlamak için doğal bir köken bulmanın hiçbir şekilde bu inancı reddetmek veya itibarını sarsmak anlamına gelmediğini göstermektedir. Ahirete olan inancın doğal kökenleri hakkındaki bilişsel teoriler bize bu inancın rasyonel mi irrasyonel mi olduğunu gösteremez. Bu açıklamalar ancak (eğer yapabilirlerse) bize bu inancın oluşumunun ve yaygınlığının doğal köklerini gösterebilir. Ayrıca Dinsel inanç karmaşık bir kavramdır. Birincisi, doğal bir kavramdır, bu anlamda insan doğasına dayanır ve insanın bilişsel sistemleri ve zihinsel araçlarıyla ilgilidir. İkincisi, kültürel ve sosyal bir kavramdır, bu anlamda hem kültürel ve sosyal değişimden etkilenir hem de onu etkiler. Üçüncüsü, doğaüstü bir kavramdır, bu anlamda hem vahiy hem de kehanet ve insanın maddi olmayan yönüyle derinden bağlantılıdır. Öbür dünyaya inanç, her üç düzeyde açıklamayı gerektiriyor gibi görünüyor.

Anahtar Kelimeler: Bilişsel Din Bilimi, Dini İnançlar, Öbür Dünya/ Ahiret, Sezgisel İkilik, Simülasyon Kısıtı.

Introduction

Religious beliefs have been widespread in various human cultures and at all times, and all human cultures are engaged in activities called *religious*. Anthropologists believe that religions that share supernatural characteristics (such as belief in God, afterlife, the effect of prayer on the natural course of events, rituals, etc.) are found in almost all cultures on earth.¹ Excavations in archeology, sociological research and anthropology have shown this fact well.

Many disciplines, such as psychology, sociology, anthropology, etc., attempt to explain the formation and prevalence of religious beliefs. One of the new branches that has emerged in the last two decades is the Cognitive Science of Religion. The Cognitive Science of Religion (CSR) is a *scientific* approach to the study of religion that seeks to provide causal explanations of religious beliefs and practices. Proponents of CSR seek to explain the process of the formation, acceptance, transmission, and prevalence of religious beliefs by explaining the natural features of the human mind and how it functions. In fact, scholars of the CSR attempt to explain the widespread formation and prevalence of religious beliefs in various human cultures using the natural functioning of the human mind. In other words, scholars in this field attempt to explain religious beliefs as well as many religious activities of man by means of the basic cognitive structures that all humans possess.

One of the religious beliefs that exists in all human cultures, and has attracted the attention of many CSR scholars in the last decade, is the belief in afterlife. According to CSR researchers, this belief is rooted in the natural structures of the human mind. Much of CSR research to explore the natural foundations of belief in the afterlife in the last two decades has focused on how this belief is formed and developed in children. Jesse Bering is one of the leading researchers in this field who has done extensive research in this regard.² In one case, he and David Bjorklund, examined the natural foundations of this belief in children through experiments on children ages 4 to 12.³ Clark Barrett In his PHD thesis,⁴ and Virginia Slaughter et al.⁵ focus on the biological foundations of children's perceptions of death. Alice Lazar et al.⁶ show that children understand the concept of death from an early age and understand that death cannot be prevented. Paul Harris and Marta Gimenez,⁷ and Rita Astuti and Paul Harris⁸ also show that children have an aptitude for accepting the belief in afterlife at an early age. This research has been done mainly in the field of cognitive psychology and because it is re-

¹ Robin Henig, "Darwin's God", *New York Times* (March 2007)

² Jesse Bering, "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary", *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (2002); Jesse Bering - David Bjorklund, "The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity", *Developmental Psychology* 40/2 (2004); Jesse Bering et al., " The development of afterlife beliefs in religiously and secularly schooled children", *British Journal of Developmental Psychology* 23/4 (2005); Jesse Bering, " The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a deity or an afterlife could be an evolutionarily advantageous by-product of people's ability to reason about the minds of others", *American Scientist* 94/2 (2006).

³ Jesse Bering - David Bjorklund, "The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity", *Developmental Psychology* 40/2 (2004)

⁴ Clark Barrett, *Human cognitive adaptations to predators and prey*, Unpublished doctoral dissertation (Santa Barbara, University of California, 1999)

⁵ Virginia Slaughter et al., "Constructing a coherent theory: Children's biological understanding of life and death", *Children's understanding of biology, health, and ethics*, ed. Siegal (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), 71-96

⁶ Alice Lazar et al., " The development of the sub-concepts of death in young children: A short-term longitudinal study", *Child Development* 62 (1991), 1321-1333.

⁷ Paul Harris - Marta Gimenez, "Children's acceptance of conflicting testimony: the case of death", *Journal of Cognition and Culture* 5 (2005), 143-164

⁸ Rita Astuti - Paul Harris, "Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar", *Cognitive Science* 32 (2008), 713-740

lated to religious beliefs, it has received serious attention by researchers in the cognitive sciences of religion. In cognitive anthropology, extensive research has been done on the natural foundations of belief in life after death, which has been considered by researchers in the cognitive sciences of religion. Emma Cohen⁹ and Rita Astuti¹⁰ are prominent researchers in this field.

CSR researchers have proposed various theories to explain the formation, development, spread, and transmission of belief in life after death. But among these theories, two theories have been more widely accepted. One of these theories is *intuitive dualism theory*. Researchers such as Paul Bloom¹¹, Pascal Boyer¹², Justin Barrett¹³, Emma Cohen¹⁴ and Rita Astuti¹⁵ defend this theory. In contrast, there is *simulation constraint theory*. Its most famous defender is Jesse Bering. Of course, there are two lesser-known theories in this area: *the imaginative obstacle theory*¹⁶ and *terror management theory*¹⁷. Our focus in this article will be on the *intuitive dualism theory* and *simulation constraint theory*, because of their prevalence among CSR researchers. Our purpose in this article is to show that these two theories face fundamental explanatory challenges and limitations. After extracting the main components of each of the two theories, we present four basic explanatory limitations that these two theories face.

1. Mental Tools

For the cognitive scientists, the human mind is not an integrated, general-purpose processing machine. Instead, the mind has numerous *proprietary tools* that each process specific information. These tools are called *mental tools*.¹⁸ The existence of these mental tools has been supported by research on the brain and behavioral sciences as well as evolutionary and developmental cognition.¹⁹ Accordingly, the human mind is designed with different subsystems (mental tools) that each have a specific task that is essential for the survival of our species. According to cognitive scientists, beliefs about the existence and properties of objects derive from these mental tools. The features of these mental tools are that they automatically and non-reflectively act on the input information to the mind and form beliefs called *non-reflective* or *intuitive* beliefs.²⁰ Hence, these mental tools are sometimes called *intuitive inference systems*.

For cognitive science researchers, these mental tools automatically and non-reflectively generate most of our beliefs about the natural and social worlds. As shown in Figure 1,

⁹ Emma Cohen – Justin Barrett, "When minds migrate: Conceptualizing spirit possession", *Journal of Cognition and Culture* 8 (2008), 23-48

¹⁰ Rita Astuti, "Are we natural dualists? A cognitive developmental approach", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (2001), 429-447

¹¹ Paul Bloom, *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human* (London, Arrow Books, 2004)

¹² Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York, Basics Books, 2011)

¹³ Justin Barrett, *Why would anyone believe in god?* (Plymouth, AltaMira Press, 2004)

¹⁴ Cohen, "When minds migrate ..."

¹⁵ Astuti, "Are we natural dualists?"

¹⁶ Shaun Nichols, "Imagination and immortality: thinking of me", *Synthese* 159/2 (2007), 215-233.

¹⁷ Tom Pyszczynski et al., "Terrorism, Violence, and Hope for Peace: A Terror Management Perspective", *Current Directions in Psychological Science* 17/5 (2008), 318-322; Kenneth Vail et al., "A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion", *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (2010), 84-94.

¹⁸ Justin Barrett, "Cognitive Science of Religion. What is it and why is it?", *Religion Compass* 1/6 (2007), 769

¹⁹ Justin Barrett, "Cognitive Science, Religion, and Theology", *Believing Primate*, ed. Jeffrey Schloss (New York, Oxford University Press, 2009), 79

²⁰ Barrett, *Cognitive Science*, 79

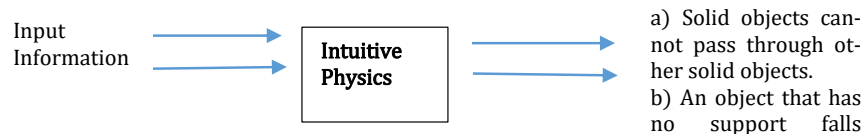
non-reflective (or intuitive) beliefs arise directly from the function of these mental tools on information input from the environment.

Figure 1: The Process of Forming Intuitive Beliefs



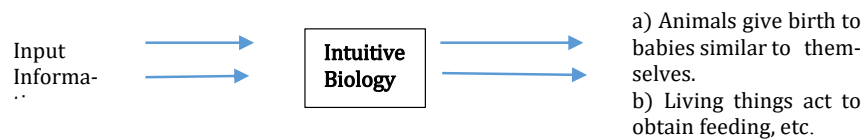
Intuitive beliefs are those beliefs that are not consciously acquired through thought and reflection but that our minds automatically produce at all times. These beliefs are not consciously evaluated or verified; they just seem *intuitive*.²¹ To clarify, let us look at some examples of these mental tools. For example, one of the mental tools is *Intuitive Physics* or *Folk Physics*. Intuitive Physics is a mental tool that produces beliefs about *how inanimate objects move*.²² You can see some outputs of this mental tool in Figure 2.

Figure 2: Intuitive Physics Mental Tool



It is clear that the outputs of this mental tool are non-reflective beliefs that all humans somehow believe in. Another example of mental tools is *Intuitive Biology*. Intuitive Biology is a tool that produces beliefs about *how living things develop and behave*. You can see some of its outputs in Figure 3.

Figure 3: Intuitive Biology Mental Tool

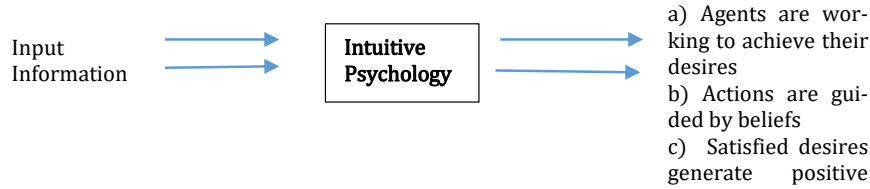


Intuitive Psychology is another mental tool that produces beliefs about *how intentional agents behave*. You can see some of its outputs in Figure 4.

²¹ Justin Barrett, *Cognitive Science, Religion and Theology* (USA, Templeton Press, 2011), 48

²² Helen De Cruz, "Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts", *Topoi*33 (2014), 489

Figure 4: Intuitive Psychology Mental Tool



For cognitive science researchers, these intuitive beliefs are not taught to children through explicit verbal instruction. Rather, all children in all times and in all cultures, rapidly and uniformly, acquire these beliefs for the sake of the human mind, and do not need any special environment or training or guidance to acquire it. Therefore, because intuitive beliefs are predominantly gauged in non-verbal terms, we have a considerable amount of information on children's intuitive beliefs. For example, by examining how children look at objects, we know that children intuitively believe that solid objects cannot pass directly through other solid objects. They also believe that unsupported objects fall. In addition, they believe that one inanimate object must be moved by another and cannot move at its own will whereas humans are not.²³

2. Belief in Afterlife

Empirical studies show that religion is present in all human societies and has been for tens of thousands of years.²⁴ What is noteworthy is that although religious traditions vary in different societies, there are considerable similarities in their religious beliefs. In all human cultures, for example, the belief in supernatural beings and the afterlife is widespread. CSR researchers believe that these broad similarities as well as the widespread prevalence of beliefs such as belief in supernatural beings and afterlife are rooted in common mental structures among humans. Accordingly, the cognitive architecture of the human mind has evolved to produce such beliefs automatically and non-reflectively. In other words, the functioning of mental tools in humans causes beliefs such as belief in supernatural beings and afterlife to be automatically and non-reflectively produced and transmitted from generation to generation.

In this article, we intend to examine the mental tools involved in the formation of afterlife beliefs and analyze the views of CSR researchers on how they function.

As mentioned, CSR researchers see the belief in life after death as a non-reflective or intuitive belief that results from the functioning of mental tools. Paul Bloom, Jesse Bering, Pascal Boyer, Justin Barrett, Emma Cohen and Rita Astuti are prominent CSR scholars who all support this approach.²⁵ But between them there are two different theories in explaining the formation of the belief in the afterlife based on how mental tools function. We will explain each of these two theories separately and then analyze them.

²³ Justin Barrett, "Cognitive Science, Religion, and Theology", *Believing Primate*, ed. Jeffrey Schloss (New York, Oxford University Press, 2009), 78-79

²⁴ Russell Powell and Steve Clarke, "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model", *British Journal Philosophy of Science* 63 (2012), 457

²⁵ Refer to footnotes 2, 11-15

2.1. The First Theory: Intuitive Dualism Theory

The first approach is the theory advocated by Bloom, Boyer, Barrett, Cohen, Astuti²⁶ and some other CSR researchers. We explain their theory in the light of Bloom's view because he is considered the most prominent defender of this theory. Bloom argues in his famous book *Descartes' baby* that humans are *intuitive dualists*, in the sense that they naturally believe that part of a person is immaterial (the soul) and can survive after the physical death.²⁷ His argument is based on the existence of two mental tools, *Intuitive Biology* and *Intuitive Psychology* in humans.²⁸ As we explained in the previous section, for CSR researchers, all humans have these two mental tools. Intuitive Biology produces beliefs about how living things develop and behave. It tells us that the living things moves and acts to obtain food. Intuitive Psychology, in contrast, produces beliefs about how intentional agents behave. This mental tool enables us to attribute invisible mental states such as beliefs, desires, and emotions to an intentional agent when seeking to explain his actions. When a human is confronted with a *living thing* that is dead (for example, a deer that was cut by a tiger), these two mental tools give us different intuitive beliefs. Intuitive Biology tells us that dead deer are no longer alive because they cannot move and act. But our Intuitive Psychology continues to automatically and unconsciously attribute beliefs, emotions, and desires to the dead deer. According to Bloom, the different functions of these two mental tools causes the human being to recognize the dead deer as a two-dimensional identity (body and soul) and to naturally believe that part of a person is immaterial (soul) and can survive after the physical death.

Boyer has a similar view. He regards belief in the afterlife as a by-product of the natural functioning of two separate operational units of the human mind, Intuitive Biology and Intuitive Psychology.²⁹ He believes that all humans have been equipped with these two mental tools during evolution. In his view, the belief in the afterlife is not a direct product of the function of either tool, but a by-product of the simultaneous operation of both tools. In other words, if humans had each of these two mental tools separately, the belief in afterlife would not have been formed in humans, but with the presence of these two mental tools and their simultaneous functioning, the belief in afterlife is produced in us.

While accepting Bloom's theory, De Cruz and Hodge argue that it is very difficult for the human mind to imagine a dead person completely without body. In other words, a *strong dualism* in the Cartesian sense that completely distinguishes mental states from the physical body and ultimately leads to the survival of the soul alone, is very difficult to process for the human mind. They, therefore, regard humans as *weak intuitive dualists*, that is, humans perceive people as a composite entity of mind and body that although both are ontologically distinct, they are both present in our conception of the personality of a person in the afterlife.³⁰ As a result, humans' belief in the afterlife that emphasizes the continuity of the soul also includes some physical elements, such as the body. De Cruz uses this bias of the human mind to explain why in most religions, Paradise has physical and material elements such as water gardens and trees intertwined.³¹ In his view, this weak intuitive dualism forces one to represent an image of the Hereafter and of Heaven in his mind that has both the material and spiritual elements at the same time. In other words, the human mind is incapable of imagining the Hereafter that one of these two elements alone has formed it.

²⁶ Refer to footnotes 11-15

²⁷ Paul Bloom, *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human* (London, Arrow Books, 2004), 177

²⁸ Paul Bloom, "Religion is natural", *Developmental Science* 10 (2006), 8

²⁹ Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York, Basics Books, 2011)

³⁰ Mitch Hodge, "On imagining the afterlife", *Journal of Cognition and Culture* 11 (2011); Helen De Cruze, "Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts", *Topoi* 33 (2014)

³¹ Helen De Cruze, *Ibid.*, 490

In view of what we have said, the intuitive dualism theory can be summarized as follows:

- a) All humans have the two mental tools: Intuitive Biology and Intuitive Psychology.
- b) Intuitive Biology in the face of a dead person makes us believe that he is no longer alive because he cannot move and act.
- c) Intuitive Psychology continues to attribute invisible features (such as desires, thoughts, beliefs, and emotions) to the dead person automatically.
- d) The simultaneous functioning of the above two mental tools makes the human mind believe that a part of the dead person is immaterial and remains after the physical death.

2.2. The Second Theory: Simulation Constraint Theory

The second approach is the theory that Bering, Barrett, and some other CSR researchers advocate. We will explain this approach based on Bering's view. Bering considers the belief in afterlife among human beings an intuitive belief derived from the functioning of mental tools. But he offers a different explanation of how this belief was formed. In a well-known experiment, Bering et al. organized a puppet show for 4 to 12 year-old children in which a baby mouse is lost and faces crocodile.³² The narrators tell the children at the end of the show that the crocodile has eaten the baby mouse and the baby is no longer alive. After the show, they asked the children what the meaning of the phrase "baby mouse is no longer alive"? Is the baby mouse still hungry? Does he/she feel sleepy? Does he/she still want to go home? Does he/she still feel the nostalgia and the loss of her mother? Most children responded that baby mouse no longer needed food, water, or sleep. But most of them believed that the baby mouse was still *thinking, loving* his mother, and *wishes* to return home. The children knew that the baby mouse could no longer work and move, but they still thought there was something alive in the baby mouse. From this experiment, Bering concludes that the cognitive architecture of our minds has evolved in such a way that it has a strong tendency to believe in afterlife, even when there is no evidence of it. So far, Bering's experiment is in fact a confirmation of Bloom's theory that humans are intuitive dualists. Unlike Bloom, however, Bering does not see the root of this belief in the distinction between the two mental tools, namely Intuitive Psychology and Intuitive Biology. He believes that the root of this belief is the inability of our mental tools to simulate our *nonexistence* (thoughts, desires, beliefs, and emotions) and those we love.³³ His theory is called *simulation constraint theory*. For him, much of our relationship with ourselves and with those around us is produced by memories, dreams and so on. So, it is natural that after the death of the people we love, their existence will continue in our minds.

In fact, Bering believes that in the course of evolution, the human cognitive systems and mental tools have evolved in such a way that although one can imagine the absence of one's physical body, but cannot imagine or simulate the absence of one's feelings, desires, and beliefs. Accordingly, the mental tools cannot imagine what does lack of desires, thoughts, beliefs, and emotions look like?³⁴ Hence, Bering believes that all human beings are born with a strong tendency to believe in the afterlife. Through numerous experiments on children, he shows that as we get closer to childhood, this commitment to belief in afterlife is even stronger. After that, children fall into a particular culture, and their intuitive bias and tendency to believe in afterlife comes closer to the theological beliefs of that culture. In other

³² Jesse Bering and Katrina Mcleod and Todd Shackelford, "Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends", *Human Nature* 16 (2005)

³³ Jesse Bering, "Intuitive Conceptions of Dead Agents Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary", *Journal of Cognition and Culture* 2 (2002)

³⁴ Jesse Bering and David Bjorklund, "The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity", *Developmental Psychology* 40 (2004)

words, all human beings are born with a strong tendency to believe in afterlife, but as they come within a particular culture and learn the teachings of that culture, they hold beliefs of the people of that culture about the afterlife.

We can summarize the *simulation constraint theory* as follows:

- a) All humans have the mental tools to process information from the environment and acquire religious beliefs.
- b) None of the mental tools can imagine or simulate the nonexistence of one's desires, thoughts, beliefs, and emotions.
- c) Therefore, the human mind in the face of the dead person, although easily imagining his physical death, continues to believe in the existence of another part of the person (thoughts, desires, etc.).

3. Explanatory Limitations and Challenges of Two Theories

After discussing the two main theories in the field of CSR regarding the formation of belief in afterlife, in this section we intend to examine the success of these two theories in explaining the formation of belief in afterlife. Both of these theories seem to face three challenges and limitations in explaining the formation of belief in afterlife. We will discuss and examine these challenges and limitations in the following.

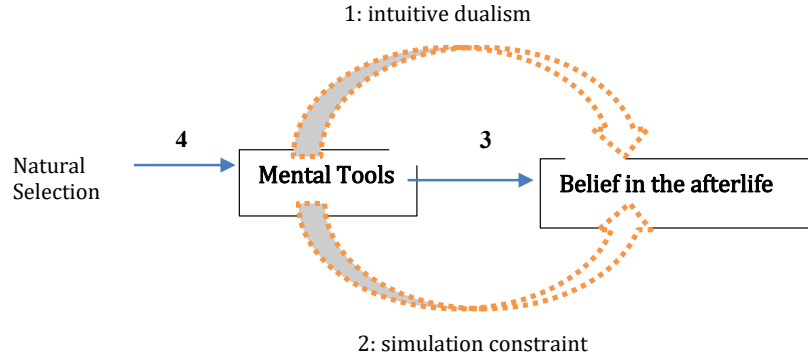
3.1. Inability to Provide Causal Explanation

Neither of the two theories seems to provide a sufficient causal explanation for the formation of belief in the afterlife. Both theories attempt to present a *possible story* about the formation of afterlife beliefs based on how mental tools function. They provide only a *reasonable story* of the process that has led to the belief in afterlife. In other words, they do not provide a causal relationship between the core elements of their theory and the belief in afterlife. The theory of intuitive dualism tells us that the formation of the belief in afterlife as a result of different functions of the two mental tools is possible and reasonable. This theory does not show a causal relationship between mental tools and belief in afterlife. The simulation constraint theory also faces this problem. It tells us that the formation of an afterlife belief is the result of the structural limitation of our mental tools for imagining nonexistent ourselves and those we love (emotions, wishes, etc.). It does not tell us what the causal relationship is between this structural constraint and the belief in afterlife.

As shown in Figure 5, two theories (paths 1 and 2) are two plausible paths that *describe* the relationship between mental tools and beliefs in the afterlife. Other plausible paths may also be provided by CSR researchers in the future. But for these paths to be the causal path (path 3) we are looking for; it needs an independent reason. The proponents of these two theories must show that their path is reasonable and probable, and it is the causal path between the mental tools and the belief in afterlife.

It may be said that empirical evidence and experiments show which of the two paths is justified. In response, the evidence and experiments presented by defenders of both theories only show that there is a particular tendency in human from early childhood to believe in the afterlife. They show no causal relationship between mental tools and such a belief. In addition, to many advocates of these two theories, mental tools have evolved in the course of evolution through the mechanism of natural selection. They need to show how the evolution of mental tools has led to the production of belief in the afterlife. In other words, they must also explain the relationship between evolution and natural selection with the production of mental tools (path 4).

Figure 5: Relationship Between Mental Tools and Afterlife Belief



Clark and Powell³⁵ argue that proponents of cognitive explanations of religious beliefs should show a causal connection between mental tools and their output beliefs. In their opinion "it is easy to claim that a particular aspect of religious belief or behavior is the product of a mental tool, but it is another thing to demonstrate an actual causal relationship."³⁶ Focusing on the function of the Hypersensitive Agency Detection Device (HADD), which CSR researchers believe is the most important mental tool that plays a key role in believing in supernatural identities, including God, they state that "suppose we can establish that the HADD exists. We know that people are disposed to believe in supernatural agents, and it might seem simple enough to attribute such beliefs to the activity of the HADD; but without making a credible case for the conclusion that the operation of the HADD actually causes people to believe in supernatural agents, we are not entitled to this inference."³⁷ In response to the question "How can we find evidence for this causal relationship?" Clark and Powell suggest two ways: "one possibility would be to test whether the degree of agency detection sensitivity correlates with strength of belief in supernatural agents. If the HADD causes belief in supernatural agents then, all things being equal, a particularly active HADD should cause more belief in supernatural agents than a less active one. Another possibility is to look for ways in which deficits in the function of the HADD might limit the types of supernatural agency attributed."³⁸ In the case of belief in afterlife, the two theories of intuitive dualism and simulation constraint face a similar challenge. What these two theories offer is a description (not causal explanation) of the human mind and its tools and how they function. This in itself does not explain that these tools have produced a belief in the afterlife. Therefore, the claim that belief in the afterlife is the result of the functioning of mental tools requires a causal relationship between mental tools and this belief. Neither of these two theories can explain this causal relationship, and they merely describe a reasonable story of the relationship between them.

3.2. The Natural and Rational Foundations of Afterlife Beliefs

When studying religious beliefs, we need to distinguish between two issues:³⁹

³⁵ Steve Clarke and Russell Power, "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model", *British Journal Philosophy of Science* 63 (2012)

³⁶ Clark and Powell, *ibid*, 469

³⁷ Clark and Powell, *ibid*, 469

³⁸ Clark and Powell, *ibid*, 470

³⁹ David Hume makes this distinction in his book *The Natural History of Religion*. David Hume, *Natural History of Religion* (California, Stanford University Press, 1956), 21

1. The rational foundations of religious belief

2. The natural foundations of religious belief

The first issue is an epistemological question that examines whether or not religious beliefs are justified: To what extent is *belief in the afterlife* justified? Or, what are the rational arguments for this belief? The second question, however, seeks to investigate the origin of such beliefs in human nature: What natural causes led human being to believe in the afterlife? Indeed, the second question seeks to provide causal explanations of the origin of religious beliefs.

Jeffrey Schloss⁴⁰ argue that the attempt to understand the rational and natural foundations of religious belief is not in itself new, but current research on religion is indeed quite new in at least two ways. First, current research focuses mainly on the second question, that is, it seeks the natural causes of religious beliefs rather than examining philosophical arguments in this regard. The second significant aspect of current theories is "that not only do they emphasize natural causes over reasons for religious belief, but also they understand the latter in terms of the former."⁴¹ For example, Daniel Dennett believe that "Everything we value—from sugar and sex and money to music and love and religion—we value for reasons. Lying behind, and distinct from, our reasons are evolutionary reasons, free-floating rationales that have been endorsed by natural selection."⁴² Some scholars working in CSR claim to have discovered the belief-producing tools shaped by evolution that are responsible for these kinds of religious beliefs. They go on to argue that these belief-producing tools are insensitive to religious facts (if they exist)⁴³. The term "insensitive" is meant that a belief formatting process does not follow the truth. It is not sensitive to the truth. According to this, mental tools "were not *designed* by evolution for the express purpose of tracking truth- instead they were tweaked for survival."⁴⁴ So, they conclude that religious beliefs are unjustified.⁴⁵

Paul Bloom and Pascal Boyer advocate a reductionist approach to CSR. Clark and Powell argue that Boyer and Clark seek to provide a reductionist evolutionary explanation of religion.⁴⁶ Bloom believes that "enthusiasm is building among scientists for the view that religion emerged not to serve a purpose—not as an opiate or a social glue—but by accident. It is a byproduct of biological adaptations gone awry."⁴⁷ For him the real cause for religious beliefs lies at the level of science studied by the cognitive and evolutionary sciences. Boyer has a similar view. For him "The explanation for religious beliefs and behaviors is to be found in the way all human minds work."⁴⁸

Distinction between rational foundations of religious belief and natural foundations of religious belief shows that finding a *natural* origin for believing in the afterlife or describing the cognitive mechanisms associated with it does not in any way mean rejecting or discrediting that belief. In many cases we look for the natural origin of a belief, for example looking for cognitive mechanisms or natural changes in the brain that show us how we perceive a tree or the sum of $2 + 2$. None of this effort means that the tree does not exist or that our perception of it is invalid. The same is true of religious beliefs. We need to distinguish between reasons for believing in religious beliefs and an explanatory view of why people believe in such beliefs. Cognitive theories about the natural origins of the belief in the afterlife cannot show us

⁴⁰ Jeffrey Schloss, "Introduction: Evolutionary Theories of Religion", *Believing Primate*, ed. Jeffrey Schloss (New York, Oxford University Press, 2009), 1-25

⁴¹ Jeffrey Schloss, *ibid*, 2

⁴² Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York, Viking Penguin, 2006), 93

⁴³ Daniel, Lim, "Cognitive Science of Religion and Folk Theistic Belief", *Zygon* 51/4 (2016), 950

⁴⁴ Daniel Lim, *ibid*, 951

⁴⁵ Daniel Lim, *ibid*, 460

⁴⁶ Clark and Powell, *ibid*, 460

⁴⁷ Paul Bloom, "Is God an accident?", *The Atlantic Monthly* (December 2005), 2

⁴⁸ Pascal Boyer, *Religion Explained*, 2

whether this belief is rational or irrational. These explanations can only (if they can) show us the natural roots of the formation and prevalence of this belief.

As James Van Slyke points out religious beliefs are "inherently multilevel, meaning that they rely on argumentation from multiple areas of knowledge, not just the empirical evidence offered by one level in the hierarchy of science. Thus, empirical evidence from the CSR is insufficient to simply eliminate a theological explanation of religion beliefs. Theology is one option that can offer a competing perspective on the interpretation of findings from the CSR."⁴⁹ He states that "the pairing of these [CSR] theories with causal reductionism in the CSR leads to distortions about the nature of human cognition and the causal explanation of religious beliefs."⁵⁰

3.3. The Supernatural Foundations of Belief in the Afterlife

Religious belief is a complex notion:

1. Firstly, it is a *natural* notion, in that sense it is rooted in the human nature and is related to human cognitive systems and mental tools.
2. Secondly, it is a *cultural and social* notion, in that sense it is both influenced by cultural and social change, and also affects it.
3. Thirdly, it is a *supernatural* notion, in that sense it is deeply connected with both revelation and prophecy, and with the immaterial aspect of human.

Belief in afterlife also seems to require all three levels of explanation. Accordingly, the belief in the afterlife is, on the one hand, supernatural notion in the sense that it is on the one hand connected with revelation and prophecy, and on the other, it has roots in the immaterial aspect of human (soul). Many prophets throughout history have expressed the principle of the afterlife for humans and explained the characteristics of such life. Undoubtedly, the role of the teachings of the prophets and their followers in shaping and spreading the belief in the afterlife in human societies cannot be forgotten.

On the other hand, belief in afterlife is rooted in the social and cultural structures of every society. Other beliefs that people in a society acquire and their form of life are involved in shaping their beliefs in the afterlife. At the third level, the belief in the afterlife is regarded as a belief rooted in the natural structures of the human mind. At this level of explanation, belief in the afterlife is seen as a natural belief rooted in the natural structures of the human mind and its evolution. It is only at this level that the studies of the cognitive sciences of religion address scientific research on how this belief is formed, reinforced, and transmitted in human societies. So it should be noted that trying to find the natural foundations of this belief does not mean denying other levels of explanation in this regard. In addition, it should be noted that providing a comprehensive explanation of the belief in the afterlife requires consideration of all three levels of explanation.

Some scholars working in CSR seek to eliminate explanations at other levels by providing natural explanations. For example, Paul Bloom, a prominent researcher in CSR, wrote in *The Atlantic Monthly* "Religious authorities and scholars are often motivated to explore and reach out to science ... They do this in part to make their world view more palatable to others, and in part because they are legitimately concerned about any clash with scientific findings. ... Scientific views would spread through religious communities. Supernatural beliefs would gradually disappear as the theologically correct version of a religion gradually became consistent with the secular world view."⁵¹ In contrast, some CSR researchers believe

⁴⁹ James Van Slyke, "Challenging the By-Product Theory of Religion in the Cognitive Science of Religion", *Theology and Science* 8/2 (2010), 164

⁵⁰ James Van Slyke, *ibid*, 165

⁵¹ Paul Bloom, "Is God an accident?", *The Atlantic Monthly* (December 2005)

that even if the CSR provides a complete explanation for our religious beliefs, "it only provides a (relatively) *proximate* explanation, not an *ultimate* explanation, of our religious beliefs."⁵² For example, Michael Murray write: "perhaps God set up our environment and the course of evolutionary history in such a way that we come to have cognitive tools that lead us to form beliefs in a supernatural reality. If that is the way things work, then my beliefs would have a connection, albeit an indirect one, to the target of the belief, and a connection of that sort would not undermine the justification of the belief."⁵³ Contrary to this approach, some other CSR researchers point out that many theists believe that "God and other supernatural agents can, and often do, interact directly with human beings."⁵⁴ A theist who accepts such an account will claim that "supernatural agents causally interact with the world and that supernatural agents can be, at least in certain circumstances, the direct (and most proximate) cause of a human being's forming certain religious beliefs."⁵⁵ For example, Robert Nola write: "why do people hold religious beliefs about the existence of divinities, spiritual entities or God(s)? One time-honored commonly adopted "folk" explanation, given by believers themselves and aided and abetted by theologians, takes at face value the existence and causal efficacy of divinities and gods in bringing about beliefs in them."⁵⁶ According to this view, supernatural agents have a direct causal impact on the formation of human religious beliefs.

Because researchers in the cognitive sciences of religion work on folk beliefs, they cannot forget that for most religious human being, supernatural agents play a key role in shaping their religious beliefs, including the belief in afterlife. Of course, this does not mean that our mental tools do not play a role in the formation of religious beliefs, but it seems that the explanation of religious beliefs due to their great complexity, need levels of explanation and reductionist approaches can't properly explain the formation and prevalence of these beliefs.

Conclusion

CSR researchers see the belief in the afterlife as a non-reflective or intuitive belief that results from the functioning of mental tools. Although they all agree on this principle, there are two distinct approaches to explaining the formation of beliefs in afterlife based on how mental tools function. The first theory (intuitive dualism) considers the belief in the afterlife as the product of the natural functioning of two separate units of the human mind, namely Intuitive Biology and Intuitive Psychology. But the second theory (simulation constraint) does not consider the root of this belief in the distinction between the two mental tools. Rather proponents of this theory believe that the root of this belief is the inability of our mental tools to simulate our nonexistence (thoughts, desires, beliefs, and emotions) and those we love. In this article, we show that the two theories, despite their differences, both face three challenges and limitations in explaining the belief in the afterlife. These include inability to provide causal explanation, the lack of distinction between the natural and the rational foundations of belief in afterlife and disregarding the supernatural foundations of the afterlife belief. The result is that while cognitive explanations show well that all human beings have a particular tendency to accept the belief in the afterlife, these explanations cannot provide all that is needed to explain this belief. To fully explain this belief requires attention to the role of supernatural and social elements in the formation of it.

⁵² Daniel Lim, *ibid*, 952

⁵³ Michael Murray, "Four Arguments that the Cognitive Psychology of Religion Undermines the Justification of Religious Belief", *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*, ed. Joseph Bulbulia et. al (Santa Margarita, CA, Collins Foundation Press, 2008), 396

⁵⁴ Daniel Lim, *ibid*, 953-4

⁵⁵ Daniel Lim, *ibid*, 954

⁵⁶ Robert Nola, "Do Naturalistic Explanations of Religious Beliefs Debunk Religion?" *A New Science of Religion*, ed. Greg Dawes and James Mclaurin (New York, Routledge, 2013), 162

Kaynakça

- Rita Astuti. "Are we natural dualists? A cognitive developmental approach". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (2001), 429-447. <http://doi.org/10.1111/1467-9655.00071>.
- Rita Astuti – Harris Paul. "Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar". *Cognitive Science* 32 (2008), 713-740. <http://doi.org/10.1080/03640210802066907>.
- Barrett, Clark, *Human cognitive adaptations to predators and prey*, Unpublished doctoral dissertation, Santa Barbara: University of California, 1999.
- Barrett, Justin. *Why would anyone believe in god?* Plymouth: AltaMira Press, 2004.
- Barrett, Justin. "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?" *Religion Compass* 1/6 (2007), 768-786. <http://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x>
- Barrett, Justin. "Cognitive Science, Religion, and Theology". *Believing Primate*. ed. Jeffrey Schloss. 76-99. New York: Oxford University Press, 2009.
- Barrett, Justin. *Cognitive Science, Religion and Theology*. USA: Templeton Press, 2011.
- Bering, Jesse. "Intuitive Conceptions of Dead Agents Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary". *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (2002), 263-308. <http://doi.org/10.1163/15685370260441008>
- Bering, Jesse - Bjorklund, David. "The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity". *Developmental Psychology* 40/2 (2004), 217-33. <http://doi.org/10.1037/0012-1649.40.2.217>
- Bering, Jesse et al. "Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends". *Human Nature* 16 (2005), 360-381. <http://doi.org/10.1007/s12110-005-1015-2>
- Bering, Jesse et al., "The development of afterlife beliefs in religiously and secularly schooled children", *British Journal of Developmental Psychology* 23/4 (2005), 587-607. <http://doi.org/10.1348/026151005x36498>
- Bering, Jesse, "The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a deity or an afterlife could be an evolutionarily advantageous by-product of people's ability to reason about the minds of others", *American Scientist* 94/2 (2006), 142-149. <http://doi.org/10.2307/27858739>
- Bloom, Paul. *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. London: Arrow Books, 2004.
- Bloom, Paul. "Is God an accident?" *The Atlantic Monthly* (December 2005), <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2005/12/is-god-an-accident/304425>
- Bloom, Paul. "Religion is natural". *Developmental Science* 10 (2006), 147-151. <http://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x>
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basics Books, 2001.
- Clark, Steve - Powell, Russell. "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model". *British Journal Philosophy of Science* 63 (2012), 457-486. <http://doi.org/10.1093/bjps/axr035>
- Cohen, Emma – Barrett, Justin. "When minds migrate: Conceptualizing spirit possession". *Journal of Cognition and Culture* 8 (2008), 23-48. <https://doi.org/10.1163/156770908x289198>
- De Cruz, Helen. "Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts". *Topoi* 33/2 (2014), 487-497. <https://doi.org/10.1007/s11245-013-9168-9>
- Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking Penguin, 2006.
- Harris, Paul – Marta, Gimenez. "Children's acceptance of conflicting testimony: the case of death". *Journal of Cognition and Culture* 5 (2005), 143-164. <https://doi.org/10.1163/1568537054068606>.

- Henig, Robin. "Darwin's God". *New York Times* (4 March 2007), <https://www.nytimes.com/2007/03/04/magazine/04evolution.t.html>.
- Hodge, Mitch. "On imagining the afterlife". *Journal of Cognition and Culture* 11 (2011), 367-389. <https://doi.org/10.1163/156853711X591305>
- Hume, David. *Natural History of Religion*. Calif: Stanford University Press, 1965.
- Lazar, Alice et al. "The development of the sub-concepts of death in young children: A short-term longitudinal study". *Child Development* 62 (1991), 1321-1333
- Lim, Daniel. "Cognitive Science of Religion and Folk Theistic Belief". *Zygon* 51/4 (2016), 949-965
- Murray, Michael. "Four Arguments that the Cognitive Psychology of Religion Undermines the Justification of Religious Belief". *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*. ed. Joseph Bulbulia et. All. 393-98. Santa Margarita. CA: Collins Foundation Press, 2008
- Nichols, Shaun. "Imagination and immortality: thinking of me". *Synthese* 159/2 (2007), 215-233. <https://doi.org/10.1007/s11229-007-9205-6>
- Nola, Robert. "Do Naturalistic Explanations of Religious Beliefs Debunk Religion?" *A New Science of Religion*, ed. Greg Dawes and James Mclaurin. 162-88. New York: Routledge, 2013
- Powell, Russel - Clarke, Stive. "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model". *British Journal Philosophy of Science* 63 (2012), 457-486. <https://doi.org/10.1093/bjps/axr035>
- Pyszczynski, Tom et al. "Terrorism, Violence, and Hope for Peace: A Terror Management Perspective". *Current Directions in Psychological Science* 17/5 (2008), 318-322. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00598.x>
- Schloss, Jeffrey. "Introduction: Evolutionary Theories of Religion". *Believing Primate*. ed. Jeffrey Schloss. 1-25. New York: Oxford University Press, 2009
- Slaughter, Virginia et al., "Constructing a coherent theory: Children's biological understanding of life and death". *Children's understanding of biology, health, and ethics*. ed. Siegal. 71-96. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659881.005>.
- Vail, Kenneth et al. "A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion". *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (2010), 84-94. <https://doi.org/10.1177/1088868309351165>
- Van Slyke, James. "Challenging the By-Product Theory of Religion in the Cognitive Science of Religion". *Theology and Science* 8/2 (2010), 163-180

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December/ Aralık 2020, 24 (2): 765-787

Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

Yahyâ b. Zayd Rebellion and Its Effects on Khurāsān

Cahid Kara

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History
Bolu, Turkey

cahidkara@ibu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2335-6707

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 Aralık / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 765-787

Cite as / Atıf: Kara, Cahid. "Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri [Yahyâ b. Zayd Rebellion and Its Effects on Khurāsān]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Haziran 2020): 765-787.

<https://doi.org/10.18505/cuid.787925>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: One of the important domestic developments during the Umayyad period is the rebellions carried out by members of the Ahl al-bayt. After the rebellion of Zayd b. 'Alī in Kufa, his father, Yahyā was intensely prosecuted by the governor of Iraq Yūsuf b. 'Umar, so he moved to Khurāsān, where he would feel more secure and his supporters were located. In fact, 'Abbāsids, Kaysānī and Zayd b. 'Alī's supporters were active in Khurāsān. Under these circumstances, Yahyā left Iraq and followed the road Nineveh, Madā'in, Ray, Nishāpūr towards the east and came to Sarakhs and resided here about six months. Here, a group from the Khārijites came and made a revolt proposal, but this proposal was rejected by those with Yahya. After this, Yahyā continued on his way to the east and came to Balkh and he stayed until the death of the caliph Hishām b. 'Abd al-Malik. The general purpose of Yahyā's journey from Iraq to Balkh is probably to get rid of the prosecution of Iraqi governor Yūsuf, and to establish the appropriate political atmosphere for the rebellion by contacting the Ahl al-bayt supporters in Khurāsān. The governor of Iraq Yūsuf b. 'Umar determined the location of Yahyā in Balkh, and he ordered the governor of Khurāsān Naşr b. Sappār that he ensured Yahyā was imprisoned in Marw. However, as his imprisonment was reported to the caliph al-Walīd b. Yazīd, he ordered him to be released. Governor Naşr advised Yahyā to go directly to the caliph and avoid situations that could cause sedition. In this case, Yahyā first came to Sarakhs, and then reached Nishāpūr via Tūs. Meanwhile, the Khurāsān governor Naşr wrote a letter to the governors on the route and ordered them to follow the movements of Yahyā and to not allow him to stay in the cities for a long time. Yahyā did not advance further west from the city of Bayhaq because he was afraid he might be killed by the Iraqi governor. Therefore, he returned from Bayhaq and came to Nishāpūr. Here, they confiscated the mounts of a caravan they encountered on the way along with seventy other people, but they also paid their fees. Due to this incident, the governor of Nishāpūr sent soldiers to Yahyā and his entourage, but in the clash that broke out, the supporters of Yahyā were successful against the soldiers, who were more than them. Yahyā and his followers continued their movements towards Balkh in the east after that. Even though the sources do not fully state the reason for Yahyā's movement to Balkh, the geographical distance and the possible Shī'ī potential in the region may have guided him. However, this time Yahyā aimed to reach Balkh via Herat and Jūzjān by traveling in the southeast direction, not via Marw. Upon the news that Yahyā reached Jūzjān, the governor Naşr sent an army of eight thousand men on him. Yahyā had to fight against the Umayyad army with his small number of supporters, consisting of seventy or one hundred and twenty people. As a result, he and his supporters were killed. Yahyā's head was cut off from his body and sent to the caliph, and his body was hung over the entrance gate of the city of Jūzjān. There are some reasons why the revolt of Yahyā failed. First of all, Yahyā did not prepare a road map to follow in advance for the rebellion movement, and he could not communicate with a large mass of people and did not set his goal. Secondly, Yahyā did not have enough support to resist the Umayyad armies in the rebellion. As a result, we can conclude that Yahyā was hidden during the three-year period he spent in Khurāsān because he was under prosecution and therefore could not operate openly. In addition, he could not get enough support from the Shī'ī communities in the region. Although Yahyā's rebellion was unsuccessful, it had some effects on the peoples of the region in the following process. Especially the murder of Yahyā in Khurāsān helped to create a suitable ground for the 'Abbāsīd revolution. In addition, it ensured that all Shī'ī groups were gathered under the invitation of the 'Abbāsīd "Āl-i Muḥammad".

Keywords: Islamic History, Shī'a, Yahyā b. Zayd, Khurāsān, Rebellion.

Yahyā b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

Öz: Emeviler dönemi önemli iç gelişmelerden biri Ehl-i beyt mensupları tarafından gerçekleştirilen isyanlardır. Kerbelâ'dan sonra 122/740 yılında Zeyd b. Ali tarafından Kûfe'de gerçekleştirilen isyan başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Babasının isyanı sonrası Yahyā Kûfe'de Irak valisi Yusuf b. Ömer'in yoğun takibatına uğramış, bundan dolayı kendini daha güvende hissedeceği ve taraftarlarının da bulunduğu Horasan bölgesine geçmiştir. Yahyā'nın Horasan'ı tercih

etmesinin en önemli sebepleri arasında bölgede Ehl-i beyt taraftarlığının taban kazanmış olmasıdır. Nitekim Horasan'da Keysâniyye, Abbâsoğulları ve Zeyd b. Ali'nin taraftarları faaliyete bulunmaktaydı. Yahyâ bu şartlar altında Irak'tan ayrılarak doğuya doğru Nînevâ, Medâin, Rey, Nişâbûr yolunu takip ederek Serahs'a gelmiş ve burada yaklaşık altı kadar ikamet etmiştir. Yahyâ sonrasında doğuya yoluna devam ederek Belh şehrine gelmiş ve burada halife Hişâm b. Abdülmelik'in vefatına kadar kalmıştır. Yahyâ'nın Irak'tan Belh'e uzanan yolculuğunun genel olarak amacı muhtemelen Irak valisi Yusuf b. Ömer'in takibatından kurtulmak, Horasan'daki Ehl-i Beyt taraftarlarıyla iletişime geçerek isyan için uygun siyasî havayı oluşturabilmektir. Irak valisi Yusuf b. Ömer Belh'teki ikameti esnasında, Yahyâ'nın yerini tespit etmiş ve kendine bağlı Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'a emrederek Yahyâ'nın Merv'de hapsedilmesini sağlamıştır. Yahyâ'nın Merv'de hapsedilmesi halife Velîd b. Yezîd'e bildirilince, onun salıverilmesini emretmiştir. Vali Nasr, Yahyâ'ya doğrudan halifenini yanına gitmesini ve fitneye sebep olabilecek durumlardan kaçınmasını tavsiye etmiştir. Yahyâ bu durumda Merv'den yola çıkarak ilk olarak Serahs'a gelmiş, sonrasında Tûs üzerinden Nişâbur'a ulaşmıştır. Bu esnada Horasan valisi Nasr b. Seyyâr güzergâh üzerindeki valilere mektup yazarak Yahyâ'nın hareketlerini takip etmelerini ve şehirlerde uzun süreli kalmasına izin vermeyerek diğer bir şehre gidinceye kadar takip etmelerini emretmiştir. Yahyâ Beyhak şehriden daha fazla batıya ilerlememiştir. Horasan'ın batıdaki sınır şehri olan Beyhak'tan ileri gitmemesinin nedeni Yahyâ'nın Irak valisi tarafından yolda bir hile sonucu öldürülebileceğinden çekinmesidir. Bundan dolayı Beyhak'tan geriye dönerek Nişâbur'a gelmiştir. Burada yolda rastladığı bir kervanın binek hayvanlarına yanındaki yetmiş kişi ile birlikte el koymuşlar fakat ücretini de ödemişlerdir. Bu olaydan dolayı Nişâbur valisi Yahyâ ve beraberindekiler üzerine asker sevkinde bulunmuş fakat çıkan çatışmada Yahyâ'nın taraftarları kendilerinden sayıca fazla valinin askerlerine karşı başarılı olmuşlardır. Yahyâ ve yanındakiler bundan sonra doğudaki Belh'e doğru hareketlerine devam etmişlerdir. Yahyâ'nın Belh'e hareketinin sebebini kaynaklar tam olarak ifade etmeseler de muhtemelen coğrafi uzaklık ve bölgedeki muhtemel Şîî potansiyel kendisini yönlendirmiş olabilir. Ancak Yahyâ bu sefer Belh'e Merv üzerinden değil de güneydoğu istikametinde yol alarak Herat ve Cûzcân üzerinden ulaşmayı hedeflemiştir. Yahyâ'nın Cûzcân'a ulaştığı haberi üzerine Nasr b. Seyyâr üzerine sekiz bin kişilik bir ordu göndermiştir. Yahyâ yetmiş veya yüz yirmi kişiden oluşan az sayıdaki yanındaki taraftarlarıyla Emevî ordusuna karşı çatışmaya girmek zorunda kalmıştır. Sonuçta kendisi ve taraftarları öldürülmüştür. Yahyâ'nın başı vücudundan kesilerek halifeye gönderilmiş, cesedi de Cûzcân şehrinin giriş kapısı üzerine asılmıştır. Yahyâ'nın Horasan bölgesinde başlatmak istediği isyan başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tespitlerimize göre bunun bazı sebepleri bulunmaktadır. İlk olarak olarak Yahyâ'nın kalkışacağı isyan hareketi için önceden takip edeceği bir yol haritası hazırlamadığı, geniş bir halk kitlesiyle iletişim sağlayamadığı ve hedefini belirlemediği anlaşılmaktadır. İkinci olarak, Yahyâ'nın isyanında Emevî ordularına karşı koyabilecek yeterli sayıda desteğinin olmadığı görülmektedir. Buna sebep olarak da Yahyâ'nın Horasan'da geçirdiği üç yıllık dönemde takibat altında olduğundan gizlendiği ve bu sebeple açıktan faaliyette bulunamadığı sonucuna varabiliriz. Ayrıca kendisinin bölgedeki Keysânî, Abbâsî ve diğer Şîî toplulukların desteğini sağlayamamış olduğu görülmektedir. Özellikle Abbâsîler taraftarlarına Yahyâ'nın isyanına katılmamaları yönünde uyarıda buldukları bilinmektedir. Yahyâ'nın isyanı başarısız olsa da ilerleyen süreçte bölgedeki halklar üzerinde bazı etkilerde bulunmuştur. Özellikle Yahyâ'nın Horasan'da öldürülmesinin en önemli sonucu Abbâsî ihtilali için uygun bir zeminin oluşmasına yardımcı olmasıdır. Bu şekilde ilk olarak Zeyd'in akabinde Yahyâ'nın öldürülmeleri farklı topluluklara ayırmış tüm Şîî grupların Abbâsîler'in "Âli Muhammed" daveti altında toplanmalarını sağlamıştır. Sonuç olarak Yahyâ'nın isyanının başarısızlıkla sonuçlanması, Abbâsîler'in bölgedeki propaganda faaliyetlerini güçlendirmiş ve muhtemelen Emevî hakimiyetinin yıkılış sürecine katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Şîa, Yahyâ b. Zeyd, Horasan, İsyân.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatı sonrasında İslam toplumunda hilafet tartışmaları gündeme gelmiştir. İlk üç halife döneminde hilafet makamına geçişte bazı tartışmalar yaşansa da toplumsal birlik mevcudiyetini muhafaza edebilmiştir. Hz. Osman'ın (644-656) isyancı bir grup tarafından öldürülmesi sonucu İslam toplumunda hilafet mücadeleleri ortaya çıkmış ve halk genel anlamda iki gruba ayrılmıştır. Hz. Ali'nin Hâricîler tarafından öldürülmesi sonucu, hilafet kısa bir süre sonra Emevîler'in eline geçerek kurumsal açıdan verasete dönüştürülmüştür. Gelişen olaylar İslam toplumunda Emevîler'e karşı muhalif bazı hareketlerin doğmasına neden olmuştur. Bu dönemde muhalif hareketler Emevîler'e karşı Irak bölgesinde daha çok Ehl-i beyt taraftarlığı olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle Emevî halifesi Yezîd'e karşı (680-683) isyan teşebbüsünde bulunan Hz. Hüseyin'in (öl. 61/680) Kerbelâ'da öldürülmesi bundan sonraki süreçte Ehl-i beyt taraftarlığının keskin bir şekilde Emevî muhalifi bir harekete dönüşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Tevvâbîn ve Muhtâr es-Sakafî hareketleri Hz. Hüseyin'in katlinin intikamı olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Emevî idarecilerinin Kerbelâ, Harre Vakası ve Mekke'nin muhasarası gibi İslam toplumunda tasvip edilmeyen bazı icraatlarının özellikle Irak bölgesinde propagandaya dönüştürülerek idareye alternatif olarak Ehl-i beyt'in imametini gündeme getirmiştir. Emevîler yerine Ehl-i beyt'in hilafetini savunan toplumun bu kesimi süreç içinde şîî olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Kerbelâ olayından sonra Ehl-i beyt'ten Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (öl. 122/740) Kûfe'de Emevîler'e karşı isyan başlattıysa da başarılı olamamıştır. Araştırmamızın konusu olan Yahyâ (öl. 125/743) ise Zeyd'in oğludur ve babası gibi o da Emevîler'e karşı isyan hareketinde bulunmuştur. Dolayısıyla böyle bir çalışmanın ilk dönem Şîî akımın gelişim aşamalarını ve verdiği siyasî mücadeleleri ortaya koymaya bakımından alana katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Çalışmamızda Yahyâ b. Zeyd'in isyanını ele almamızın amacı, Emevîler dönemi şîî karakterli bir isyanı çeşitli açılardan değerlendirmek istememizdir. Konuyu ele alırken büyük ölçüde klasik İslam tarihi kaynaklarına dayandık. Bununla beraber sadece kaynaklardaki rivayetleri aktarma yerine rivayetler arasındaki farklılıkları ortaya koyarak değerlendirmeye ve sonuca varmaya çalıştık. Konu esasen daha sonra şekillenecek olan Zeydiyye mezhebinin imamları arasında zikredilen Yahyâ b. Zeyd'in hayatı ve siyasî faaliyetlerini ele aldığından, bu konudaki Şîî meyilli İslam tarihi kaynaklarındaki bilgileri kullanırken zaman zaman bazı noktalara dikkat çekmeyi hedefledik. Çalışmamızda ayrıca konuya doğrudan veya dolaylı olarak değinen çeşitli araştırma eserlerinden de mümkün olduğunca yararlandık.

Araştırmamızda Taberî'nin *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*, Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eyrâf* gibi genel İslam tarihi, nesep ve tabakât türü eserlerin yanı sıra Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, Hârûnî'nin *el-İfâde fi'târîhi'l-eimmeti's-sâde*, İbn Inebe'nin *Umdetü't-şâlib fi ensâbi âli Ebî Şâlib* gibi Şîa meyilli kaynaklara da yer verilmiştir. Çağdaş çalışmalar arasında doğrudan Yahyâ b. Zeyd hakkında bir eser mevcut değildir. Bununla birlikte Yusuf Gökalp'in *Erken Dönem Zeydîlik*, Habîp Demir'in *Horasan'da Şîîlik* ve Gülgün Uyar'ın *Siyasi ve İctimai Hayatta Ali-Fatıma Evladı (260/873'e Kadar)* adlı çalışmalarında Yahyâ'nın isyanına kısmen yer verilmiştir.

1. Ailesi ve Nesebi

Yahyâ b. Zeyd'in doğum tarihi hakkında kaynaklarda doğrudan bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Cûzcân'da 125/743 yılında öldürüldüğünde on sekiz yaşında¹ olduğu bildirildiğinden, babası Zeyd'in bu dönemde Medine'deki ikameti esas alındığında 107/725 yılında Medine'de doğmuş olmalıdır.

¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2018), 56; Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Ali b. Inebe ed-Dâvûdî el-Hasenî, *Umdetü't-şâlib fi ensâbi âli Ebî Şâlib*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî (Necfe: Menşûratü'l-Matbaat'i-Haydariyye, 1961), 209.

Neseb kaynaklarında bildirildiğine göre Yahyâ'nın nesebi, Yahyâ b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib şeklindedir.² Yahyâ'nın İsa, Muhammed ve Hasan isimlerinde üç erkek kardeşi daha bulunmaktadır.³ Kendisinin ve diğer kardeşlerinin annesi ise Rayta bnt. Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'dir.⁴ Bu durumda Yahyâ ve kardeşleri anne ve baba tarafından Hâşimî olmaktadır. Yahyâ'nın nesebi kendisinden sonra devam etmemiştir. Sadece Mehabe bint Amr b. Ali b. Ebî Tâlib adlı hanımından Hasene isminde bir kız çocuğu olsa da küçük yaşlarında vefat etmiştir.⁵

Yahyâ'nın babası Zeyd b. Ali, Hz. Hüseyin'in torunudur. Babası Ali Zeynelâbidîn (öl. 94/712) Kerbelâ'dan kurtulan Hz. Hüseyin'in tek oğludur. 80/699 yılında Medine'de dünyaya geldiği rivayet edilen Zeyd, gelişme ve tahsil çağlarını da aynı şehirde tamamlamıştır. Hayatının büyük çoğunluğunu Medine'de geçirdiği anlaşılma ile birlikte Hicâz, Suriye ve Irak bölgelerindeki çeşitli şehirlere de seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır. Emevîler dönemindeki isyanı Hişâm b. Abdülmelik'le (724-743) Dımaşk'ta görüşmesinden sonra gerçekleşmiştir. Kûfeliler'in daveti üzerine şehre yerleşerek yaklaşık bir sene süresince isyan için hazırlıklar yapmıştır. 122/740 yılında Kûfe'de başlatmış olduğu isyan neticesinde çıkan çatışmalar esnasında başına aldığı ok yüzünden yaralanarak ölmüştür.⁶ Şifî kaynaklara göre Zeyd "el-büyütât-ı seb'a"dandır.⁷

Belâzürî (öl. 279/892-893), Zeyd b. Ali'nin yaralandığında çömlükçilerin bulunduğu bölgeye taşındığını ve bu esnada oğlu Yahyâ'ya Allah'tan korkmasını ve Benû Ümeyye'ye karşı cihad etmesini vasiyet ettiğini rivayet etmektedir.⁸ Yahyâ babası Zeyd öldüğünde taraftarları arasında cenazesine yapılacak muamele hakkında meydana gelen tartışmalarda babasının başının vücudundan ayrılması fikrine karşı çıkmış,⁹ sonrasında ise babasının defininde bulunmuştur.¹⁰ Yahyâ'nın Kûfe'de isyan sırasında meydana gelen çatışmalara doğrudan katılıp katılmadığı hakkında kaynaklarda bir rivayete yer verilmemiştir. Bununla beraber kendisinin yaşının küçüklüğünden dolayı sıcak çatışmalara katılmadığı düşünülebilir, fakat isyan sırasında Kûfe'de olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarımızda Yahyâ b. Zeyd'den daha çok 125/743 yılındaki isyanı dolayısıyla bahsedilmektedir. Dolayısıyla kendisinin yetişmesi ve ilmi tahsili hakkında kaynaklarda doğrudan veya dolaylı bir bilgiye ulaşamadık. Bununla beraber hayatı süresince babası ile birlikte

² Ebû Feyd Müeric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî, *Kitâbü Hazf min nesebi Kureys*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Mektebetü Dârü'l-Arûbe, ts.), 16; Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, nşr. Êvariste Lévi Provençal (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 66; İbn Hazm, *Cemhere*, 56.

³ Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, 66; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1992), 216; İbn Hazm, *Cemhere*, 56.

⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 216.

⁵ Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, 66; İbn Hazm, *Cemhere*, 56.

⁶ Zeyd b. Ali'nin hayatı ve isyanı için bk.: Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 3/427 vd; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/389-391; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Mellâyîn, 1986), 3/55; Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/313-316.

⁷ Muhammed Takî el-Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2007), 11/51.

⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/445.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1993), 7/186; İbnü'l-Esir Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî: 2012), 4/269.

¹⁰ Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Müessesetü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2006), 146.

770 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

hareket ettiğini düşünebiliriz. İbn Fundûk (öl. 565/1169) Yahyâ b. Zeyd'i isyan edip insanların kendisine tâbi olduğu ve imamet iddiasında bulunan Zeydî imamlar arasında zikretmektedir.¹¹

2. Zeyd b. Ali İsyanı Sonrası Yahyâ'nın Kûfe'deki Durumu

Kaynaklar Yahyâ'nın babasının isyanından hemen veya bir müddet sonra Kûfe'den ayrıldığı konusunda farklı rivayetlere yer vermektedir. Belâzürî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Yahyâ'nın babasının defninden sonra Cebbânetü's-Sebî'ye¹² geldiğini, burada taraftarının kendisinden ayrıldığını ve yanında on kişiden başka kimsenin kalmadığını rivayet etmektedir. Yanında kalanlarla yaptığı görüşmeler neticesinde şehri terk etmek istediğini belirtmiş ve Nînevâ'ya¹³ doğru harekete geçmiştir.¹⁴ Bu anlamda İbnü'l-Esir de Yahyâ'nın babasının ölümünden sonra Kerbelâ bölgesindeki Nînevâ'ya gelerek burada Abdülmelik b. Bişr'in mevlası Sâbık'ın yanında kaldığını belirtmektedir.¹⁵

Bununla beraber diğer kaynaklar Zeyd b. Ali isyanının bastırılmasından sonra Yahyâ'nın bir müddet Kûfe'de kaldığını belirtmektedir. Irak genel valisi Yusuf b. Ömer'in (öl. 127/744), babasının isyanı sonrası Kûfe'de Yahyâ'yı tutuklamak için faaliyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun için vali ısrarla aramasına rağmen Yahyâ'yı bu dönemde yakalayamamıştır.¹⁶ Mevcut bilgilerden Kûfeliler'in Yahyâ'yı sakladıkları ve yerinin tespit edilememesi amacıyla şehirde sürekli olarak ikametinin değiştirildiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla Yahyâ b. Zeyd bu dönemde Kûfe'de bir süreliğine yakalanma korkusuyla gizlenmeye devam etmiştir.¹⁸

Yahyâ b. Zeyd babasının isyanı sonrası Kûfeli taraftarlarının yardımı sayesinde bir müddet şehirde saklanabildiyse de valinin sürekli takibatı karşısında kendisini daha fazla güvende hissetmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu anlamda Ma'mer b. Müsennâ'nın (öl. 209/824[?]) rivayetine göre Zeyd b. Ali öldürüldükten sonra Esedoğullarından biri kendisine, "Horasan halkı sizin için taraftardır (Şîa); doğru olan görüş ise oraya gitmendir." diyerek Yahyâ'nın Irak'ta kalması yerine, aramaların gevşemesiyle birlikte Horasan'a geçmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Ma'mer b. Müsennâ, tavsiyesini makul karşılayan Yahyâ'yı bir gece kendi evinde gizlemiş, fakat muhtemelen yakalanmaktan korktuğu için Emevîler'e men-sup olmasına rağmen Zeyd'in affedilmesinin daha doğru olacağını düşünen Abdülmelik b. Bişr b. Mervân'ın yanına gelerek, Yahyâ'yı akrabalık bağlarından dolayı himaye etmesini istemiştir. Himayeyi kabul etmesinden sonra, Esedoğullarından olan bir kişi Yahyâ'yı saklanması için Abdülmelik b. Bişr'in yanına getirmiştir. Abdülmelik'in yanında bir müddet gizlenen Yahyâ,

¹¹ Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî (İbn Fundûk), *Lübâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-e-gâb*, thk. Mehdî er-Recâî, (Necef: Mektebetü Âyetullâhî'l-Uzmâ er-Mer'aşî, 2007), 1/327; Wilferd Madelung, "Yahyâ b. Zayd", *Encyclopedia of Islam² (ing)* (Leiden: Brill, 2002), 11/250.

¹² Cebbânetü's-Sebî': Gerçekte çöldür; Kûfe halkı burayı el-Mekâbirü Cebbâne olarak isimlendirmektedir. Bununla beraber Kûfe'de kabilelerin bu isimle izafe edildikleri yerler bulunmaktadır: Cebbânetü Kinde, Cebbânetü's-Sebî' gibi; bk. Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 2/99.

¹³ Nînevâ: Musul bölgesinde bir köy olmakla birlikte, Yâkût el-Hamevî aynı zamanda Kûfe sevadında Kerbelâ'da yer alan bölgeye de aynı ismin verildiğini belirtir; bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/339.

¹⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/453; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 146'da Yahyâ'nın babasının defninden sonra Kûfe'den ayrıldığını belirtmektedir.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/269.

¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/446.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/450; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülük*, 7/189.

¹⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/453; ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 347-348.

hakkındaki tahkikat gevşeyince Zeydîlerden bir toplulukla birlikte Horasan'a gitmiştir.¹⁹ Dolayısıyla Yahyâ'nın Irak'tan ayrılmasına vali Yusuf b. Ömer'in kendisini yakalayıp muhtemelen öldürmek için yoğun bir şekilde arama faaliyetlerine devam etmesi, bundan dolayı Kûfeli'lerin de Irak bölgesinin emniyetli olmadığını ifade ederek taraftarlarının bulunduğu Horasan'a gitmesini tavsiye etmeleri etkili olmuştur. Hawting ise yukarıdakilerden farklı olarak Yahyâ'nın taraftar bulabilme ümidiyle Horasan'a geçtiğini belirtmektedir.²⁰ Bu durumda Yahyâ, babasının vasiyeti gereği Emevîlerle mücadele edebilmek, valinin takibatından kurtulabilmek ve Horasan'daki mevcut Ehl-i beyt taraftarlarının desteğini sağlayabilmek amacıyla Horasan'a gitmeyi uygun bulmuştur.²¹

3. Yahyâ'nın İsyanı Öncesi Horasan'da Genel Durum

Yahyâ'nın Horasan'a geçtiği dönemde bölgedeki vali 120/738 yılında buraya atanan Nasr b. Seyyâr'dır (öl. 131/748).²² İbnü'l-Esîr, Nasr b. Seyyâr döneminde Horasan'ın daha önce görülmemiş derecede imar edildiğini, idarî yönetim ve vergi tahsilinin düzene girdiğini belirtmektedir.²³ Valiliğinin başlangıcında Müslüman mevâlî üzerindeki cizye vergisini kaldırmış ve harac vergisinde düzenlemelere gitmiştir.²⁴ Mâverâünnehir'e yapmış olduğu askerî seferler²⁵ ve genel af koşullarını sağlayan Soğd halkıyla barışı sağlaması²⁶ bölgedeki Emevî hâkimiyetini pekiştirmiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde ise hem mevâlî hem de diğer yerli halkı hoşnut etmeye yönelik bir siyaset takip etmeye çalıştığı görülmektedir.²⁷ Dolayısıyla Nasr b. Seyyâr'ın valiliğinin özellikle ilk beş yılında takip ettiği idare tarzı sayesinde Horasan'da iç ve dış politik durumda istikrarın mevcudiyeti görülmektedir.

4. İsyan Dönemi Horasan'da Ehl-i Beyt Taraftarlığı

Yahyâ'nın Horasan'a geçişi esnasında bölgede Ehl-i beyt taraftarlarının varlığı kaynaklara dolaylı olarak yansımış durumdadır. Bu durum bölgede Alioğullarının sevildiğini ve destek gördüğünü ifade etmektedir.²⁸ Yahyâ'nın isyanı döneminde Horasan'daki Emevî muhalifî Ehl-i beyt taraftarlığı oluşum ve hareketliliğinde farklı üç unsur görülmektedir.

4.1. Keysaniyye Hareketi

Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (öl. 81/700) imametini iddia eden ve bunun için Muhtâr b. Ebû 'Ubeyd es-Sakaffi'ye (öl. 67/687) uyan Şîî topluluktur. İbnü'l-Hanefiyye'nin 81/700 yılında ölümünden sonra oğlu Ebû Hâşim (öl. 98/716-717) imam olarak yerine geçmiştir.²⁹ Irak bölgesinde Kûfe merkezli Şîî hareket Muhtar es-Sakaffi isyanı sonrasında dinî bir kimliğe bürünmüş ve bölgede tutunamayacağını anlayınca Horasan'a yönelmiş-

¹⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/270; İbn Hazm, Yahyâ'yı yanında himaye eden kişinin el-Hakem b. Bişr olduğunu belirtmektedir; bk. İbn Hazm, *Cemhere*, 108.

²⁰ Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (London: Routledge, 2000), 106.

²¹ Ayrıca bk.: Gülgün Uyar, *Siyasi ve İctimai Hayatta Ali-Fatıma Evladı (260/873'e Kadar)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003, 100-101.

²² Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/157; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/252-253.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/253.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/261-262.

²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/261-264.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/273.

²⁷ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 107.

²⁸ Yusuf Gökalp, *Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 74.

²⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 31.

772 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

tir. Dolayısıyla Horasan coğrafyasında yayılan ilk Şiî hareket Hâşimiyye olmuştur. Emevî döneminin sonuna doğru ise Keysânî Şiîlerin başlatmış oldukları ihtilal fikirleri İran'da boydan boya yayılmış ve geniş halk kitleleri arasında taban bulabilmişti.³⁰

Horasan'da imametin Alioğullarından birine ait olduğu düşüncesini ilk taşıyan bazı araştırmacılara göre Ebû Hâşim'in taraftarları olmuştur.³¹ Nitekim Ebû Hâşim'e ölüm hastalığı esnasında yanına gelen Horasanlılar'ın kendisinden sonra ne yapmaları gerektiğini sormaları, onu imam olarak kabul ettiklerini ve ayrıca Horasan'da bir taraftar kitlesinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.³² Ayrıca Abbâsî davetinden önce Horasan'a Şiânın iki koldan girdiği anlaşılmaktadır. Onlardan biri genel anlamda Âl-i Muhammed'e davet ederken, diğeri Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye adına davette bulunuyordu³³ ve dolayısıyla Hâşimiyye'nin Ehl-i beyt taraftarlığı faaliyetleri oldukça erken bir döneme tekabül etmektedir.

4.2. Abbâsî Hareketi

Abbâsî hareketi 100/718 yılı civarında Şam'a bağlı Humeyme köyünde Muhammed b. Ali (öl. 125/743) tarafından başlatılmıştır. Muhammed b. Ali, hareketin faaliyet alanı olarak Horasan bölgesini seçmiştir. Horasan'ı tercih etmesinin çeşitli sebepleri bulunsa da bölgede Hz. Peygamber'in ailesine yakın ilgi duyan toplulukların mevcudiyetinin belirleyici etken olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Abbâsîler Horasan'daki faaliyetlerini bütün anlamda "Âl-i Muhammed" sloganını kullanarak henüz daha kesin hatlarla birbirinden ayrılmamış ve bölgede Emevî karşıtı faaliyetlerde bulunan farklı Şiî toplulukları kendi çatıları altında birleştirebilmeyi hedeflemişlerdir. Bu gaye için Muhammed b. Ali Horasan'a propaganda çalışmaları için davetçiler (dâ'î) göndermiştir. Bu davetçiler tüccar, hacı, vb. kimlik altında şehir, kasaba ve köyleri gezerek güvendikleri kişilere Emevîlerin zulümlerini anlatarak Ehl-i beyt propagandası yapmışlardır.³⁵

Bununla beraber Abbâsîler, Zeyd b. Ali tarafından başlatılan 122/740 yılındaki Kûfe'deki isyanına taraftarlarının katılmasını engellemişlerdir.³⁶ Aynı şekilde Abbâsî ihtilalinin önde gelen liderlerinden Bükeyr b. Mâhân (öl. 127/744-745) Horasan'a geldiğinde taraftarlarına Yahyâ b. Zeyd'in aralarında saklandığını ve onların da onunla birlikte Emevîler'e karşı başlatılacak isyana katılmak istediklerini belirterek, imamın emri üzere içlerinden hiç kimsenin Yahyâ ile birlikte bu isyana katılmamasını ve onunla birlikte hareket etmemesini emretmiştir.³⁷ Abbâsîler, Alioğulları taraftarları ile benzer iddialara sahip olmalarına rağmen, taraftarlarına Kûfe ve Horasan'da Zeyd ve Yahyâ'nın başlattıkları isyana başarısız olacağı gerekçesiyle desteklememelerini emretmeler de gerçekte Alioğullarını kendilerine rakip olarak görüyorlardı. Nitekim isyanın başarıya ulaşmasından sonraki gelişmeler bu durumu teyit etmektedir.

³⁰ Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: Bibliotheca Persica, 1988), 77; Habip Demir, *Horasan'da Şiîlik* (Ankara: OTTO, 2017), 61.

³¹ Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 63.

³² *Ahbârü devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, Hicrî III. Asır), thk. Abdülaziz ed-Dürî ve Abdülcebbar el-Muttalibî (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1998), 173; Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 63.

³³ *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik fi ahbârî'l-hakâik* (Müellifi Meçhul, Hicrî IV. Asır), thk. Michael Jan De Geoje (b.y.: Brill 1869), 3/180; Hüseyin Güneş, "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyâsî Etkinliği", *İstem* 18 (2011), 282.

³⁴ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/562; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 41-45.

³⁵ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 6/562, 616; Bozkurt, *Abbâsî İhtilali*, 41, 47.

³⁶ *Ahbârü devleti'l-Abbâsiyye*, 231.

³⁷ *Ahbârü devleti'l-Abbâsiyye*, 242; Madelung, "Yahyâ b. Zayd", 11/250; Mehmet Atalan, "Abbâsî Daveti Sürecinde er-Rıza min Âl-i Muhammed Söylemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 188.

4.3. Zeydiyye Hareketi

Zeydiyye, Zeyd b. Ali ve sonrasında oğlu Yahyâ'nın imametini iddia eden Şîî topluluklara verilen addır.³⁸ Zeyd b. Ali 121/739 yılında isyana karar verdikten sonra Kûfe'ye yerleşmiş ve burada on beş bin kişinin biatını almıştır. İsyanın alanını genişletebilmek amacıyla iki ay kadar Basra'da faaliyette bulunmuş, Sevâd ve Musul halklarına da davetçiler göndererek kendisine biata çağırıştır.³⁹ Kendisinin Horasan'la doğrudan temasının olduğuna dair bilgiye ise ulaşamadık. Bununla beraber isyan hazırlıkları esnasında Horasan bölgesinde taraftarlarının bulunduğu dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Kûfe'de Zeyd'in yerini tespit edemeyen Irak valisi Yusuf b. Ömer'in Kûfe vekili Hakem b. Ebi's-Salt, Horasanlı bir köleye beş bin dirhem vererek Kûfe'deki Şîî taraftarlarla iletişime geçmesini istemiş, kendisinin Horasan'daki Şîîlerden olduğunu, isyana destek amacıyla yanında bir miktar para olduğunu söylemesini emretmiştir. Kûfeli Şîîler kendisini Zeyd'in yanına götürdükten sonra, köle Zeyd'in yerini vali vekiline bildirmiştir. Bu rivayet Zeyd'in Kûfe'deki faaliyetlerinden Horasanlıların haberdar olduklarını ve bu durumun Emevî yöneticileri tarafından da bilindiğini göstermektedir.⁴⁰ Zeyd'in 122/740 yılındaki isyan hareketi esnasında öldürülmesinden sonra taraftarlarının oğlu Yahyâ'ya Horasan'a gitmesinin daha doğru olacağını çünkü orada taraftarlarının (Şîâ) olduğunu belirtmeleri⁴¹ aslında Horasan'daki Şîî potansiyelinin bir delilidir. Ayrıca Zeyd'in Kûfe'deki ölümü sonrasında taraftarlarından bazıları bundan sonraki süreçte kendilerini "Zeydiyye" olarak isimlendirmeye başlamışlardır.⁴² Son olarak Ya'kûbî, Zeyd'in öldürülmesinden sonra Şîânın Horasan'da harekete geçerek Emevîler'in yaptığı işleri ve Âl-i Muhammed'e yapılan haksızlıkları alenen ortaya koyduklarını, bunun için de Horasan'da gezmedik şehir bırakmadıklarını belirtmektedir.⁴³ Dolayısıyla Zeyd b. Ali'nin isyanı döneminde Horasan bölgesinde potansiyel bir Ehl-i beyt taraftarlığının vücut bulduğu ve Zeyd'in ölümünden sonra da kendi adına nispetle yeni bir Şîî taraftarlığının belirmeye başladığı anlaşılmaktadır.

5. Horosan'a Geçiş

Yahyâ b. Zeyd'in Horasan'a geçişi hakkında Belâzürî'nin Kûfelilerden yaptığı rivayet oldukça detaylı bilgilere sahiptir. Buna göre Yahyâ yukarıda belirtildiği üzere babasının öldürülmesinden sonra Cebbânetü's-Sebî'ye, oradan da Nînevâ'ya geçmiştir. Burada daha sonra Kûfe valisi Yusuf b. Ömer'in sarayının bulunduğu köye gelmiştir. Bu sırada Kûfe'den Sâlim isimli bir kişi yanlarına gelmiş ve bundan sonra Yahyâ'nın etrafındaki adamlar kendisinden ayrılmıştır. Buradan sonra Yahyâ, Horasan'a giden insanların yol olarak kullandıkları Medâin'e⁴⁴ gelmiştir.⁴⁵ İkameti süresince şehrin ileri gelenlerinden bir dihkân'ın yanında kalmıştır.⁴⁶ Yahyâ'nın Medâin'de olduğu haberini alan Yusuf b. Ömer, onu tutuklaması için Hureys b. Ebû'l-Cehm el-Kelbî'yi gönderse de Yahyâ daha önce harekete geçerek Rey⁴⁷ şehrine

³⁸ Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitabü'l-makâlat ve'l-fırağ*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963), 74; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 29.

³⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/171; Ömer Ferrûh ise Zeyd'in Kûfe'de biat almaya başlamasından sonra şîâyâ manesup insanların gruplar halinde Medâin, Basra, Vâsıt, Musul, Horasan, Rey, Cürçân ve benzeri yerlerden geldiklerini kaynak göstermeksizin belirtir; bk. Ömer Ferrûh, *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyeyn, 1970), 178.

⁴⁰ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/188; Demir, *Horasan'da Şîilik*, 69-70.

⁴¹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/189.

⁴² Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'devleti'l-Emeviyye* (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 2010), 155.

⁴³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîh*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999), 2/228.

⁴⁴ Medâin, Bağdat'tan Dicle'nin doğu yönünde bir merhalelik mesafededir; bk. Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Michael Jan De Goeje (Leiden: Brill, 1927), 87.

⁴⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/453-454; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtülü't-Tâlibiyyîn*, 146.

⁴⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtülü't-Tâlibiyyîn*, 146.

⁴⁷ Rey, Cibâl bölgesindedir. Nişâbü'r'a 160, Kazvîn'e 27 fersah (~6 km) uzaklıktadır; bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/116.

774 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

ulaşmayı başarmıştır.⁴⁸ Rey'de bir müddet kaldıktan sonra Nişâbü'r'a⁴⁹ gelmiştir. Burada isyanı için uygun bir ortam araştırmış fakat sonra "Ali için kendisinde bayrağın kaldırılmadığı bir şehir" diyerek Serahs'a⁵⁰ gelmiştir.⁵¹ Yahyâ Serahs'ta Yezîd b. Ömer et-Teymî'nin yanında altı ay kalmıştır. Bu sırada yanına Muhakkime'den (Hâricîler) bir topluluk gelmiş ve Emevîler'e karşı savaşmak üzere kendisine biat etmek istemişlerdir. Onlardan gelen bu teklife meyletmesi üzerine Yezîd b. Ömer (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'de Amr), "Ali ve onun Ehl-i beyt'inden ayrılan bir toplulukta sen nasıl birlikte savaşsın?" diyerek Yahyâ'yı onlarla birlikte hareket etmesine mani olmaya çalışmıştır. Sonrasında Muhakkime topluluğu kendisinden ayrılmıştır. Serahs'tan sonra Yahyâ doğru yoluna devam ederek Belh⁵² şehrine gelmiş ve Rebîa kabilesine mensup el-Harîş b. Abdurrahman eş-Şeybânî⁵³ isimli kişinin yanında kalmıştır. Onun Belh şehrindeki ikamet süresi Hişâm b. Abdülmelik'in 125/743 yılındaki vefatına kadar devam etmiştir.⁵⁴

Yahyâ'nın Kûfe'den sonra geçtiği şehir güzergâhları takip edildiğinde, devamlı bir şekilde en doğruya doğru gittiği görülmektedir. Nihayetinde Hişâm b. Abdülmelik'in vefatına kadar kaldığı Belh, Horasan eyaletinin hemen hemen doğudaki sınır boyunu oluşturmaktadır. Muhtemelen Yahyâ daha önce uğradığı şehirlerde vali Yusuf b. Ömer'in takibatından kendini güvende hissetmediği için geçtiği yerlerde fazlaca kalmayarak yoluna devam etmiştir. Bir diğer neden ise geçtiği bölgelerde muhtemelen planladığı isyan için yeterli desteği bulamamış olmasıdır. Bunun için Nişâbü'r'da siyasi ortamı yoklamış, fakat uygun şartları bulamayınca Serahs'a gelmiştir. Burada yanına gelen Hâricîler'in isyan teklifine oldukça yakın durmuş, fakat Yezîd b. Ömer'in uyarısıyla vaz geçmiştir. Dolayısıyla Yahyâ'nın Horasan'a geçmesi güvenlik ve isyan için uygun koşulları yakalama düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Tahminimize göre yaklaşık bir yıl içerisinde tüm bu mesafeleri kat ederek Belh'e gelmiş ve 125/743 yılındaki Hişâm b. Abdülmelik'in vefatına kadar yaklaşık iki yıl burada kalmıştır. Tahminen güzergâhı esasında Yahyâ Medine'deki Hâşimoğullarına babasının intikamını almaları için harekete geçmelerini talep eden⁵⁵ bir haber göndermiştir.⁵⁶ Ayrıca bazı kaynaklara göre Yahyâ'nın bu dönemde Medine'deki ailesi ve amcaoğullarının durumu hakkında bölgeye gelen yolculardan haber almaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

6. İsyanı Kadar Horasan'daki Gelişmeler

Araştırmamızın bu bölümünde Belâzürî senet zikretmeksizin Kûfelilerden rivayetine devam ederken, Taberî Ebû Mihnef'in rivayetine yer vermektedir. Yahyâ'nın Horasan'a geçmesinden sonra Irak valisi Yusuf b. Ömer'in yoğun olarak aramalarına devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik ölmüş, yerine ise Velîd b. Yezîd (743-744) halife olmuştur. Dolayısıyla Kûfe'de Zeyd b. Ali isyanının üzerinden üç yıl kadar bir süre geçmiştir.

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/453-454; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 146.

⁴⁹ Nişâbü'r, Horasan şehirlerindedir. Rey'den Nişâbü'r'a 160, Nişâbü'r'dan Serahs'a 40 fersahdır; bk. İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik*, 253; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

⁵⁰ Serahs, Horasan bölgesinde yer alan büyük bir şehirdir. Nişâbü'r ve Merv arasındaki yolun ortasında yer alır; bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/208.

⁵¹ Ebû Nasr Sehl b. Abdullah el-Buhârî, *Sırru's-silsileti'l-Aleviyye fî ensâbi's-sâdâti'l-Aleviyye*, nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdik (Necf: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1962), 60; İbn İnebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

⁵² Belh, Horasan'ın doğusundaki Toharistan sınırında yer alır; İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik*, 254, 275.

⁵³ Taberî'de el-Harîş b. Amr b. Dâvûd'dur; bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/228.

⁵⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/453-454; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 146-147.

⁵⁵ Madelung, "Yahyâ b. Zayd", 11/250.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 3/454.

⁵⁷ Alihan Medeni, *Riyâzü's-sâlikîn fî şerh-i sahîfeti Seyyidi's-Sâcidîn*, thk. es-Seyyid Muhsin el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2013), 1/68-78; Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 11/51-52.

Yusuf b. Ömer, yaptığı takibat sonrasında Yahyâ'nın Belh'te el-Harîş'in evinde gizlendiği haberini almıştı. Bu durumu bir mektupla Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'a yazarak, kendisinden Yahyâ'yı yakalayarak tutuklamasını istemişti. Bunun üzerine Nasr b. Seyyâr, Belh valisi 'Akîl b. Ma'kil el-'İclî'ye bir mektup yazarak durumu anlatmış ve el-Harîş'i tutuklayarak ölünceye veya Yahyâ'yı kendisine teslim edinceye kadar yanından ayırmamasını emretmiştir. Vali 'Akîl aldığı emir üzerine el-Harîş'i yakalayarak Yahyâ'nın yerini bildirmesini istemiş, el-Harîş ise bu durumu inkâr ederek onun yerini bilmediğini beyan edince vali kendisine beş yüz sopa (veya altı yüz kırbaç) vurmıştır. En sonunda el-Harîş, "Vallahi, şayet Yahyâ iki ayağımın altında olsa bile, onu senin için kaldırmazdım." diyerek Yahyâ'nın yerini bildirmeyeceğini beyan etmiştir. Ancak babasının çektiği işkenceleri gören ve sonunda öldürüleceğini anlayan oğlu Kureyş b. el-Harîş, valiye gelerek babasının öldürülmemesini, Yahyâ'nın yerini kendilerine göstereceğini söylemiştir. Vali, el-Harîş'in oğlunun yönlendirmesiyle Yahyâ'yı kendi evlerinde gizlendiği bölümde yakalamıştır. Yahyâ'nın yanında Yezîd b. Ömer ve Kûfe'den çıkışından beri birlikte oldukları Abdülkays'ın mevlası Fazl da bulunuyordu. Vali, Yahyâ ve beraberindekileri Merv'deki Nasr b. Seyyâr'a getirmiştir. Nasr da onları hapsedmiştir.⁵⁸ Ana kaynaklarda yer almamasına rağmen, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve İbn Inebe, bu esnada Yahyâ'nın hapiste zincirlerle bağlandığına özellikle yer vermektedir.⁵⁹

Ya'kûbî ise Yahyâ'nın Belh'e geldikten sonra Yusuf b. Ömer tarafından durumunun Hişâm b. Abdülmelik'e bildirildiğini, Hişâm'ın Nasr b. Seyyâr'a mektup yazdığını, onun da Hedbe b. 'Âmir es-Sa'dî komutasında bir ordu gönderdiğini, ordunun Yahyâ'yı yakalayarak Nasr b. Seyyâr'a getirdiklerini ve onun da Yahyâ'yı Merv şehrinin kalesinde hapsedtiğini belirtmektedir. Nasr daha sonra Yahyâ'nın yakalanarak hapsedildiğini Hişâm'a mektup yazarak bildirmiş, fakat mektup Hişâm'ın ölümünden sonra ulaşmıştır.⁶⁰

İbn Inebe diğerlerinden farklı olarak, halife Velîd b. Yezîd'in, Nasr b. Seyyâr'a mektup yazarak Yahyâ'nın yakalanmasını emrettiğini, Nasr'ın da Yahyâ'yı el-Cerîş b. Ebu'l-Cerîş'in evinde yakaladığını ve zincire vurarak onu hapsedtiğini rivayet etmektedir.⁶¹

Senet zikretmeksizin Kûfeliler'in rivayetine dayanan Belâzürî, Ebû Mihnef'in rivayetini esas alan Taberî ve İbnü'l-Esîr, Yahyâ'nın yakalanması olayı Hişâm b. Abdülmelik'in ölümü sonrası halife olan Velîd b. Yezîd dönemi olayları arasında yer vermektedirler ve Yahyâ'nın yakalanma emri Kûfe valisi Yusuf b. Ömer tarafından verilmiştir. Ya'kûbî'de yakalanma emri Hişâm'a dayandırılırken, İbn Inebe'de aynı olay Velîd'e nispet edilmektedir. Tarihçilerin aynı olay hakkında zamanlama ve olayın faileri noktasında birbirlerinden farklı bilgilere yer vermeleri farklı râvilerden aldıkları bilgilerden veya olayların fail ve zamanını karıştırmış olabileceklerinden kaynaklanmaktadır. Biz araştırmamızda farklı rivayetlere yer vermekle birlikte, olayların genel çerçevesini belirlemede diğer kaynaklara nazaran daha detaylı bilgilere yer vermesi açısından Ebû Mihnef rivayetini tercih edeceğiz.

7. Yahyâ b. Zeyd'in Merv'den Ayrılması

Yahyâ'nın Merv'de hapsedilmesinden sonra Nasr b. Seyyâr, durumu Irak valisi Yusuf b. Ömer'e bir mektup yazarak bildirdi. Yusuf da bu durumu bir mektupla halife Velîd b. Yezîd'e ilettili. Velîd, doğrudan Nasr b. Seyyâr'a yazdığı mektubunda Yahyâ'nın kaçmış ve gizlenmiş bir kişi olduğunu, bundan dolayı güvende tutularak yakındakilerle birlikte salıverilmesini emretti. Nasr b. Seyyâr, Yahyâ'yı serbet bıraktıktan sonra yanına çağırarak Allah'tan korkmasını

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 3/454; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 7/228; Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî, *el-İfâde fi târîhi'l-eimmeti's-sâde* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 45; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 147; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/290.

⁵⁹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 147; İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

⁶⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/228, 232.

⁶¹ İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

776 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

ve fitneden sakınmasını istedi. Ayrıca doğrudan halife Velid b. Yezid'in yanına gitmesini söyleyerek kendisine iki bin dirhemle birlikte iki de katır verilmesini emretti.⁶² Halife Velid'in bu emrinin nedeni olarak Zeyd'in isyanının üzerinden üç sene geçmesinden dolayı Yahyâ'nın tabibininden vazgeçilmesini uygun görmüş olabileceği düşünülebilir.⁶³ İbn İnebe Velid b. Yezid'in salıverilmesini emreden mektubunda Yahyâ'nın isyan çıkarma ihtimaline karşılık hazırlıklı olmalarını da emrettiğini kaydeder.⁶⁴ Nitekim Nasr b. Seyyâr'ın, Yahyâ'ya fitneden sakınmasını tavsiye etmesi halifenin bu emrini teyit etmektedir.

Yahyâ'nın Horasan bölgesindeki varlığının muhtemel bir isyana yol açması halife tarafından öngörülebildiyse niçin salıverilmesini emretmiş olabilir? Bu sorunun cevabı için birkaç sebep düşünülebilir. İlk olarak, Yahyâ Horasan'da başlangıçta herhangi bir isyan teşebbüsünde bulunmamış, sadece gizlenmeye çalışmıştır. Yakalandığında ise hapsedilmiştir. Bu durumda suçsuz olduğu halde mahkûm edilmiştir ve tutukluluğu için hukuki bir neden yoktur. İkinci olarak, Horasan'ın Şii potansiyeli göz önünde tutulmuştur. Yahyâ'nın bariz bir suçu olmamasına rağmen mahkûm edilmesi, Horasan'daki Şiiiler arasında Emevî karşıtı bir dalgalanma ve hareketliliğe yol açabilirdi. Böyle bir risk almaktansa, gözetim altında tutularak batıya sevk daha makuldü. Dolayısıyla Yahyâ'nın Horasan'daki varlığı Emevî idarecileri tarafından muhtemelen tehlikeli bulunduğundan, daha iyi gözetim altında tutulabileceği batı bölgelerine naklinin uygun görüldüğü anlaşılmaktadır.

Yahyâ bundan sonra Merv'den yola çıkarak ilk olarak Serahs şehrine geldi ve burada bir müddet ikamet etti. Bu esnada Nasr b. Seyyâr, şehrin valisi Abdullah b. Kays b. 'Ubâd'a mektup yazarak Yahyâ'nın bir an önce şehirden çıkarılmasını emretti. Ayrıca Tûs valisi el-Hasen b. Zeyd et-Temîmî'ye de mektup göndererek şehirlerine geldiğinde Yahyâ'yı göz önünde tutmasını, kalması için davette bulunmamasını ve bir an önce şehirden çıkarmasını istedi. Her iki valiye de kendilerine geldiğinde Yahyâ'yı Nişâbur (Ebrşehr) valisi 'Amr b. Zürâre'ye teslim edinceye kadar görevi birbirlerine devrederek yanından ayrılmamaları talimatını verdi.⁶⁵ Belâzürî, Yahyâ'nın Serahs'ta Ümeyyeoğulları, halife Velid, Kûfe valisi Yusuf b. Ömer ve önceki halife Hişâm aleyhinde alenî konuşmaya başladığını rivayet etmektedir.⁶⁶

Nasr b. Seyyâr'ın mektubu üzerine Serahs valisi Abdullah b. Kays, Yahyâ'nın kendi şehirden ayrılmasını sağlayarak Tûs valisi el-Hasen b. Zeyd'e teslim etmiştir. Yahyâ ve beraberindekiler bu şekilde Nişâbur valisi 'Amr b. Zürâre'nin yanına kadar gelmişlerdir. Vali burada kendilerine iyilikte bulunarak bin (veya beş bin) dirhem para vermiş ve Beyhak şehrine kadar gitmelerini sağlamıştır.⁶⁷

Ya'kûbî ise Nasr'ın doğrudan halife Hişâm b. Abdülmelik'e mektup yazdığını, fakat mektubun Hişâm'ın ölümünden sonra ulaştığı için Velid b. Yezid'in Yahyâ'nın salıverilmesini emreden mektubunu aldığına yer vermektedir.⁶⁸ Bununla beraber Ya'kûbî diğer bir rivayetinde Yahyâ'nın isyan çıkartarak hapisten kaçtığı ve Beyhak'a geldiği haberine de yer vermektedir.⁶⁹ Ya'kûbî'nin ikinci rivayetinin bazı gerekçelerden dolayı sıkıntılı olduğu görülmektedir. İlk olarak, bu rivayetin Şii bakış açısına daha uygun olduğu görülmektedir. Yahyâ'nın muhalifi Emevî halifesi tarafından salıverilmesi olumlu bir davranış olarak görülmeğe de hapisneden kaçması haberiyle ilk rivayet reddedilmiş olmaktadır. İkinci olarak, Yahyâ kaçtıktan sonra Merv'den batıya doğru hareket ederek Beyhak'a kadar gelmiştir. Oldukça uzun bir mesafeyi yakalanmadan gelebilmesi bir mesele iken, -ileride geleceği üzere- buradan tekrar

⁶² Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/454; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/228; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 148.

⁶³ Uyar, Ali-Fatıma Evladı, 102.

⁶⁴ İbn İnebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/228; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 148.

⁶⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/454.

⁶⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/228-629; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 149.

⁶⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232.

⁶⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232.

doğuya geri dönmesi olayların akışına uymamaktadır. Üçüncü olarak, ilgili rivayet kaynaklarda genel olarak yer verilen halife tarafından salverildiği rivayetiyle çelişmektedir. Olayların genel akışı göz önünde bulundurulduğunda Yahyâ'nın Merv'de halifenin mektubu üzerine salverildikten sonra valilerin gözetiminde batıya doğru hareket ederek Beyhak'a kadar geldiği daha doğru bir haber olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Yahyâ Merv'den ayrıldıktan sonra Serahs, Tûs, Nişâbur yolunu takip ederek Beyhak'a ilgili valilerin yakın gözetiminde gelmiştir. Bölge valisi Nasr b. Seyyâr'ın güzergâh üzerindeki şehir valilerine verdiği talimat gereği Yahyâ ilgili şehirlerde kalmasına izin verilmediği gibi diğer şehrin valisine teslim edilmeye kadar önceki vali tarafından gözetim altında tutulmuştur. Nasr'ın bu tutumu, Yahyâ'nın olası bir isyan girişiminde bulunabileceği endişesi duyduğunu göstermektedir. Taberî'de yer almamakla birlikte Belâzürî'nin rivayetinde Yahyâ'nın Serahs'ta yönetim aleyhinde konuşmalarda bulunması, bir nevi halkın nabzını tutarak kendisine bir kalkışma noktası aradığı izlenimi uyandırmaktadır.

8. İsyân Başlangıcı ve Gelişmeler

Kaynaklar Yahyâ'nın Beyhak'a geldikten sonra batıya doğru ilerlemeksizin buradan geriye Nişâbur'a döndüğünü belirtmektedir.⁷⁰ Ya'kûbî'ye göre Yahyâ'nın geri dönmesinin sebebi, Beyhak'ta yanına Şî'a'dan bir topluluk gelerek "Ne zamana kadar zillate razı olacaksınız?" demeleri ve sonrasında etrafında yüz yirmi kişilik bir topluluk oluşmasıdır. Yahya bu toplulukla birlikte Beyhak'tan Nişâbur'a dönmüş, şehrin valisi 'Amr b. Zûrâre el-Kasrî'nin birlikleri ile savaşmış ve onları yenerek silahlarını da ele geçirmiştir.⁷¹ Hârûnî'ye göre Yahyâ Beyhak'a geldiğinde kendisine uyulmasını isteyen davetini (*ed-da've*) ilan etmiş ve burada yetmiş kişi ona biat etmiştir.⁷² Dolayısıyla her iki rivayette isyan edenlerin sayısında farklılık bulunsa da Yahyâ Beyhak'ta kendisine katılanlarla birlikte isyanını başlatmıştır. Bununla beraber Ya'kûbî'nin rivayetinde Şî'i bir topluluğun ısrarı neticesinde isyanı başlatırken, Hârûnî isyana başladıktan sonra etrafında bir topluluğun oluştuğunu rivayet etmektedir.

Belâzürî, Taberî ve İbnü'l-Esîr ise Yahya'nın Horasan'ın sınır şehri Beyhak'a geldiğinde bundan sonraki yolculuğu esnasında vali Yusuf b. Ömer tarafından bir hile ile öldürülmeden korktuğu için Nişâbur'a döndüğünü kaydeder.⁷³ Dolayısıyla diğer rivayetlerden farklı olarak burada kendisine herhangi bir isyan olayı nispet edilmemektedir. Rivayetin devamında Yahyâ yanında yetmiş kişi olduğu halde Nişâbur'a doğru yola çıktı. Yolda Beyhak'a uğrayan bir tüccar kafilesine denk geldiler. Adamlarına binek sağlayabilmek amacıyla ücretini ödeyerek kafilenin hayvanlarına el koymuşlardı.⁷⁴ Belâzürî, Yahyâ'nın yetmiş kişi ile birlikte Nişâbur valisi 'Amr b. Zûrâre'nin yanına geldiğini ve Belh'e gitmek istediğini, şehirde kendisinin bir hastalığından dolayı sadece bir süre dinleneceğini ve sonra da ayrılacağını ifade ettiğini nakleder.⁷⁵ Bunun üzerine vali Yahyâ'nın durumunu Nasr b. Seyyâr'a bildirmiş, Nasr ise ona yardımcı birlikler göndererek Yahyâ ile savaşılmasını emretmiştir.⁷⁶ Belâzürî ve Ya'kûbî Emevî ordusunun sayısı hakkında bilgi vermezken, Taberî, İbnü'l-Esîr ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî on bin askerden oluşan bir ordudan bahsetmektedir. Buna rağmen Yahyâ yanında bu

⁷⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/290.

⁷¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232.

⁷² Hârûnî, *el-İfâde*, 45; Cornelis Van Arendonk, "Yahyâ b. Zeyd Hüseyinî", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997), 13/350.

⁷³ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/290.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/290.

⁷⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/455.

⁷⁶ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; Hârûnî, *el-İfâde*, 46; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyîn*, 149.

778 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

lunan yetmiş kişilik süvari birliğiyle 'Amr b. Zürâre'nin komutasındaki Emevî ordusunu bozguna uğratmıştır. Savaş esnasında askerleriyle birlikte 'Amr b. Zürâre de öldürülmüş ve Yahyâ çok sayıda silah ve binek hayvanını ganimet olarak ele geçirmiştir.⁷⁷

Kaynaklar buraya kadar Yahyâ'nın Beyhak'tan Nişâbur'a geri döndüğü ve burada kendisine yetmiş kişinin katıldığı konularında hem fikirdir. Ancak bu kişilerin kimliği, nereden geldikleri ve genel kabul görmüş rivayetleri kabul ettiğimizde hangi gerekçeyle Yahyâ'ya katıldıkları hakkında bilgi yoktur. Daha önce Yahyâ'nın yanında böyle bir topluluktan bahsedilmemiş olması, bu topluluğun Beyhak'ta bir araya geldiğini düşündürmektedir. Topluluğun şehirde herhangi bir isyan faaliyetinden bahsedilmemesi, Yahyâ'nın sadece biat aldığına işaret etmektedir.

Buna göre Yahyâ'nın Beyhak'tan dönüş sebebi hakkında iki farklı gerekçe belirtilmektedir. Birincisi, Yusuf b. Ömer'in Beyhak'tan batıya ilerlediğinde kendisini hile ile öldüreceklerinden endişelenmesidir. İkincisi, burada isyanı başlatmasıdır. Ancak, Beyhak'ta Yahyâ'nın isyan başlattığı haberi Harûnî'de yer almasına rağmen diğer kaynaklar bu hadiseden bahsetmemektedir. Ayrıca yolda tüccar kafilesine uğrayıp binek hayvanlarını ücret karşılığı satın almaları onların yaya olduklarını göstermektedir. Bu durumda şayet isyan etmiş olsalardı askerî teçhizat bakımından daha hazırlıklı olmaları gerekirdi. Bundan dolayı onların sadece Yahyâ'nın etrafında toplanmış, kendisine biat etmiş fakat isyan için herhangi bir hazırlık ve faaliyette bulunmamış taraftar bir topluluk hüviyetinde olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Nişâbur'a geldiklerinde valiye amaçlarının Belh'e gitmek olduğunu, şehirde fazlaca kalmayacaklarını bildirmeleri henüz açıkça isyan etmedikleri ve bu bölgede faaliyette bulunmak istemedikleri şeklinde yorumlanabilir. Şayet Beyhak'ta isyanı başlatmış olsaydı Nişâbur valisinin Yahyâ'nın durumunu Nasr b. Seyyâr'a sorma yerine doğrudan kendisinin müdahale etmesi gerekirdi. Dolayısıyla Yahyâ beraberindeki taraftarlarıyla birlikte Nişâbur üzerinden doğruya doğru muhtemelen Belh'e gitmek istemiş, fakat Nasr'ın göndermiş olduğu ordu ile savaşmak zorunda kalmıştır. Bu durumda, gelişen olayların Yahyâ'yı silahlı mücadeleye zorladığı anlaşılmaktadır. Ancak kendisinin alenî olarak isyana kalkıştığı noktası müphem kalmaktadır.

Yahyâ neden ısrarla Belh'e gitmek istemiş olabilir? Bu sorunun cevabında iki unsur karşımıza çıkmaktadır: coğrafi durum ve Şîî potansiyel. Belh, Horasan eyaletinin en doğusunda, Ceyhun nehrinin yukarı havzasında ve Toharistan bölgesine geçiş noktasında yer alan bir şehirdir. Merkeze uzak bir bölgede yer alması, isyan sırasında askeri müdahaleyi zorlaştırabileceğinden ilk adımda kendini savunma ve bölgede tutunma için ideal bir mevzi olabilirdi. Belh'in Şîî durumu hakkında kesin bilgi vermek pek mümkün görünmese de Yahyâ'nın burada daha önce iki seneden fazla gizlenebilmiş olması, kuvvetli bir taraftar topluluğunun mevcudiyetine işaret etmektedir. Bu topluluk Yahyâ'nın öncesinde var olabileceği gibi ikamet süresi boyunca kendi gayretleriyle de vücuda gelmesi mümkün görünmektedir. Yahyâ'nın ısrarla Belh'e dönmek istemesinin asıl nedeni bu olabilir.

Burada dikkati çeken bir diğer bilgi de iki ordunun asker sayıları hakkındaki rivayetlerdir. Yahyâ'nın yetmiş (veya yüz yirmi) kişilik ordusunun on bin kişilik Emevî ordusunu bozguna uğratması oldukça dikkate değerdir. Kanaatimize göre Yahyâ'nın Emevî ordusu karşısındaki bu ilk zaferi muhtemelen abartılmıştır. Bunun için mağlup ordunun sayısı fazla gösterilerek kazanılan zaferin büyüklüğü ortaya konulmak istenilmiştir. Aksi takdirde rivayetin doğru kabul edilmesi, aklın ve tarihsel gerçekliklerin sınırlarını zorladığından okuyucunun zihninde, Yahyâ'nın isyanında ilahî olarak desteklendiği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

⁷⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 7/229; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 149; İbnü'l-Esir *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

Ya'kûbî'ye göre Yahyâ Nîşâbur'da kazandığı zaferden sonra Belh'e yönelmiştir. Nasr b. Seyyâr ise Selm b. Ehûz komutasında bir orduyu peşinden göndermiştir. Selm Serahs'a ulaştığında, Yahyâ Bâzeğîs⁷⁸ ve Mervürrûz⁷⁹ şehirleri üzerinden Cûzcân'a⁸⁰ ulaşmıştır. İki ordu Cûzcân'da karşı karşıya gelmiştir. Orduların sayısı hakkında bilgi verilmeyen rivayete göre savaş esnasında kendisine ok isabet eden Yahyâ ölmüş ve başı gövdesinden ayrılmıştır. Geriye kalan taraftarları ise son ferdine kadar savaşmaya devam etmiştir.⁸¹

Diğer kaynaklara göre, Yahyâ Nîşâbur'da Emevî ordusuna karşı zaferden sonra yoluna devam ederek Herat'a gelmiştir.⁸² Herat'ta vali Muğallis b. Ziyâd bulunmasına rağmen iki taraf da diğerine saldırıda bulunmamıştır.⁸³ Belâzürî'ye göre Yahyâ Herat üzerinden Cûzcân'a gelmiştir. Burada kendisine Cûzcân, Tâlekân, Fâryâb ve Belh halkından katılanlar olmuştur. Bunlarla taraftarlarının sayısı yüz elli (Buhârî ve İbn Inebe'ye göre beş yüz) kişiye ulaşmıştır.⁸⁴ Mes'ûdî (öl. 345/956), Yahyâ'nın burada zulmü ve insanlar arasında yaygın bir hale dönüşen adaletsizliği reddederek isyan başlattığını bildirmektedir.⁸⁵

Nasr b. Seyyâr'a 'Amr b. Zürâre'nin öldürüldüğü ve Yahyâ'nın Cûzcân'a ulaştığı haberi ulaşınca, Selm b. Ehûz komutasında Şam ve Horasan halkından oluşan sekiz bin kişilik bir ordu göndermiştir. Emevî ordusu Cûzcân'da (Cûzcânî'ye göre Tâlekân)⁸⁶ Yahyâ'ya yetişmiştir. Yahyâ burada Er'ûne köyü civarında⁸⁷ ikinci kez Emevî ordusuyla savaşmak zorunda kalmıştır. İki ordu arasında üç gün süreyle şiddetli çatışmalar meydana gelmiştir. Sonunda Yahyâ'nın taraftarları ve sonrasında kendisi alınca isabet eden bir ok neticesinde kendisi öldürülmüştür. Emevî ordusunun sağ kanat komutanı Sevre b. Muhammed, Yahyâ'nın başını keserek vücudundan ayırmış, sonrasında gömleğine varıncaya kadar eşyaları da yağmalanmıştır.⁸⁸ Öldürüldüğünde on sekiz yaşında olduğu rivayet edilmektedir.⁸⁹

Yahyâ'nın Belh'e ulaşmak için takip ettiği yol kaynaklarda iki farklı şekilde sunulmaktadır. Ya'kûbî'ye göre Yahyâ Nîşâbur'dan sonra Serahs'a geçerek doğu istikametinde devam etmiş, sonra güneydoğu yönündeki Bâzeğîs ve Mervürrûz şehirlerinden sonra kuzeydoğuya yönelerek Cûzcân'a ulaşmıştır. Diğer kaynaklara göre ise Nîşâbur'dan sonra doğuya doğru ilerleme yerine ana yoldan saparak güneydoğuya yönelmiş ve Herat'a ulaşmıştır. Buradan tekrar yön değiştirerek kuzeydoğudaki Cûzcân'a gelmiştir. Kanaatimize göre, Yahyâ'nın ana yoldan ayrılarak yolu uzatmasının temel nedeni, Emevî hâkimiyetinin güçlü olduğu bölgeler-

⁷⁸ Bâzeğîs, Herât ve Mervürrûz'un bölgeleri içindedir; bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/318.

⁷⁹ Mervürrûz, Merv'e beş günlük mesafede bir şehirdir; bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/112.

⁸⁰ Cûzcân, Horasan'da Belh'e bağlı şehirlerdendir. Merve'r-Rûz ve Belh arasında yer almaktadır; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/182.

⁸¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/232.

⁸² Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 149; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

⁸³ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 149; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

⁸⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/455; ayrıca bk: Buhârî, *Sırru's-silsiletü'l-Aleviyye*, 61; İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

⁸⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Müfîd Muhammed Kamîha, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, ts.), 3/258; ayrıca bk. İbnü'l-İmâd Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbârî men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Ernâûd ve Muhammed el-Ernâûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 2/109.

⁸⁶ Ebû Ömer Osman b. Sirâciddîn Mihâcî's-Sirâc el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâşrî*, çev. Afâf es-Seyyîd Zeydân (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013), 1/211.

⁸⁷ Kaynaklar Yahyâ'nın kabrinin burada olduğunu ve kendi zamanına kadar meşhur bir ziyaret mahalli olduğunu bildirmektedir; bk. Hârûnî, *el-İfâde*, 46; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 3/258.

⁸⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/455; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/229-230; Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî, *el-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde* (Sa'de: Mektebetü Ehlil-Beyt, 2014), 46-47; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 149-150; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291; İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 209; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 350-351.

⁸⁹ Hârûnî, *el-İfâde*, 47; İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 209.

780 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

den uzaklaşma ve özellikle Nasr b. Seyyâr'ın bulunduğu Merv'i güney yönündeki uzak bir bölgeden geçerek Belh'e ulaşabilmektedir. Yahyâ şehirlerin yoğun olduğu bölgelerden geçtiği takdirde, Nişâbur'da olduğu gibi yanındaki az sayıda bulunan taraftarlarıyla valilerin kuvvetlerine karşı çatışmaya girmesi kaçınılmaz olacaktı. İkinci bir husus olarak Cûzcân'da kendisine katılımları dikkate aldığımızda şehirde Şif taraftarlarının mevcudiyeti hissedilmektedir. Bu iki sebepten dolayı Yahyâ muhtemelen kendisi için daha güvenli gördüğü ilgili yolu tercih etmiştir. Nitekim şayet Emevî kuvvetleriyle karşılaşmamış olsaydı, büyük ihtimalle bir sonraki şehir olan Belh'e ulaşabilecekti.

Buraya kadar kaynaklarımızda dikkatimizi çeken diğer bir konu Yahyâ'nın isyanı nerede başlattığı meselesidir. Daha önce de geçtiği üzere, Mes'ûdî ve İbn İnebe hariç kaynaklar açıkça Yahyâ'nın isyan başlattığı bilgisine yer vermemektedir. Dolayısıyla Yahyâ'nın açıkça isyan başlattığı bilgisi en erken hicrî dördüncü yüzyıl kaynaklarında yer almaktadır. Bu konudaki bilgiler sadece Beyhak'ta kendisine yetmiş (veya yüz yirmi) kişinin katıldığı ve beraberindeki kuvvetlerle Nişâbur'da Emevî ordusuyla karşılaştığı, buradan ana yoldan saparak ilk olarak güneydoğu istikametindeki Herat, sonra da kuzeydoğu yönündeki Cûzcân'a geldiği ve burada Emevî ordusuyla ikinci kez karşılaştığıdır. Belh'e ulaşmak için çıktığı yolculuğu esnasında geçtiği şehirlerde isyan, biat alma veya taraftar toplama gibi faaliyetlerde bulunduğu hakkında bilgiye yer verilmemektedir. Kanaatimizce daha erken kaynaklarda doğrudan bir bilgi bulunmaması ve olayların seyrinin takibinde açıkça isyandan ziyade Belh'e yönelmenin göz önünde bulundurulması sonucu, Yahyâ'nın Horasan'daki faaliyetlerinin sistematik ve organize bir isyan hareketi olmadığını düşünüyoruz.

Yahyâ'nın taraftar sayısının da oldukça az olduğu görülmektedir. Yetmiş (veya yüz yirmi) kişi ile başladığı Beyhak'tan Belh'e olan yolculuğunda, sadece Cûzcân'da kendisine çeşitli şehir halklarından katılm olduğu bilgisine yer verilmektedir. Bu bilgiyi doğru olarak kabul edersek, Yahyâ'nın hareketliliğinin muhtemelen Horasan bölgesinde duyulmuş olduğu sonucuna varılabilir. Bununla birlikte bu yeni katılımlarla birlikte taraftarlarının sayısı sadece yüz elli (İbn İnebe'ye göre beş yüz) kişidir. Bu sayı ise gerçekte bir isyan için oldukça yetersiz görülmektedir. Mevcut sayı bölgeye gelen kalabalık Emevî ordusuyla mücadele edebilecek yeterlilikte değildir.

Muhtemelen Yahyâ kendi cihetinden açıkça isyan hareketini başlatmamış olsa da, Beyhak'tan taraftarlarıyla geri dönmesi Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından durdurulması gereken bir isyan tehlikesi olarak kabul edilmiştir. Bunun için Nişâbur ve Cûzcân'da Yahyâ'nın yolu iki kez kesilerek Belh'e ulaşması engellenmiş ve çıkan çatışmada öldürülmüştür.

Yahyâ Cûzcân'da öldürüldükten sonra kesilen kafası ilk olarak Selm b. Ehûz tarafından Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'a, daha sonra Irak valisi Yusuf b. Ömer'e ve en son halife Velîd b. Yezîd'e gönderilmiştir. Cesedi ise Cûzcân şehrinin giriş kapısı üzerine asılmıştır (Ramazan 125/Temmuz 743). Abbâsî hareketinin liderleri yaklaşık dört yıl sonra bölgeye hâkim olduklarında Yahyâ'nın cesedini asılı bulunduğu yerden indirerek yıkamışlar, kefenleyerek namazını kılmışlar ve sonra da defnetmişlerdir.⁹⁰

9. İsyanın Başarısız Olmasının Nedenleri

Yahyâ'nın babası Zeyd'in Kûfe'deki isyanından üç yıl sonra Horasan bölgesinde çıktığı isyanda hedeflediği sonuca ulaşamamasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepleri dahîl ve haricî olarak iki sınıfta inceleyebiliriz.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. İlse Lichtenstädt, (Beirut: Dârü'n-Nevâdir, 2013), 484; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/456; Hârûnî, *el-İfâde*, 47; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 150; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 3/259; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 351.

Dahilî sebepler arasında Yahyâ'nın Horasan'a geçtiği günden beri isyan amacıyla olduğu fakat bunun için iletişim, hedef, felsefe ve teşkilat çalışmasından yoksun olması zikredilebilir. Abbâsîler'in Horasan bölgesindeki ihtilal çalışmalarıyla kıyaslandığında,⁹¹ Yahyâ'nın kalkışacağı isyan hareketi için önceden takip edeceği bir yol haritası hazırlamadığı, geniş bir halk kitleleriyle iletişim sağlayamadığı ve hedefini belirlemediği anlaşılmaktadır. Yahyâ isyanı için kitleleri harekete geçirecek fikrî bir arka plan ve felsefe de oluşturamamıştır. Ayrıca karar verilen ve planlanan isyanı gerçekleştirebilecek kadroyu bir araya getirecek geniş çaplı, güçlü ve etkili bir teşkilatlanmayı da kuramamıştır. Dolayısıyla isyanın lideri olarak Yahyâ'nın hedef ve felsefe belirlemeden, teşkilat yapısını kurmadan isyana kalkışması, müspet bir sonuca ulaşmasını engellemiştir.

Harcî sebepler de birkaç şekilde ele alınabilir. Bu sınıftaki etkenler isyanın geniş halk kitleleri arasında taban, katılım ve yayılım bulmasında karşılaştığı haricî güçlükler olarak değerlendirilebilir. İlk olarak Yahyâ'nın isyanında Emevî ordularına karşı koyabilecek yeterli sayıda desteğinin olmadığı görülmektedir. Yahyâ'nın Horasan'a geliş amacı vali Yusuf b. Ömer'in takibinden kurtulmak ve Horasan'da Şii taraftar kazanabilmektir. Yahyâ'nın Horasan'a geçtiğinde uğradığı bazı şehirlerde isyan için nabız yokladığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Horasan'da geçirdiği üç sene zarfında taraftar sağlama adına faaliyette bulunduğu ve kendi adına biat aldığına dair kaynaklarda bilgiye rastlayamadık. Bu durumu esas aldığımızda, Yahyâ'nın Horasan'da geçirdiği üç yıllık dönemde takibat altında olduğundan gizlendiği ve bu sebeple açıktan faaliyette bulunamadığı sonucuna varabiliriz. Nitekim Yahyâ'nın Belh'te yakalanmasına dair rivayetler vardığımız bu sonucu desteklemektedir. İsyanı için yeterli destek ve katılım bulamamasının nedeni bölgedeki Keysânî, Abbâsî ve diğer Şii toplulukların desteğini sağlayamamış olmasıdır. Özellikle Abbâsî lideri İmam İbrahim b. Muhammed'in özel talimatıyla Abbâsî taraftarları Yahyâ'nın başlatacağı isyana destek vermekten ve katılmaktan men edilmişlerdir. Kaynaklarda bunun için Yahyâ'nın öldürüleceği tahmini gerekçe gösterilse de⁹² gerçekte bu durum Abbâsoğullarının başlangıçtan beri "Âl-i Muhammed" çağrısıyla kendi aileleri için propaganda yaptıkları anlaşılmaktadır. Alioğullarından olan Yahyâ'nın çağrısını desteklemekle isyanın başarılı ya da başarısız olması durumunda kendi hedeflerine zarar vereceğini öngörmüşlerdir. Abbâsîler'in bu düşünceden dolayı Yahyâ'nın desteklenmemesi için taraftarlarını uyardıklarını düşünüyoruz.

İsyanın başarısız olmasının bir diğer nedeni Horasan'ın bu dönemdeki siyasî, sosyal ve ekonomik durumunda aranmalıdır. Yahyâ'nın Horasan'da isyan ettiği 125/743 yılında bölge valisi Nasr b. Seyyâr'dır. Daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, Nasr b. Seyyâr ile birlikte Emevîler Horasan bölgesinde yeniden toparlanmaya başlamışlardır. Toplumsal huzursuzlukları asgari seviyeye indirmeye yönelik idarî adımların yanı sıra, Mâveraünnehir bölgesindeki Türklere yönelik askerî başarılar Emevîler'in idarî açıdan bölgedeki hâkimiyetlerini yeniden tesis etmelerini sağlamıştır. Dolayısıyla Yahyâ'nın isyan zamanlaması, Horasan'da Emevî hâkimiyetinin Nasr b. Seyyâr'la birlikte yeniden güçlenmeye başladığı bir dönemle kesişmiştir. Ayrıca valinin bölgedeki sosyal rahatsızlıkların giderilmesini hedefleyen adımlar atması, toplumun nispeten rahatlamasını sağlamıştır. Dolayısıyla Emevîler'in Nasr ile birlikte bölgede düzeni sağlamaları, güçlerini hissettirmeleri ve sosyal rahatsızlıkları asgariye indirecek adımlar atmaları isyan için gayri memnun geniş halk kitlelerinin destek ve katılımını dolaylı olarak engellediği görülmektedir.

10. Yahyâ b. Zeyd İsyanının Etkileri

Yahyâ b. Zeyd'in Horasan'daki isyanının Emevîler tarafından askerî açıdan zorlanmadan bastırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte isyanın ilerleyen süreçte siyasî açılardan Emevîleri zor durumda bıraktığı görülmektedir. Yahyâ'nın Horasan'da öldürülmesinin en önemli sonucu Abbâsî ihtilali için uygun bir zeminin oluşmasına yardımcı olmasıdır. İlk olarak

⁹¹ Bozkurt, *Abbasi İhtilali*, 41 vd.

⁹² *Ahbâru'devleti'l-Abbâsiyye*, 242.

782 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

Ehl-i beyt'ten Zeyd b. Ali'nin, akabinde birkaç yıl içinde oğlu Yahyâ'nın öldürülmesi Emevîler açısından mutlak bir zafer gibi görünse de bazı noktalarda Abbâsî ihtilalinin başarıya ulaşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. İkinci olarak, Zeyd ve Yahyâ'nın ölümleri hâlihazırda görünmeyen fakat Abbâsî daveti esnasında ortaya çıkabilecek rakiplerin ortadan kalkmasını sağlamıştır. Ayrıca bu iki ölüm olayı pratik olarak farklı topluluklara ayırmış tüm Şii grupları Abbâsîler'in "Âli Muhammede" daveti altında toplanmalarını sağlamıştır. Son olarak, Yahyâ'nın öldürülmesi Horasan halkı arasında derin bir tesir oluşturduğundan, Abbâsîler her ne kadar isyana destek olmamışlarsa da ihtilal hareketinde Yahyâ'nın intikamının alınmasını temel motivasyon haline getirdikleri söylenebilir.⁹³

Yahyâ'nın öldürülmesi bölge halkı üzerinde de tesirde bulunmuştur. Halk bir tazim göstergesi olarak bu yılda doğan çocuklara Yahyâ veya Zeyd isimlerini vermişlerdir.⁹⁴ İhtilalin arifesinde Abbâsî taraftarları Yahyâ'nın durumuna ağlamışlar, sabah akşam matemini tutmaya devam etmişlerdir.⁹⁵ Horasan halkının Zeyd ve Yahyâ'nın öldürülmeleri karşısında duydukları üzüntü Hz. Peygamber'in ailesine karşı hissettikleri duyguları ifade etmesi açısından önemlidir. Ancak Abbâsîlerin engellemesi olsa da Yahyâ'nın isyanını açıktan desteklememeleri Horasan bölgesindeki şii taraftarlığının henüz fiili bir ihtilale katılma noktasında olmadığını göstermektedir.⁹⁶ Bununla beraber Yahyâ'nın Horasan'da öldürülmesi Abbâsîler'in süreç içerisinde Emevîler'e karşı kitleleri harekete geçirmede kullandıkları güçlü bir propaganda vasıtası haline getirilmiştir.

Ebû Ubeyde, Ebû Müslim el-Horasânî'nin Ramazan ayında Yahyâ'nın kanını talep ederek ihtilalin açıktan davet ve silahlı dönemini başlattığını rivayet etmektedir.⁹⁷ İbn A'sem, Ebû Müslim'in bu dönemin daha başlarında taraftarlarına siyah elbiseler giymelerini emrettiğini, çünkü siyah giyinmenin Zeyd b. Ali ve oğlu Yahyâ'nın öldürülmelerinin matemini tutma anlamına geldiğini söylediğini kaydeder. Bundan dolayı Horasan'da herkes siyah elbiseler giyerek Zeyd b. Ali ve oğlu Yahyâ'nın maruz kaldığı musibetin yasını tuttuğunu göstermiştir.⁹⁸

Abbâsî ihtilali dönemi komutanlarından Kahtabe b. Şebîb Nişâbü'r'a girdiğinde şehir halkına eman verildiğini ilan etmiş, bundan sadece Yahyâ b. Zeyd'in öldürülme olayına karışanları hariç tutmuştu. Şehrin ileri gelenlerinin bulunduğu topluluğun biatlerini kabulü esnasında, istisna tutulan bu kişilere de daha sonra eman vererek herkesin biatini almıştır.⁹⁹

Ebû Müslim Horasânî, Horasan'a hâkim olduğunda Yahyâ'nın öldürülme olayına karışan ve yardım eden kişileri takip ederek bulmuş ve bu kişileri öldürtmüştür. Bunlardan Cûzcân'daki savaşta Emevî ordusu komutanlarından Sevre b. Muhammed ve Yahyâ'ya ok atan kişinin el ve ayaklarını kestirerek çarmla germiştir.¹⁰⁰ Daha sonra Yahyâ'nın öldürülmesine karışan kişilerin isimlerinin yazılı bulunduğu divan defterini ele geçirmiştir. Bu orduda ismi geçen herkesi öldürmüştü,¹⁰¹ hayatta olmayanların ise yakınlarına eziyet etmiştir.¹⁰² Ayrıca

⁹³ 'Abd al-Husain Zarrînkûb, "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, ed. Richard Nelson Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 4/37; ayrıca bk. Madelung, "Yahyâ b. Zayd", 11/250; Yûsuf b. Reşid el-İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ahdâşü'lletî sebekathâ ve mehmedet lehâ* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1992), 290.

⁹⁴ Hârûnî, *el-İfâde*, 47; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 3/259.

⁹⁵ *Ahbâru'devleti'l-Abbâsiyye*, 288.

⁹⁶ Demir, *Horasan'da Şiilik*, 72.

⁹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/457; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Tük Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 161.

⁹⁸ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî, *Kitâbü'l-fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beirut: Dârü'l-Edvâ, 1991), 8/319.

⁹⁹ *Ahbâru'devleti'l-Abbâsiyye*, 327.

¹⁰⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/456; Hârûnî, *el-İfâde*, 47; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, 150.

¹⁰¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 3/456; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

¹⁰² İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

kendisi Horasan'da siyah elbiseler giyilmesini ve Yahyâ üzerine yedi günlük matem tutulmasını da emretmiştir.¹⁰³ Ebû Müslim'in Yahyâ'nın intikamı adına yaptıkları değerlendirildiğinde, kendisinin bu konuyla özel olarak ilgilendiği görülmektedir. Gerçekte ise bu durum Abbâsîler'in ihtilali gerçekleştirdikten sonra Emevî hanedanı ve taraftarlarına karşı giriştikleri tasfiye ve sindirme siyasetinin Horasan'daki yansımaları olduğu görülmektedir. Abbâsîler Emevîler'in Ehl-i beyt'i katlettiklerini dile getirerek Dımaşk, Basra, Mekke, Medine ve diğer şehirlerdeki çok sayıda Emevî hanedan üyesini öldürmüşlerdir.¹⁰⁴ Bu katliamlar Ehl-i beyt'in intikamı olarak gerçekleştirildiği ifade edilse¹⁰⁵ de gerçekte yeniden toparlanmalarından çekinilen Emevîler'in muhtemel siyasî gücünün bertaraf edilmesi olarak düşünülebilir.

Sonuç

Yahyâ b. Zeyd, Ehl-i beyt'in önde gelen simaları arasında zikredilen Zeyd b. Ali'nin öğrencisidir. Babası Zeyd'in Emevî halifesi Hişâm döneminde Kûfe'deki isyanı esnasında öldürülmesinden sonra taraftarlarının tavsiyesi üzerine Horasan'a geçmiştir. Irak valisi Yusuf b. Ömer'in sıkı takibatından dolayı Horasan'ın en doğusundaki Belh şehrine kadar ilerlemiş ve burada taraftarları arasında yaklaşık iki seneden fazla süre gizlenmek zorunda kalmıştır. Kaynaklar Yahyâ'nın Kûfe'den Belh'e uzanan yolculuğu hakkında bilgi verirken, Belh'te geçirdiği dönem hakkında bilgi vermezler. Bu durumu, Yahyâ'nın Emevî yönetimi tarafından aranmaya devam etmesinden dolayı gizlenmek zorunda kaldığını ve bundan dolayı isyanı için ciddi anlamda çalışma ve teşkilatlandırma faaliyetinde bulunmadığı şeklinde anlayabiliriz.

Yahyâ'nın yerinin tespitinden sonra kısa süreli bir tutukluluk dönemi başlamıştır. Ancak halife Velid b. Yezid tarafından serbest bırakılması için emir gelmiştir. Bunun üzerine Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından kendisinden Horasan'ı terk ederek halifenin yanına gitmesi için yönlendirilmiştir. Beyhak'a kadar gelen Yahyâ burada kendisine katılan yetmiş kişi ile birlikte geri dönerek Belh'e gitmek için yola çıkmıştır. Nişâbûr'da karşısına çıkan Emevî ordusunu yendikten sonra güzergâhını değiştirip önce güneye sonra da kuzeybatı istikametine yönelerek Cûzcân'a kadar gelebilmiştir. Burada ikinci kez Emevî ordusuyla karşılaşmıştır. Çıkan çatışmalarda yaralanarak ölmüştür. Böylece Horasan'da Yahyâ b. Zeyd liderliğindeki isyan kalkışması kısa sürede Emevîler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Gerçekte Yahyâ'nın isyanı Emevîler tarafından askeri açıdan kolaylıkla bastırılmıştır. Yahyâ'nın isyanı önceden planlamaması, teşkilat ve felsefesini belirlememesi isyanın başarısızlık nedenleri olarak görülebilir. Bununla beraber vali Nasr b. Seyyâr'la birlikte Horasan bölgesinde Emevîler'in hâkimiyet alanlarını yeniden tesis etmeye başlaması, toplumsal huzursuzlukları asgariye indirebilecek idarî ve malî adımlar atmaları isyana halkın destek ve katılımını olumsuz yönde etkilediğini düşünüyoruz. Ayrıca Horasan bölgesinde uzunca zamandır faaliyet gösteren ve Şîî taraftarların desteğini hedefleyen Abbâsîler'in Yahyâ'nın potansiyel isyanına karşı taraftarlarını uyarmaları ve katılımlarını engellemeleri isyanın bölgedeki geniş halk kitlelerinin harekete geçmesini engellediğini düşünüyoruz.

Yahyâ'nın Horasan'daki isyanı kendisi açısından başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Üç yıl önce babası Zeyd'den sonra Emevîler tarafından öldürülmesi, Horasan'da faaliyet gösteren farklı Şîî hareketlerin Emevîler'e karşı Abbâsî bayrağı altında toplanmalarını sağlamıştır. Abbâsîler, özellikle Yahyâ'nın öldürülmesinden kısa bir zaman sonra, bölgede Ehl-i beyt taraftarlığını açığa vurmuşlar, Ehl-i beyt'in intikamını gündeme getirerek bölge halklarının büyük ölçüde desteğini sağlamayı hedeflemişlerdir. Sonuç olarak Yahyâ'nın isyanının başarısızlıkla sonuçlanması, Abbâsîler'in bölgedeki propaganda faaliyetlerini güçlendirmiş ve muhtemelen Emevî hakimiyetinin yıkılış sürecine katkıda bulunmuştur.

¹⁰³ Hârûnî, *el-İfâde*, 47; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/259; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/291.

¹⁰⁴ Bu konuda bk. Sariçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 378-392.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/22-23.

Kaynakça

- Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, Hicrî III. Asır). thk. Abdülaziz ed-Dürî ve Abdülcebbâr el-Muttalibî. 2. Basım. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 1419/1998.
- Alihan Medeni. *Riyâzü's-sâlikîn fî şerh-i sahîfeti Seyyidi's-Sâcidîn*. thk. es-Seyyid Muhsin el-Hüseynî. 7 Cilt. 8. Basım. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1435/2013.
- Arendonk, Cornelis Van. "Yahyâ b. Zeyd Hüseyinî". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 13/350. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997.
- Atalan, Mehmet. "Abbasi Daveti Sürecinde er-Rıza min Âl-i Muhammed Söylemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005): 183-191.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eshrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zîriklî. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Buhârî, Ebû Nasr Sehl b. Abdullah *Sırru's-silsileti'l-Aleviyye fî ensâbi's-sâdâti'l-Aleviyye*. nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdik. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1381/1962.
- Cûzcânî, Mihâci's-Sirâc Ebû Ömer Osman b. Sirâciddîn. *Tabakât-ı Nâsirî*. çev. Afâf es-Seyyid Zeydân. 2 cilt. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 1434/2013.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik*. Ankara: OTTO, 2017.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 4. Basım. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1427/2006.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâeyen, 1390/1970.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Gökalp, Yusuf. *Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Güneş, Hüseyin. "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyasî Etkinliği". *İSTEM* 18 (Aralık 2011), 263-288.
- Hârûnî, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn. *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*. 4. Basım. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014.
- Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam*. 2. Basım. London: Routledge, 2000.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Küfî. *Kitâbü'l-fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1411/1991.
- İbn Fundûk, Ebü'l-Hasen Zahîrüdîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî. *Lübâbü'l-Ensâb ve'l-elkâb ve'l-e'gâb*. thk. Mehdî er-Recâî. 2. Basım. 2 Cilt. Necef: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ er-Mer'âşî, 1385/2007.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbü'l-Muhabber*. nşr. İlse Lichtenstädter. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 1434/2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrahim. 7. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1439/2018.
- İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Inebe ed-Dâvûdî el-Hasenî. *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî. 2. Basım. Necef: Menşuratü'l-Matbat'i-Haydariyye, 1380/1961.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî: 1433/2012.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Ernâûd ve Muhammed el-Ernâûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988.
- İş, Yûsuf b. Reşîd. *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-ağdâşü'lletî sebekathâ ve mehhedet lehâ*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

786 | Cahid Kara. Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri

- İstahri, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* thk. Michael Jan De Goeje. Leiden: Brill, 1927.
- Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî ahbârî'l-hakâik* (Müellifi Meçhul, Hicrî IV. Asır). thk. Michael Jan De Goeje. b.y.: Brill 1869.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *Kitâbü'l-makâlat ve'l-firak* thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963.
- Madelung, Wilferd. "Yahyâ b. Zayd". *Encyclopedia of Islam² (ing)*. 11/249-250. Leiden: Brill, 2002.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: Bibliotheca Persica, 1988.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *Mürücû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Müfîd Muhammed Kamîha. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Müerric es-Sedûsî, Ebû Feyd b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî. *Kitâbü Hâzfin nesebi Kureys*. nşr. Selâhaddin el-Müneccid. Kahire: Mektebetü Dâri'l-Arûbe, ts.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâsimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 5. Basım. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1413/1993.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye*. 7. Basım. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsu'r-ricâl*. 12 cilt. 2. Basım. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2007.
- Uyar, Gülgün. *Siyasi ve İctimai Hayatta Ali-Fatıma Evladı (260/873'e Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ya'kübî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer. *Târîh*. nşr. Halîl el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1419/1999.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. 2. Basım. Ankara: Tük Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Zarrînküb, 'Abd al-Ĥusain. "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath". *The Cambridge History of Iran*. ed. Richard Nelson Frye. 5. Basım. 4/1-56. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 2. Basım. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 6. Basım. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Mellâyîn, 1407/1986.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureys*. nşr. Évariste Lévi Provençal. 3. Basım. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1402/1982.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 789-806

Türkiye’de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

Theory on the Abû Ḥanîfa Literature in Turkey: A Criticism and A Theoretical Suggestion

Şaban Erdiç

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of
Sociology of Religion
Sivas, Turkey

serdic07@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9453-2072

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 11 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 789-806

Cite as / Atıf: Erdiç, Şaban. “Türkiye’de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri [Theory on the Abû Ḥanîfa Literature in Turkey: A Criticism and A Theoretical Suggestion]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 789-806.

<https://doi.org/10.18505/cuid.768355>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Theory on the Abû Hanîfa Literature in Turkey: A Criticism and A Theoretical Suggestion

Abstract: Undoubtedly, Abû Hanîfa (d. 150/767) is one of the most important subjects affecting the development of Islamic thought for about thirteen centuries. Not only Islamic law; however, with his fundamental contributions to the doctrine, he continues to influence a very large environment in the Islamic geography today. In fact, this effect has been attractive enough to create a depth that permeates the daily lives of societies from economics to law, from education to health, beyond these mere theoretical and practical dimensions of religion. Essentially, the interpretation of Islam systematized by Abû Hanîfa in the context of a religious philosophy and method has been the subject of a heated discussion and evaluation under different Islamic paradigms since the very first time. Today, the issue has gained a different dimension in parallel with the increasing tensions in all aspects of the Islamic world. Apart from the interest shown to him in the context of organized religion, Abû Hanîfa has been a means of reaction to the Arab religion and politics attitude on the one hand, and on the other hand he has been made the object of conflict, harmony and incompatibilities in the context of modernization. The research is limited to studies conducted in Turkey between 2000 and 2020 years on Abû Hanîfa . The research is based on the assumption that these studies dealt with Abû Hanîfa almost completely detached from her sociological and historical personality and confronted with a theoretical problem. In the study, a theoretical analysis of the mentioned literature has been made and a theoretical proposal has been made for the studies in the field. With the research, it is aimed to make a theoretical contribution to the Abû Hanîfa literature. For this purpose, the general theoretical view of these studies is tried to be understood by scanning the books, articles and symposium papers covering these years. In this framework, some semantic packages that manifest themselves widely in the studies are determined, and thus the unchanging concrete reflections of the phenomenon problematized in the research are tried to be understood. The data in the study are evaluated in the context of phenomenological sociology of knowledge. From the earliest times to today, Abû Hanîfa is not only about the theological perception of people; besides, he has drawn an image surrounded by the limitations drawn by their socioeconomic, cultural, political and ideological circles. On the other hand, it can easily be seen that the approaches reflected in the literature about Abû Hanîfa , whether they come from the Hanafi school or have matured within another tradition of thought, are almost entirely shaped in a macro-theological, suprahistorical, universalist and nomothetic perspective. It can also be said that these studies have not attempted to open themselves up to new discussions in theoretical terms. In the years that were the subject of the research, Abû Hanîfa was the subject of periodicals and symposiums conducted within a program rather than copyrighted works. The literature, which is clearly observed to be confronted with a theological contraction, is progressing with a more doctrine debate today. It is understood that relatively less practical areas of discussion have emerged with the motive of responding to developments in the Islamic world and on a global scale, ignoring Abû Hanîfa 's sociological background. *Handing over to Abû Hanîfa, disciplinary populism, sectarian marginalization, romanticization and ideological commodification* are important meaning packages reflected in the literature. The main concern of all this semantic reality is to build an order based on the knowledge stock in the tradition against the breaks and traumas in the social structure. However, this approach to explain Abû Hanîfa has revealed some theoretical problems. In another respect, the perspectives that dominated the literature made such generalizing attitudes inevitable. As a result, with this theoretical point of view, Abû Hanîfa has been turned into a historical problem in related studies in general. Finally, in this study, a historical, idiographic perspective emphasizing the specificity to the social event is proposed for the literature of Abû Hanîfa. In this context, the article draws attention to the phenomenological sociology of knowledge that takes the understanding of each event in its own reality as opposed to macro approaches.

Keywords: Sociology of Religion, Abû Hanîfa, Theory, Sociology of Knowledge, Phenomenology.

Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

Öz: Şüphesiz Ebû Hanîfe yaklaşık (öl. 150/767) on üç asırdan beri İslam düşüncesinin gelişimini etkileyen en önemli öznelerden biridir. Sadece İslam hukukuna değil; bununla birlikte temelde doktrine yaptığı esaslı katkılarla o, bugün de İslam coğrafyasında çok geniş bir çevreyi etkilemeye devam etmektedir. Hatta bu etki dinin bu salt teorik ve pratik boyutlarının ötesinde toplumların iktisattan hukuka, eğitimden sağlığa bütün gündelik hayatlarına nüfuz eden bir derinlik yaratacak kadar çekici olmuştur. Esasen Ebû Hanîfe'nin dinî bir felsefe ve metot bağlamında sistemleştirdiği İslam yorumu, daha ilk zamandan beri farklı İslamî paradigmalarda altında hararetle bir tartışma ve değerlendirmenin konusu yapılmıştır. Bugün konu İslam dünyasında her bakımdan artan gerilimlere paralel olarak farklı bir boyut daha kazanmıştır. Örgütlü din bağlamında her zaman kendisine gösterilen ilgi bir tarafa Ebû Hanîfe uzun bir zaman diliminde bir taraftan Arap din ve siyaset tavrına tepkinin bir aracı yapılmışken diğer taraftan bugün de modernleşme bağlamındaki çatışma, uyum ve uyumsuzlukların nesnesi yapılmıştır. Aynı zamanda ilgili literatür yorumcuların epistemolojik çevrelerine göre doğal olarak farklı Ebû Hanîfe tasavvurları inşa etmiştir. Dolayısıyla konu bugün gerek Ebû Hanîfe'nin kişiliği, tarihsel şartları, dinsel otoritesi, örgütlü din içindeki yeri ve gerekse gelişen yeni bilimsel paradigmalarda bakımından oldukça karmaşık ve sorunlu bir noktaya gelmiştir. Araştırma Ebû Hanîfe üzerine 2000 ile 2020 yılları arasında yapılan Türkiye ölçekli çalışmalarla sınırlandırılmıştır. Araştırma bu çalışmaların Ebû Hanîfe'yi neredeyse tamamen sosyolojik ve tarihi kişiliğinden kopuk ele alarak kuramsal bir sorunu karşı karşıya bıraktığı varsayımından yola çıkmıştır. Çalışmada söz konusu literatürün kuramsal bir analizi yapılmış ve alandaki çalışmalar için teorik bir öneride bulunulmuştur. Araştırma ile Ebû Hanîfe literatürüne kuramsal bir katkı sunmak hedeflenmiştir. Bu amaçla söz konusu yılları kapsayan kitap, makale ve sempozyum bildirileri taranarak bu çalışmaların genel kuramsal görünümü anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu çerçevede çalışmalarda yaygın bir şekilde kendisini gösteren bazı anlam paketleri belirlenmiş ve böylece araştırmada problematize edilen olgunun öz ile ilgili değişmeyen somut yansımaları anlaşılmasına çalışılmıştır. Araştırmada veriler fenomenolojik bilgi sosyolojisi bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ebû Hanîfe ilk dönemlerden bugüne kişilerin sadece teolojik algılama biçimleri ile değil; yanı sıra sosyoekonomik, kültürel, siyasi ve ideolojik çevrelerinin çizdiği sınırlılıklar ile de kuşatılmış bir görüntü çizmiştir. Öte yandan ister Hanefî ekol içinden gelsin ister başka düşünce geleneği içinde olgunlaşmış olsun Ebû Hanîfe ile ilgili literatüre yansıyan yaklaşımların neredeyse tamamen makro-teolojik, tarih-üstü, tümelci ve nomotetik bir bakış açısı içinde şekillendiği kolaylıkla görülebilir. Din biliminin Türkiye serüveninde kat ettiği yüzyıllık tecrübe düşünüldüğü zaman bu çalışmaların kuramsal anlamda henüz kendisini yeni tartışmalara açma gibi bir çaba içine girmediği de söylenebilir. Araştırma kapsamında Ebû Hanîfe, telif eserlerden daha çok süreli yayınlar ve bir program dâhilinde yürütülmüş sempozyumlarda konu edilmiştir. Açıkça teolojik bir daralma ile karşı karşıya olduğu gözlemlenen literatür bugün daha çok bir doktrin tartışması ile ilerlemektedir. Buna göre daha az orandaki pratik tartışma sahalarının -Ebû Hanîfe'nin sosyolojik zeminini göz ardı ederek- İslam dünyasındaki ve küresel ölçekteki gelişmelere bir cevap verme saikiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. *Ebû Hanîfe'ye hakkını teslim etme, disipliner popülizm, mezhebî ab-solütizm, romantikleştirme ve ideolojik metalaştırma* bugünkü Ebû Hanîfe literatüründeki önemli anlamsal desenlerdir. Bütün bu anlamsal gerçekliğin temel kaygısı, toplumsal bünyede yaşanan kırılma ve travmalara karşı gelenekteki bilgi stoğundan hareketle bir düzen inşa etmektir. Fakat bu, Ebû Hanîfe'yi açıklama yaklaşımı kuramsal olarak birtakım sorunları da açığa çıkarmıştır. Neticede bu kuramsal bakış açısıyla Ebû Hanîfe genel olarak ilgili çalışmalarda tarihsel bir sorun haline getirilmiştir. Nihayet bu çalışmada Ebû Hanîfe literatürü için tarihselci, sosyal olaya özgünlüğü öne çıkaran, idiografik bir perspektif teklif edilmiştir. Bu çerçevede makale, makro yaklaşımların aksine her olayın kendi gerçekliğinde anlaşılmasını merkezine alan fenomenolojik bilgi sosyolojisine dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ebû Hanîfe, Kuram, Bilgi Sosyolojisi, Fenomenoloji.

Giriş

Din bir taraftan sahip olduğu geniş semboller sistemi ve zengin anlam dünyası ile gündelik hayatın bireysel ve toplumsal bütün gerçekliğini anlama ve yorumlama konusunda kişilere kapsamlı bir referans çevresi sağlayarak toplumsal sistemin her alanında şu ya da bu şekilde etkilerde bulunurken diğer taraftan toplumsal bağlamı sebebiyle beşeri ve tarihsel bütün koşullardan etkilenen bir yapıya sahiptir. Dine toplumu her bakımdan bir düzene ulaştırmanın aracı olarak bakıldığında veya başka bir ifadeyle evrenin tek taraflı dinî bir yorumu yapılmak istendiğinde apriori ve makro-teolojik bakış açısından bu tavır, anlamlı ve hatta olması gereken bir durumdur. Öte yandan dinin bir yönüyle toplumsal şartların çıktısı olduğu veya tarihi ve toplumsal şartlardan etkilendiği gerçeği ise bu perspektif nazarından, *anlam* koruma içgüdüsüyle kolayca hazmedilir bir şey olmamıştır. Dinî gelenekteki bu köklü yaklaşım sorununa rağmen gerçek şu ki dinler her zaman bir toplum ve kültür zemininde doğmuş¹ ve varlıklarını buradaki sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi şartlar içinde sürdürmüşlerdir.

Benzer bir yaklaşım ve durum -buna olması gereken ile olan ilişkisi de denilebilir- dinin belli sosyolojik şartlarda ortaya çıkmış farklı yorumları için de geçerlidir. İslam özelinde kitabî dinin çok ayrıcalıklı bir siması olarak Ebû Hanîfe'nin belli bir aile karakteristiği, şehir ve epistemik grup temelinde² inşa ettiği akılcı ve dinamik din yorumu tartışmasız bir şekilde Müslüman toplumun iktisattan siyasete, aileden hukuka, dinden estetiğe bütün kurumsal yapısı üzerinde etkiye bulunurken bu dinsel birikim ve anlama biçimi daha ilk dönemden itibaren başta siyaset olmak üzere ulemanın tutumu, sosyokültürel gerçeklikler gibi bir dizi çevresel faktörlerden de kesin olarak etkilenmiştir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe yaşadığı dönemden bugüne çok farklı insani ve tarihi şartlar altında sadece teolojik değil; fakat bununla birlikte politik ve ideolojik anlama desenlerinin kullanışlı bir nesnesi haline de getirilmiştir.

Selçuklu ve Osmanlı sultanlarının Ebû Hanîfe'nin kabrinin de bulunduğu Âzamiye Külliyesi'ne ilgileri imparatorluğun son yıllarına kadar devam etmiştir.³ Konu basit bir sorumluluktan öte kimlik açısından da sembolik öneme sahip olmuştur. Durum bugün için de geçerlidir. Modern Türkiye'de geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında Ebû Hanîfe'nin bu kez yeni politik şartlarda ulus-devletin yeniden inşası kapsamında Türklük vurgusu ile gündeme getirilmesi, daha doğrusu ahlaki-teolojik bir tartışmanın yerine politik bir düzen için araçsallaştırılması⁴ dikkat çekici olmuştur. Özellikle yüzyılın son çeyreğinde din-siyaset ilişkileri üzerinden yürütülen rekabet ve çatışmanın yol açtığı yeni siyasal değerler bağlamında din ve gelenek 21. yüzyılın ilk onlu yıllarında bu kez küresel yeni krizler, İslam dünyasındaki iç karışıklıklar ve savaşlar, din temelli yaygın terör faaliyetlerinin de etkisiyle -yine politik ve mezhebi etkiler dahil- yeni bir tarzda gündeme getirilmiştir. Sayıca artan ilahiyat kadroları Ebû Hanîfe literatürünü gittikçe zenginleştirmiştir. Ancak siyasi şartlar ve manzara ne olursa olsun hâlihazırda bu makro bakış açısının Ebû Hanîfe'ye ilgisi hep belli sosyolojik şartlarda inşa ettiği kendi

¹ bk. Mircea Eliade, *The Sacred And The Profane*, çev. Willard Ropes Trask (New York: Brace & World Inc., 1959), 9-12.

² Daha geniş bilgi için bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57-89.

³ Abdüsselâm Uluçam, "Âzamiye Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/301.

⁴ bk. İsmail Hakkı İzmirli, "Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri", *II. Türk Tarih Kongresi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 287. Yusuf Ziya Yörükkan, *Müslümanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961), 165; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini* (Ankara: Nur Yayınları, 1983), 42. Halim Sâbit Şibay İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı Ebû Hanîfe maddesinde Arap olmamakla birlikte Fars, Türk veya başka bir kavme intisabı açık değilse de Ebû Hanîfe'nin babasının, aralarında Türklerin de bulunduğu bir coğrafyadan Kûfe'ye geldiğini belirterek onun Türk olma ihtimalini açık bırakmıştır: bk. Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanîfe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 4/20. Dönemin dışında olmakla birlikte Yaşar Nuri Öztürk'ün eseri de bu çerçevede değerlendirilebilir: bk. Yaşar Nuri Öztürk, *İmamı Azam Ebu Hanife* (İstanbul: Yeni Boyut, 2009).

toplum tasarımının anlam bagajı ve bunun ürettiği katı ideolojik çevreyle sınırlı kalmıştır. Başka bir deyişle -bilginin yeni teorik imkânlarını dikkate alarak söylemek gerekirse- söz konusu model, Ebû Hanîfe'yi *anlamak* yerine kendi ideolojisini ona dayatan bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Genel olarak Ebû Hanîfe ile ilgili yazına bakıldığında çalışmalar neredeyse tamamen İslami ilimlerle sınırlı kalmış ve kuramsal bakımdan tek biçimli, determinist, olguyu dışlayan bir yaklaşım modeli tarafından kuşatılmıştır. Görülen o ki öykünmeden ileri gidemediği anlaşılan kimi cılız olgusal çıkışlar bir yana Ebû Hanîfe konusunda İslami ilimler temsil ettikleri alanın mutlak hakikat anlayışını, yine oradan devşirdikleri güç ile şimdilik belirsiz bir geleceğe kadar sürdürmede kararlılardır. Oysa sadece son yıllarda değil, gündelik hayatta bölgesel ve küresel çapta toplumların bütün temas noktalarında ortaya çıkan değişim profili dikkate alınmış olsa bile bugün geldiği noktada sosyal bilimin herkesçe anlaşılacak zorunda olduğu açıktır.

Bir bakıma çalışmanın gerekçelerini ortaya koyan bu değerlendirmeler çerçevesinde bu araştırmanın konusunu, Ebû Hanîfe ile ilgili literatürün kuramsal bir değerlendirmesi ve bu çalışmalar için bir model önerisi oluşturmaktadır. Araştırma, makro-teolojik bakış açısının genel olarak Ebû Hanîfe'yi tarihin dışına itecek kadar derin bir kuramsal sorunla karşı karşıya olduğu temel varsayımından hareket etmektedir. Bu çerçevede araştırmanın amacı en genel anlamda gelenek, daha özelden ise Ebû Hanîfe ile ilgili çalışmalara kuramsal katkıda bulunmak, bu çerçevede yeni bakış açılarını tartışmaya açmaktır. Bunun için öncelikle Türkiye ölçeği ile sınırlı olmak üzere bahse konu literatür (evren) hakkında bir tarama yapıp yüzyılın başından beri akademik çevreden çıkmış belirli bir örneklem üzerinden tarihi süreklilik, bütünlük, sorun yönelimlilik gibi temel ilkeler çerçevesinde ilgili çalışmaların kuramsal izdüşümleri anlaşılmalı ve bulgular fenomenolojik bilgi sosyolojisi açısından bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Bunun için bu çalışmada, söz konusu determinist yaklaşımların bakış açılarından yansıyan anlam yapıları belirlenmeye ve böylece olgunun öze ilgili değişim-yen somut yansımaları anlaşılmalı çalışılacaktır. Bunu yaparken fenomenolojik çözümlemenin önerdiği gibi⁵ öncelikle olgu ile ilgili genel bir tanımlama ortaya konulacak ve ardından olgunun anlam birimleri karşılaştırma ve ilişkilendirmeler yoluyla sentezlenecektir.

1. Eleştiri: Ebû Hanîfe Literatürünün Genel Kuramsal Perspektifi

Hemen 21. yüzyıla birlikte yeni bir sürece evrilen küresel iktisadi politikaların ve içinde ucu modernleşme sorunlarına ve siyasal rekabete çıkan mezhebi çatışmaların İslam coğrafyasında baştan aşağı gündelik hayatı yeniden şekillendirmeye başladığı bir ortamda Türkiye'de son yirmi yılda ciddi bir görünürlüğe ulaşan Ebû Hanîfe odaklı çalışmalar İslam dünyası ölçeğinde kaosla düzen, geçmişle gelecek, oportünizmle ahlak arasında bir anlam arayışının entelektüel tepkisi sayılabilir. Bahse konu etkiler Müslüman toplumda derinleştiğçe görünen o ki Ebû Hanîfe; teolojik ilgi yanı sıra toplumsal düzenin korunması, yerine göre dolaylı bir ekonomik açılım ve -bir program ve proje ile de ilişkili olarak- siyaseten toplumsal kimliğin inşasında dinsel bir meşrulaştırmanın aracı olarak gittikçe daha fazla çalışmada yer

⁵ bk. Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, çev. Adnan Gümüş - Mehmet Sezai Durgun (Adana: Baki Kitabevi, 2000), 93.

794 | Şaban Erdiç, Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

almaya başlamıştır.⁶ Üzerinde yeniden durulacağı gibi çalışmaların çok önemli bir kısmı akademik çevrelerden çıkarken özellikle bu süreçte popülist yayınların da belli bir görünürlük kazanması dikkat çekicidir.⁷

Ebû Hanîfe hakkında şimdiye kadar nicelik olarak geniş bir literatürün ortaya çıktığı ifade edilebilir.⁸ Şîî⁹ ve oryantalist çevrelerin de¹⁰ konuya ilgileri bilinmektedir. Ancak daha önce belirtildiği gibi bu çalışma -çeviri eserler¹¹ ve ansiklopedik çalışmalar hariç- Türkiye'de Ebû Hanîfe hakkında akademik çevrelerce yazılmış kitap, makale ve bilimsel toplantılarda sunulmuş bildirileri kapsamıştır. Türkiye ölçeğinde telif eserlere bakıldığında konu ile ilgili bir

-
- ⁶ Çalışmalar organizasyon yapıları içinde bütüncül değerlendirilirse -tarihsel siyasi geleneğin de etkisiyle- siyaset kurumu farklı birimleri ile kimi ilmi toplantılara doğrudan veya dolaylı katkı ve üst düzey temsil ile iştirak etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Ebû Hanîfe ile ilgili -içinde Haneffliğin de yer aldığı- biyografik eserler yayınlamıştır. Yine bu çalışma olgunlaştırılırken başkanlık kendi yayını olan ilmi derginin Haziran-2020 Ebû Hanîfe Özel Sayısı için makale çağrısında bulunmuştur.
- ⁷ Bir kısım örnekler şunlardır: bk. Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Kutsal Mahpus Ebû Hanîfe* (İstanbul: İrfan Yayınları, 2010); İsmail Kazdal, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe* (İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2004); Mustafa İslamoğlu, *İmamlar ve Sultanlar*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017); Vehbi Vakkasoğlu, *Bir Yeryüzü Yıldızı İmâm Azam Ebu Hanîfe* (İstanbul: Foliant Yayınları, 2019); Ragıp Güzel, *İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe ve Menkıbeleri* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019).
- ⁸ bk. Ali Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/143-145; Ahmet Ünsal, "İmâm Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 334-338; Bilal Esen, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Ebû Hanîfe Hakkında Yapılan Fıkıhî Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 323-357; Halis Demir ve Kemal Çatılı, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Edebiyatı", *Hikmet Yurdu* 11/21 (2018), 117-170.
- ⁹ bk. Farzaneh Doulatabadi, "İran Kaynaklarına Göre İmâm-ı A'zam", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015), 526; Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 265-274.
- ¹⁰ bk. Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Cambridge University Press, 1932), 102-247; Joseph Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopedia of Islam* (Leiden: 1960), 1/123-124; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 294-301; Ayrıca bir tartışma için bk. Necmettin Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 373-397.
- ¹¹ bk. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997); Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017); Beyazîzâde, *İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadı Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996); Abdülvehhab Öztürk, *İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe ve Eserleri* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2004); İbn Hacer el-Heytemî, *İmâm Ebû Hanîfe*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009); Hâfî-zuddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, çev. Mustafa S. Kaçalın (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010); Muhammed Abdurreşid en-Nümânî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (R.A.)'in Hadis İlmindeki Yeri*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010); Muhammed Hamidullah, *İmâm-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014); Zehebî, *Menâkıb-ı İmâm Ebû Hanîfe İmâm Ebû Yusuf İmâm Muhammed*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015); Suyûtî, *Tebyîdu's-Sahîfe Fî Menâkıb-ı İmâm Ebî Hanîfe*, çev. Muhammed Tutuş (İstanbul: Fecri Sadık Yayınları, 2020).

kısmı biyografik¹² olmakla birlikte kelam,¹³ fıkıh,¹⁴ hadis,¹⁵ tarih,¹⁶ felsefe¹⁷ ve din sosyolojisi¹⁸ içinden çıkmış az sayıda yayın göze çarpmaktadır. Buna karşılık Ebû Hanîfe İslâmî ilimler bağlamında süreli yayın ve ilmi toplantılarda daha fazla araştırmaya konu olmuştur.

2002 yılında *İslâmî Araştırmalar* dergisi¹⁹, 2012 yılında *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*²⁰ Ebû Hanîfe ile ilgili özel sayılar çıkarmıştır. Kur'an Araştırmaları Vakfı 16-19 Ekim 2003 tarihleri arasında Bursa'da *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* adında bir sempozyum²¹ tertip etmiştir. 28-30 Nisan 2015 tarihlerinde Osmangazi Üniversitesi *Bütün Yönleriyle İmâm-ı A'zam ve Hanefilik*;²² 5-7 Mayıs 2017 tarihlerinde Kastamonu Üniversitesi *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik*-²³ başlıklarında uluslararası toplantılar düzenlenmişlerdir.

Literatürün değerlendirmesine geçmeden önce ifade edilmelidir ki Ebû Hanîfe'de dinî tecrübenin teorik/doktriner (usûl'î-fikh), pratik/amelî (fürû-i fikh), ahlak ve zihniyet boyutları bir varlık hiyerarşisine bağlı olarak tıpkı din-şeriat/toplum dikotomisinde olduğu gibi diyalektik bir ilişki içinde sunulmuştur. Özellikle Ebû Hanîfe'nin kendi metodolojik disiplini ile ilgili bir eser bırakmaması, dönemin sosyolojik şartları ve ilmi geleneğinin etkisiyle dini-uygulama sahasının öne çıkması; bugüne gelindiğinde ise -görüldüğü kadarıyla- teologlardaki *dinî hukukun beşeri hukuk tarafından genel kuşatılmışlık algısı* veya *teolojik daralma* olarak ifade edilebilecek entelektüel bir tavır ve dinin mümbit anlam üretici karakterine rağmen bir tükenme hissi, bugün literatürü daha çok, kimi pratik örneklerden hareketle hararetli bir doktrin tartışmasına düşürmüştür. Bu süreçte literatürün gündelik hayata dair pratik ilgisi *girişte* işaret edilen küresel ve yerel gelişmeler çerçevesinde yükselen özgürlük taleplerine paralel olarak daha çok temel haklar (makâsîd) ile sınırlı kalmıştır. Tabii olarak literatürü bugünkü ilmi uzmanlaşma bağlamında salt bir disipline angaje etmenin birtakım zorluklar çıkaracağını kabul etmek gerekir. Literatür, üzerinde farklı kategorik tipler oluşturmaya uygundur. Böyle bir tartışmaya girmeksizin sosyolojik bakımdan dinî tecrübenin ifade biçimleri²⁴ ölçülünerek denebilir ki Ebû Hanîfe hakkında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak onun dinsel yaklaşımının teorik boyutu, ardından pratik-amelî yönü ve daha az oranda da hayatı, ilmi çevresi ve düşüncesinin kurumsallaşmasını içine alan sosyolojik karakteri üzerine yo-

¹² bk. Mehmet Cemal, *Ebu Hanife* (Ankara: Beyan Yayınları, 2013); Mürteza Bedir, *Ebu Hanife* (Ankara: Ay Yayınları, 2018); Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018); Abdullah Kahraman, *Ebû Hanîfe Hayatı, Şahsiyeti ve Etkileri* (Munich: Plural Publications, 2018).

¹³ bk. İsa Doğan, *Mürce ve Ebu Hanife* (Samsun: Kardeş Matbaası, 1992); Abdulhamit Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

¹⁴ bk. Ali Pekcan, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe Fıkıhın Bedene Bürünüşü* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015); Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik* (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019).

¹⁵ bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

¹⁶ bk. Cem Zorlu, *Âlim ve Muhalif* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

¹⁷ bk. Musa Kazım Arıcan, *Kültürel/Dinî Farklılık ve Ebû Hanife* (Ankara: Hece Yayınları, 2015). Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset*.

¹⁸ Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset*.

¹⁹ bk. *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002).

²⁰ bk. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012).

²¹ bk. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005).

²² bk. *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015).

²³ bk. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017).

²⁴ bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 213-232.

796 | Şaban Erdiç, Türkiye’de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

ğunlaşmıştır. Fakat dinî tecrübeyi anlamının önemli bir boyutu olarak onun dinsel sermayesinin arka planındaki özleri ifade eden ahlak ve zihniyet dünyası bu çalışmalarda tamamen ihmal edilmiş, bir mesele olarak hiç dikkat çekmemiştir.

Literatürde Ebû Hanîfe üzerine değerlendirme yapılırken bilginin tamamen onun dini ve toplumsal çevresinden bağımsız inşa edildiği, kuramsal olarak tamamen makro-teolojik bakış açısının bu çalışmalara egemen olduğu ve orada nesnel değerlendirmelere hiç yer verilmeyeceği iddia edilemez. Burada konu ile ilgili bazı problemlere açıklık getirilmiştir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi genel kuramsal bakışı itibarıyla çok büyük oranda Ebû Hanîfe’nin bilgi gövdesinden kopuk makro bir değerlendirmeyi merkezine almış bu metin çevresine bakıldığında meselenin bilgi ve bilinç boyutunun dikkat çekmediği görülmüştür. Genel olarak ifade etmek gerekirse herhangi bir ilmi disiplin gözetmeksizin bunlar dini tecrübeyi ister teorik ister pratik ve isterse sosyal boyutuyla ilgili olsun, adı geçen dinsel tecrübe çevresinin bütün yönlerinde ortak bir anlam repertuarı üretmiştir. Dolayısıyla burada literatüre yansıyan metin çevresini bahse konu farklı boyutlardan ayrı ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmak, çalışmayı tekrara düşüreceklerinden anlamlı görülmemiştir. Bunun yerine burada belli anlam şebekelerini yine dinin tecrübe boyutlarını dikkate almak kaydıyla toptan bir *anlama* ve değerlendirmeye tabi tutmak daha uygun görülmüştür.

Literatürdeki Ebû Hanîfe inşasının en görünür anlam desenlerinden birisi ona *hakkını teslim etme* duygusu üzerinden kristalize edilen gerçekliktir. Hayatı, ilmi şahsiyeti, kişiliği bu çalışmalarda doğrudan ve dolaylı bir şekilde üzerinde durulan temel başlıklardan birisi olmuştur. Burada *Müslüman ve hür bir ailede doğduğu* vurgusu ile Ebû Hanîfe öncelikle dinî sosyolojik bakımdan sorunsuz bir kökenle ilişkilendirilmiş ve ardından geleneğin önemli saygınlıkları üzerinden yasal bir zemine oturtulmuştur. Bu bağlamda literatürde genellikle Ebû Hanîfe’yi Hz Muhammed’in (as) övdüğü üç nesilden ikincisi olan tabiin nesline bağlama ve ilk nesil olan sahabe ile ilişkilendirme konusunda bir ilgi oluşmuş²⁵ ve hatta “ilim süreyya yıldızında asılı bile olsa Farşlıların çocuklarından biri mutlaka ona ulaşır” rivayeti ile doğrudan peygamberin müjdesi ile desteklenmek istenmiştir.²⁶ Bununla birlikte dedesinin hayırlı bir evlat için Hz Ali’nin (öl. 40/661) duasını aldığı rivayetleri onun İslam tarihi açısından önemli bir dönemle irtibatı yanı sıra Ehl-i beyt ile ilişkisi bakımından sembolik anlamlar üretmiştir.²⁷ Yine çok daha yaygın ve bütün metin çevresine yayılacak şekilde burada Ebû Hanîfe, sonraki dönemde İslam düşüncesi ve mezhep tarihi açısından öne çıkacak dinî simaların onun hakkındaki övgü ve senalarıyla haklılaştırılmıştır.²⁸ Fakat literatür sadece bu dışardan, atfedilen/verilmiş statüler ile değil; bununla birlikte başardığı birer statü olarak ibadet hayatı, züht ve takvası, cömertliği ve hatta diğer kişisel özelliklerine de devamlı vurgu yaparak anlamın korunmasını sürekli denetlemiştir.²⁹

Literatürdeki, sosyal gerçeklikle sistematik düzeyde bir ilişki oluşturmaktan uzak kimi olgusal dokunuşlar bir yana, söz konusu *hakkını teslim etme* tasarımı Ebû Hanîfe’nin teorik ve pratik görüşlerinin yasallaştırılması bağlamında da çok belirgin bir şekilde kendisini göstermiştir. Gerçekten Ebû Hanîfe’nin, dinsel tecrübeyi bu boyutlarıyla ilgili yaklaşımına salt teolojik kavramlarla açıklama getirmeye çalışan ve bu sebeple ontolojik ve epistemolojik savrulmalardan hâli olmayan ilmi bir müktesebattan söz edilebilir. Fakat genel entelektüel

²⁵ bk. Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*, 37-38; Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Fıkhın Bedene Bürünüşü*, 16-17.

²⁶ bk. Şimşek, *İmam Ebû Hanife ve Hanefilik*, 16.

²⁷ bk. Cemal, *Ebu Hanife*, 7-9.

²⁸ bk. İsmet Demir, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife* (İstanbul: Seçil Ofset, 2005), 249; Özel, *İmam Ebû Hanife ve Hanefî Mezhebi*, 22; Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanife Fıkhın Bedene Bürünüşü*, 41-42; Şimşek, *İmam Ebû Hanife ve Hanefilik*, 20-22.

²⁹ bk. Murtaza Köse, “Büyük Üstad Ebû Hanife”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 167-168; Adnan Koşum, “İmâm-ı Âzam Ebû Hanife’nin Akılcı Yönteminin (Re’yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluşturduğu İlmî Ortam”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 78-81; Ünal, *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 24-25; Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanife Fıkhın Bedene Bürünüşü*, 21-79.

bakiyenin meseleyi *apriori* nedenlerle açıklama eğilimi orada hiç de sıradan bir durum değildir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin sistematik olarak fıkıh bölümlere ayırması, *Allah'ın ilmi âlimlerin ölümü ile kaldıracığı* hadisinden etkilenmesine ve gelecek nesillerin onu kaybetme endişesine bağlanmıştır.³⁰ Aynı zamanda böyle bir *apriori* yaklaşıma *hakki teslim etme* arzusu eklenince bilginin sosyal bağlamdan koparılmasının yarattığı naiflik literatürde farklı bir entelektüel tasarımı yaratmıştır. Nitekim henüz mezheplerin sistemleşmediği erken bir dönemde fıkıhı tedvin etmesinden dolayı kimi mezhep imamları ve fukahanın Ebû Hanîfe'yi ikrarları onun diğerlerine üstünlüğünün ve Hanefî mezhebini tercih etmenin gerekçeleri arasında sayılmıştır.³¹ *Hakkını teslim etme* arzusu aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin itikadi tartışmaları içinde de sıkça görülen bir tutum olmuştur. Örneğin epistemolojik zemin atlanarak onun iman-amel ilişkisi konusundaki yaklaşımı, amelleri imandan bir parça sayan bütün gruplara karşı geliştirilmiş çok özgün, nasların özüne uyan, bütün kible ehli Müslümanları kucaklayan bir görüş olarak nitelendirilmiştir.³² Ebû Hanîfe'nin dini-pratik alanla ilgili literatüre yansıyan ana dilde ibadet meselesi, bu konuda çarpıcı başka bir örnek olabilir. Burada da her şeyden önce onun görüşünün *nassçı* statik din anlayışları ve siyasal tavırların gölgesinde bir şekilde temellendirilmek istenmesi yine *faîh* değil; *yapıyı* öne çıkararak yine bir *hakki teslim etme* duygusu yaratmıştır.³³

Literatürde Ebû Hanîfe'ye kuramsal yaklaşımın önemli anlam bileşenlerinden birisi de yine ona *hakkinı teslim etme* anlayışı ile oldukça yakından ilişkili *disipliner popülizm* şeklinde ifade edilebilecek anlamsal evrendir. Yaşadığı dönemde ilmî bir uzmanlaşmanın ortaya çıkmamasına rağmen Ebû Hanîfe'nin niçin başta kelim olmak üzere, kıraat, tefsir, hadis gibi İslamî ilimlerle meşgul olmayıp fıkıha yöneldiği konusu literatürde pek çok hikâye ve öznel değerlendirmelerle yer almıştır. Hatta zaman zaman bu ilimler Ebû Hanîfe'nin ağızından tahfif edilmiştir.³⁴ Öte yandan kimi çalışmalarda ise bu yaklaşım reddedilerek onun kelim ilminin kurucusu olduğuna, kelamı ömrü boyunca terk etmediğine³⁵ ve hatta ömrünün son zamanlarında yine kelamî meselelerle ilgilenme zarureti duyduğuna vurgu yapılmıştır.³⁶ Böylece bir bakıma kuram Ebû Hanîfe'yi -ki o, genel ahlaki bakışına yansıdığı şekliyle dinde fıkıh ahkâm-daki fıkıhtan daha önemli ve özlü bulmuştur-³⁷ ilk zamandan itibaren tarihsel süreçteki dinî gelişmeler ve iktidarların dini-fikri oluşumlara karşı takındıkları siyasi tutumun neden olduğu disiplinler arası rekabetçi ve ötekileştirici bir üsluba³⁸ angaje etmiş ve bu tarihsel tortu ile onu her bakımdan başka bir kişiliğe dönüştürmüştür.

Literatürde kuramın söz konusu anlam setinin nesnelleştirdiği diğer bir desen ise *mezhebî absölyütizm*dir. Bu, doğrudan Hanefîliğin niçin tercih edilmesi gerektiğini bir iddia

³⁰ bk. Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 28.

³¹ bk. Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 32-33.

³² bk. Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*, 148.

³³ bk. Kâşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 83-90.

³⁴ bk. Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Fıkıhın Bedene Bürünüşü*, 16, 35; Cemal, *Ebu Hanife*, 12-18.

³⁵ bk. Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*, 26-27, 31-32.

³⁶ bk. Doğan, *Mürchie ve Ebu Hanife*, 103.

³⁷ Ebû Hanîfe, "El- Fikhu'l- Ebsat", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 33.

³⁸ Mustafa Uzunpostalcı Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı *Ebû Hanîfe* maddesinde *Âlâmü'n-nübelâ'* müellifi Zehebî'nin konuya yaklaşımını da refere ederek Ebû Hanîfe'nin fıkıh nasıl yöneldiği ile ilgili rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerektiğini ifade etmiştir. Uzunpostalcı mikro bir yaklaşımla tarihi ve sosyolojik bağlama işaret etmiş; Ebû Hanîfe'nin İslamî ilimleri bir bütün olarak gördüğünü, o dönem bu ilimlerin henüz ayrı birer ilim olarak teşekkül etmediğini ve bu tür tartışmaların sonraki dönemde yaygınlaşan ilimler arası üstünlük iddialarının bir yansıması olabileceğini değerlendirmiştir. bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/132. Bu konuda olgu ile ilişkili benzer başka bir değerlendirme için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/138-139. Meselenin *mihne olayları* ile ilişkisine dönük bir değerlendirme için bk. Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanife ve Vasıl Bin Ata*, 27-28.

798 | Şaban Erdiç, Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

veya apolojik bir çıkışla ifade etmek yanında rey ekolünün hadis ekolü karşısında üstünlüğünü bir nevi ihsas etme çabalarında sıkça görülmüştür. Gerçi mezhepler tarihine bakıldığında ulemanın kendi imam ve mezhebinin üstünlüğünü ortaya koyan çalışmalar yaptığı söylenebilir. Bu durum Ebû Hanîfe ve Hanefilik için de geçerlidir. Literatürde görülen mezhebi absolütizm bazen bireysel ve toplumsal faydalar ile bazen de kolaylık prensibi ile gölgelenmiştir.³⁹

Bugün literatürdeki Hanefilik tasarımının arka planında menâkıb ve tabakât türü eserler özel bir yere sahiptir.⁴⁰ Ebû Hanîfe konusunda üzerinde durulan bu irrealitelere yine kuramsal bakış açısının yatkınlığı ile kaçınılmaz bir şekilde literatüre menkıbevi bir dil eklemiştir. Bu bir nevi *romantikleştirme*dir. Literatürde onun bazen insani bazen insan üsatinin üzerinde birtakım özelliklerle tahkiye edilmesi sıradan bir şey değildir.⁴¹ Ebû'l Cüveyriye'den naklen Ebû Hanîfe'nin altı ay boyunca bir gece olsun yanını yere koyup uzanmadığı ifade edilmiştir. Yine Şâfiî mezhebinin önde gelen otoritesi olarak görülen İbn Hacer el-Heysemî'den Ebû Hanîfe'nin kırk yıl yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığı, onun bu özelliğinin komşularını derinden etkilediği, bu yöndeki haberlerin tevatür derecesine ulaşmış ve sahih kaynaklarda yer aldığı aktarılmıştır. Aynı şekilde onun Kur'an'ı her gece seher vaktinde bir rekatta hatmettiği, başka bir rivayette de ömrü boyunca Kur'an'ı 70 bin defa hatmettiği üzerinde durulmuştur.⁴²

Türkiye'de son yıllarda Ebû Hanîfe üzerine yapılan çalışmaların bir yönüyle küresel siyasetin İslam coğrafyasında ve Türkiye'de sebep olduğu geniş çaplı etkilerle modernleşme sürecinde yaşanan gerilimlere bir tepki anlamı taşıdığına işaret edilmişti. Ayrıca çalışmalarda bunun görünen en somut tepkisi Ebû Hanîfe'nin bir *ideolojik metalaştırmaya* konu edilmesidir. Bir bakıma bu, araştırmacının kendi ideolojik tavrını Ebu Hanife üzerinden yasallaştırma ve sarsılan anlam dünyasını yeniden onarma girişimidir. Mesele temel haklar ve çoğulculuğun bugün keşfettiği yeni ve zorlayıcı anlamlar çerçevesinde anlamlıdır. Metalaştırma, seküler desenlerden teolojik ve politik desenlere kadar bir genişlik yaratmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe, Hanefilik veya Hanefî-Mâturidî geleneğinin Türk mizacına uygun bir şekilde *hukuken rasyonele, örfî önem veren, daha pragmatik, pratik ve dünyevi* bir niteliğe sahip olması sebebiyle Türk Müslümanlığının önemli kurucu öznesi olduğu ifade edilmiştir. Yine burada, Türk Müslümanlığında dinî yönetim ve otoritenin reddedildiği, yönetimin dinî bir kurum olmayıp medeni bir kurum olduğu ve nihayet dinin dünyevi bir kuruma dönüştürülemeyeceği düşünceleri etrafında Ebû Hanîfe seküler bir yaklaşım için araçsallaştırılmıştır.⁴³ Buna karşılık literatürde iddia edildiği gibi Ebû Hanîfe'nin bir din ve şeriat kavramsallaştırmasının bulunmadığı belirtilerek İslam ilim geleneğinde din, şeriat ve İslam kelimelerinin özdeş anlamlar taşıdığı da belirtilmiştir.⁴⁴ Literatürde yine *Ebû Hanîfe'nin, İslam dininin insan hak ve hürriyetine son derece saygılı, ilme değer veren, son din olduğu için de zamanın icaplarına ve yeniliklerine ayak uydurabilecek, medeniyet ilerledikçe genişleyebilecek bir din olduğunu gösterdiği* vurgusu *teolojik ve politik metalaştırmalar* için önemli bir öncül yapılmıştır. Burada Ebû Hanîfe dinî, itikadî ve diğer görüşleriyle günümüzdeki pek çok problem için bir çıkış ve çözüm yolu olarak görüldüğü vurgusu yapılmış ve kimi görüşler değerlendirilmek suretiyle bazı anlam ve normlar öne çıkarılmıştır. Hanefilik temelinde bir İslamî anlayış, marjinal dinî ve siyasi akımları,

³⁹ bk. Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 149-163; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 17, 32, 41-55; Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Fıkıhın Bedene Bürünüşü*, 16-17.

⁴⁰ bk. Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 119-231.

⁴¹ bk. Cemal, *Ebu Hanife*, 33-37.

⁴² bk. Pekcan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Fıkıhın Bedene Bürünüşü*, 24-27.

⁴³ bk. İzzet Sargın, "Ebû Hanîfe ve Türk Müslümanlığı", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005), 2/425-429.

⁴⁴ bk. Abdullah Kahraman, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467-474.

dış etkileri, özellikle de modernizmin yıkıcı etkilerini Hanefilik ile savma, AB'de yeni Hanefizm, Ebû Hanîfe'yi yeniden keşfetme ve bu sayede AB'de İslam'ı daha etkin kılma, Müslüman olsun olmasın herkesin sorunlarına cevap verme niteliği, Maastrich kriterleri ile Ebû Hanîfe'nin sözleri arasında benzerlik/aynılık, tanıdığı haklardan dolayı bazılarının onu, zim-mileri Müslümanlardan üstün tutmakla suçlaması, Ebû Hanîfe fıkhi ve ekolünün mayalandığı Osmanlı kültürünün Avrupa ve dünyada yeni bir açılıma önyak olabileceği, Mu'tezile'ye atfedilen akılcı, hürriyetçi ve liberal görüş ve eylemleri çok daha önce Ebû Hanîfe'nin sergilediği, görüş ve düşünceleriyle Ebû Hanîfe'nin çağdaş dünyada meselelerin çözümünde hâlâ önemini koruması bahse konu değer kataloğu içinde yer alan örüntülerdir.⁴⁵

Kayı genel olarak ortaktır: Toplumsal bünyede akıcılığı bozan gelişmelere mevcut bilgi stoğundan hareketle açıklamalar getirmek ve sarsılan anlam dünyasını bir şekilde yeniden onarmak. Dinin sembolik evreni ve toplumsal düzlemde bıraktığı tartışmasız ağırlığını arkasına alan bu çalışmaların, mevcut birikim çerçevesinde kuramsal olarak ortaya çıkardığı en görünür sonuçlardan birisi kendi doğasına rağmen Ebû Hanîfe'yi tamamen dışardan, insan ve toplumun anlaşılması ve açıklanması açısından kimi sosyal bilim çevrelerinin bugün geçerliliğini reddettiği tümdengelimci bir modelden⁴⁶ hareketle tarihsel bir soruna düşürmesi olmuştur. Gerçekten İslam düşüncesinin köklü bir formu olan ve arkasına aldığı *nasın* sembolik gücüyle daha rahat dini ve sosyolojik şartlar altında değişim dinamiğine karşı püriten bir tepkiyi ifade eden Ehl-i hadis'in determinist ve tümdengelimci din-toplum modeli ile aynı paradigmatik evrende görülen bu yaklaşım biçimleri başta Ebû Hanîfe'nin entelektüel meşruiyetini sağladığı bileşenler ile çelişkili *de facto* bir durum yaratmıştır. Böylece Ebû Hanîfe'yi birtakım sorunlar için referans gösteren bu iyi niyetli birikim bu bağlamda onu sadece kuramsal bir yabancılaşma ile karşı karşıya bırakmış değildir. Bu durum aynı zamanda onun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik anlamda kendi yaklaşımına zıt bir felsefe ile gündeme getirilmesine de sebep olmuştur.

Literatür Ebû Hanîfe ile ilgili *dışarda*, *nesnel* gerçeklikler inşa etmiştir. Çok genel bir şekilde literatür, onun gelenek (bu, Kur'an yanı sıra kendi ifadesiyle *ehlü'l-adl ve's-sünne* olarak ifade ettiği ve ümmetin icmasıyla sürekli gelişen yapıdır)⁴⁷ ile kurduğu dinamik ahlaki ilişkiyi atlayarak onu salt tarihsel bir figüre dönüştürmüştür. Dolayısıyla gelenekle ilgili bu epistemik, tarihi-sosyolojik zeminin dikkatten kaçması Ebû Hanîfe ile gelenek arasında sadece bir kopukluğa değil; yanı sıra onunla modern dönem arasında sağlıklı ilişki kurma imkânının zayıflamasına da yol açmıştır. Başka bir ifadeyle bu çalışmalarda genel olarak Ebû Hanîfe'nin *uyarıcı-yanıt* ilişkisi içinde inşa ettiği ve epistemolojisinin ana eksenini oluşturan söz konusu verili dinî ve sosyal gerçeklikle bağlantısı göz ardı edilmiş ve bilgi, araştırmacının oldukça spekülâtif çıkarımları üzerine kurulmuştur.

Sonraki başlıkta tekrar dönüleceği gibi insanın dinî bir varlık olması yanı sıra sosyal bir varlık olduğu Ebû Hanîfe'nin genel yaklaşımında önemli bir unsurdur. Talebesi Ebû Mukâtil'in "...Bir takım kimseler gördüm. Onlar "Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber'in ashabı bu konulara girmediler, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir," diyorlardı..." şeklindeki yaklaşımına Ebû Hanîfe şöyle cevap vermiştir:

"Senin onların bazı kusurlarını tesbit ettiğini ve onlara karşı bazı delillerin olduğunu görüyorum. Fakat onlar sana "Hz. Peygamber'in ashabı için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?" dediklerinde, "evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu" şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir. Biz, bize ta'n eden, kanımızın dökülmesini helâl sayan kimselerle karşı karşıyayız. O halde aramızda isabetlinin ve hatalının kim

⁴⁵ bk. Arıcan, *Kültürel/Dinî Farklılık ve Ebû Hanîfe*, 155-158.

⁴⁶ bk. Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Mehmet Rami Ayas ve Leyla Elburuz (İzmir: Punto Yayıncılık, 2004), 5.

⁴⁷ bk. Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 62-63.

800 | Şaban Erdiç, Türkiye’de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir. Hz. Peygamber’in ashabının hâli, kendileriyle vuruşanı olmayan, silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir kavmin hâli gibidir. Halbuki biz, bizi vuran ve kanımızı helâl sayanlarla karşı karşıyayız...”⁴⁸

Ebû Hanîfe’nin kendi sosyopolitik, kültürel ve tarihi şartları onun epistemolojisinin önemli diğer bir boyutunu oluşturmuştur. Çalışmalarda genellikle Ebû Hanîfe toplumsallaşma çevresinden soyutlanmış ya da en azından toplumla teması gözden kaçırılmış bir Ebû Hanîfe inşa edilmiştir. Durum böyle olunca dayanışma ve uyarlanmadan daha fazla din/ulemâ-siyaset, Arap-mevali gibi toplumsal karşıtlıkların ve iktidar-Ehl-i beyt ilişkilerinin yol açtığı rekabet ve çatışma süreçlerinin karakterize ettiği Küfe toplum yapısında Ebû Hanîfe oldukça fonksiyonalist-işlevselci bir bakış açısından toplam sosyal kişiliği sınırlandırılmış birisi olarak öne çıkmıştır. Yani bir bakıma sosyal kişiliğindeki⁴⁹ mücadele, değişime açık olma gibi dinamik özler yerini orada bütünleşmeci ve oydasımci bir kişilik yapısına bırakmıştır. Oysa genel olarak İslam’ın ilk dönem teorik, pratik, sosyal ve siyasi bakımdan teşkilatlanmasının arka planında din ve siyaset ilişkileri üzerinden yürüyen gerilimlerin oldukça belirleyici özelliği olduğu gibi Ebû Hanîfe’nin dinsel çıkışının arka planında da iktidarların toplumsal ve dini meşruiyet arayışları içinde yarattıkları fiili durumların özel bir yeri olmuştur. Bir bakıma onun çıkışı varlık hiyerarşisini ters yüz eden ve bu sebeple tapanla tapılanı değiştiren egemen Arap siyasetinin din üzerinden kitleler üzerinde denetim kurmaya ve böylece kendisini yassallaştırmaya çalışan tavrına bir tepkidir.

Mevcut bu gözlemler çerçevesinde denilebilir ki literatür Ebû Hanîfe’yi olduğundan daha pürüzsüz, zaman zaman da görülmek istenen daha sakin bir Müslüman toplum yapısında her hâlükârda verili sosyal yapının istikrarını amaçlayan bir kişilik olarak değerlendirmeye yatkın durmuştur. Durum böyle olunca kendi özgün, kültürel ve evrensel normlarla epistemolojik ilişkisini ifade eden *yaşam duruşu* ve gerçekten epistemik bir grup aracılığıyla ulaştığı sistematik bir din-toplum tasarımına rağmen Ebû Hanîfe söz konusu literatür tarafından konformist bir bakış açısıyla farklı bir kişi olarak etiketlenmiştir. Bu ise Ebû Hanîfe’yi sorunlu hale getirmenin ötesinde onunla ilgili bir yabancılaşma problemini de beraberinde getirmiştir.

2. Bir Kuram Önerisi: Dinsel Tecrübe Bağlamında Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe’nin, dinin teorik ve pratik alanlarıyla ilgili yaklaşım ve değerlendirmelerini konu edinen çalışmalar genel olarak aynı paradigmatik yaklaşımın kaçınılmaz benzer sonuçlarını ortaya çıkarmıştır. Burada öncelikle kuramsal bir öneride bulunmadan önce sosyal bilim felsefesi açısından Ebû Hanîfe’nin kuramsal yaklaşımının dinamiklerine göz atmak karşılaştırma açısından bize birtakım olanaklar sunabilir. Nihayetinde yapılmak istenen şey, literatürün kuramsal gerçekliği ile onun din ve topluma yaklaşımındaki farkları anlamaya çalışmak ve yeni öneri ile bunları karşılaştırmaktır.

Ebû Hanîfe mütekelim, fakih, muhaddis ve müfessir kimlikleri ile çok yönlü bir İslam bilginidir. Hangi disiplin üzerinden gözlem yaparsak yapalım din ve toplum arasında Ebû Hanîfe’nin hiyerarşik bir ilişki kurduğu görülür. Kendisine nispet edilen eserlere bakıldığında⁵⁰ örneğin din-şeriat, iman-amel şeklindeki temel kategorik ayrımlara teolojik bir özerklik tanınması yanında o, bu kavramları güçlü bir şekilde toplumsal bir yapı ile de ilişkilendirmiştir. Aynı zamanda bu teorik bakış açısını kendi sosyal hayatı ile bütünleştiren Ebû Hanîfe dinî olanın toplumsal, toplumsal olanın dinî anlamlar taşıdığı toplumsal bir yapı içinde dinsel kimlik ve otoritesi yanında mesleği ve öteki gündelik hayat pratikleri ile de bizzat *sosyal ha-*

⁴⁸ Ebû Hanîfe, “El-Âlim Ve’l- Mütcellim”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 8.

⁴⁹ Bir değerlendirme için bk. Erdiç, *Ebû Hanîfe’de Din ve Siyaset*, 96-103.

⁵⁰ bk. Beyazîzâde, *İmâm Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri*, 67-68.

yatın içinde bir kişilik yaratmıştır. O, bu özgün din ve toplum kuramı etrafında ilk defa gele-neği sistemleştirmiş, İslam düşüncesinde özgün bir model yaratacak ve kendinden sonraki dönemleri de etkileyecek şekilde din ve toplum arasında her bakımdan güçlü anlamsal ilişki-ler kurmuştur. Esasen Ebû Hanîfe'nin din ve toplum arasında kurduğu bu ilişkisellik -yöntem-bilimin bugün bize sunduğu olanaklar çerçevesinde ifade etmek gerekirse- sosyal bilim ile teolojinin ontolojik, epistemolojik, yönemsel tartışma sahaları, varsayımları ve ilgilendikleri meseleler bakımından örtüşmesi⁵¹ ile ilgili bir zorunluluk olarak görülmelidir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe anlaşılacak ve güncel sorunlar için referans gösterilmek isteniyorsa onun bu ku-ramsal perspektifinin dikkate alınması gerekecektir.

Diğer önemli bir husus, genel yaklaşımından çıkarsanabileceği gibi Ebû Hanîfe'nin in-sanı dini ve sosyal bir varlık olarak görmesidir. Ebû Hanîfe'nin temel insan hakları, insanın hürriyeti ve sorumluluklarıyla ilgili yaklaşımı varlık hiyerarşisi içinde bir statüye yerleştirdiği Allah-insan ve insan-insan ilişkileri kapsamında bir doktrine bağlı gelişmiştir. Bu felsefi yak-laşım salt itikadi bir mesele olmaktan öte kişiyi Allah karşısında itibarsızlaştıran cebir dokt-rini ve ona mutlak bir hürriyet tanıyan ve bu sebeple Allah-insan ilişkisini belirsizleştiren Mu'tezilî rasyonalizm karşısında⁵² farklı bir anlam seti ortaya koymuştur. Nihayet bu doktri-ner yaklaşım gerçekten kendi toplumsal kökenini aşarak daha sonra geniş bir coğrafyada bir toplum tasarımı ortaya çıkaracak kadar etkili olmuştur. Mesele aslında Ebû Hanîfe'nin din-toplum diyalektiğindeki *din, birey içindir* ilkesi çerçevesinde kristalleşen dinamik ve üretken bir öze ilişkilidir. Ona göre insan bütün varlığını yüce ve aşkın bir âleme borçludur. Bu se-beple insanın sorumlulukları da iman ve aklın rehberliğinde bu evrene göre belirlenmelidir. Böylece Ebû Hanîfe kişi hürriyeti konusunda temel İslami doktrinle kendi döneminde bilinen ve tartışılan klasik felsefenin sistemleştirdiği rasyonel bakış açısını kendi teorik yaklaşımı ile birleştirmek suretiyle bir sentez meydana getirmiştir.⁵³

Son olarak ayrıca Ebû Hanîfe'nin kuramsal bakış açısının temel unsurlarını anlamak için biri gelenek diğeri kendi dönemi ile ilgili olmak üzere iki duruma dikkate etmek gerekir. Birincisi vahyin toplumsal bağlılığı ile ilgilidir. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında Kur'an, 23 yıllık metinleşme sürecinde Mekke ticaret toplumuna özgü soru ve sorunlara göre şekillenmiştir. Bu sebeple İslam en geniş anlamda tarihi-toplumsal koşullara bir cevap olarak doğmuş ve bu sosyolojik şartlarda kurumsallaşmaya başlamıştır. İslam vahyinin bu şekilde sosyal yapıda dünya kurucu ve koruyucu bir sosyal gerçekliğe ulaşmasında toplumunun genel sorunlarına cevap bulma arayışına yönelen Hz Muhammed'in (as) insani bilinci önemli bir faktör olmuştur. O sırf kendi tefekkür ve teakkülü ile karşılığını bulamadığı birtakım umumi ve belirgin soru(n)ları bir çözüm ve düzene kavuşturmak için Hira'da, kendisini aşan; fakat kendisi ve toplumuyla ilgilendiğinden kuşku duymadığı aşkın bir bilince yönelmiş ve nitekim vahiy bu şekilde başlamıştır.⁵⁴ Peygamberin bu bilince yönelmesiyle ulaştığı cevaplar evren-den topluma, insanın düşünsel ve eylemsel anlamda ilişki kurduğu bütün alanları içine alacak bir genişlik ortaya koymuştur. Böylece zamanla itikadi ve ameli boyutta her zaman için geçerli kesin ve bağlayıcı hükümler yanında toplumsal ve hukuki alanda zengin bir uygulama saha-sına sahip birtakım evrensel ilkeler ortaya çıkmıştır.

İkinci durum; yani kendi dönemiyle ilgili olan ise Ebû Hanîfe'nin Kur'an, sünnet ve tercihen sahabe kavli etrafında inşa edilmiş gelenek karşısındaki tutumu ile kendi sosyolojik şartlarıdır. Genel bir yaklaşımla söylemek gerekirse o kendi dönemindeki sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi ve tarihi şartlarda geleneğin dinsel açıdan ne anlam ifade ettiği konusunda

⁵¹ Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 62-63.

⁵² bk. Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayın-ları, 2003), 401-413. William Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 84-124.

⁵³ Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 175.

⁵⁴ Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 64-65. Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 175.

802 | Şaban Erdiç, Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

toplumla temel ahlaki yasalar arasında dinamik ve diyalektik bir ilişki kurmuştur. Bu çerçevede denilebilir ki onun usul ve fûru bağlamında zamanla dini-sosyal bir norm ve gerçekliğe dönüşmüş tartışma alanları bu ilişkiler açısından bağımsız şekillenmemiştir.

Ebû Hanîfe'nin din ve toplum modeli bu şekilde kendi sosyolojik şartları altında somutlaşmış dinamik bir karakter kazanmıştır. Onun yaklaşımında bütün toplumlar için değişmez evrensel yasaları ifade eden din ile değişken bir düzlemi ve dolayısıyla dinamik bir alanı tanımlayan şeriat/toplum arasındaki ilişkiler, merkezine *tevhiğn* yerleştirildiği ahlaki prensiplerle kurulmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe bu zorunlu ilişkiyi -*kitap* ve *sünnet* esas olmak üzere kendi sosyal şartlarında yorumladığı *sahabe kavli*, *rey*, *istihsan* ve *örf* gibi İslam teşriinin şekillenmesinde belli bir metodolojik üsluba sahip öteki bilgi gövdeleri⁵⁵ aracılığıyla yeniden kurmuştur.

Burada Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu entelektüel tavır, belirli toplumsal şartlarda gelişmiş *uyarıcılara/olgulara* kendi tabiatlarından ve belirli insani ve sosyal kabullerden hareketle *tepkî* vermek olmuştur. O, bunu da bir bilgi ve bilinç düzeyinde gerçekleştirmiştir. Öte yandan bugün her olayın kendi gerçekliği içinde anlaşılması gerektiği şeklindeki mikro yaklaşım, dışardan ve makro yaklaşımların aksine sosyal olay, olgu ve süreçlerin ancak içerden ve anlama yoluyla değerlendirilebileceği konusunda en azından şimdilik bize ikna edici şeyler sunmuştur. Alfred Schütz tarafından başlatılıp daha sonra Peter Ludwig Berger ve Thomas Luckmann tarafından geliştirilen ve sorunlara olayların incelenmesi yoluyla yaklaşımı merkezine alan fenomenolojik bilgi sosyolojisi genel olarak geleneğin daha özeldede Ebû Hanîfe'nin yeniden okunması için bize en azından farklı entelektüel deneyimler sunabilir. Bu görüşe göre toplum ya da onun bir parçasını oluşturan gerçeklik, objektif verilerle sübjektif anlamlar arasındaki bir diyalektiktir. Yani her sosyal gerçekliğin bir bilinç bileşeni vardır. Günlük yaşamın bilinci, bireye sıradan olaylar arasından yolunu bulma ve yaşamını diğer bireyler arasında sürdürme olanağını sunan anlamlar ağıdır. Bireyin diğer bireylerle paylaştığı bu anlam repertuarı özel bir sosyal yaşam dünyasının ana kaynağını teşkil etmiştir. İnsanların gerçek olarak algıladıkları şeye teorik bilincin analizi ile değil; ancak gündelik hayata yansıyan insanların bilinci sorunu ile ulaşılabılır. Herhangi bir durumda insanların gerçek olarak herhangi bir şeyi algılamaları kendi tanım ve değer yargılarının bir sonucudur ki bunlardan bir kısmı bilmeye ve kavramaya ait olup kişiyi *nedir sorusuna*; bir kısmı da normatif bir şekilde *ne olmalıdır* sorusuna yönelir.⁵⁶

Böyle bir kuramsal perspektif için yapılması gereken ilk iş, önemli elemanları hep *anlamlı ötekiler* tarafından paylaşılan bilincin temel taşlarının betimlenmesidir (Bilinç, sübjektif yaşamın doğal bir olayı ise de diğerleri tarafından paylaşıldığı için objektif olarak betimlenebilir). Yani herhangi bir durumda bilincin bu duruma özgü diğer durumlardan farklı elemanlarının ne olduğu, hangi elemanlarının aslı olduğu konusu böyle bir betimleme sırasında sistematik bir şekilde sorulması gereken sorulardır. Kuram için diğer bir görev ise bilincin yapısı ile belirli özel kuruluşlar ve kuruluş süreçleri arasındaki ilişkiyi kurmak ve analizlerini yapmaktır.⁵⁷

Bu kuramsal teklif çerçevesinde son kez literatüre tekrar dönüp yaklaşımı somutlaştırmak gerekirse burada ifade edilmek istenen şey, literatürün Ebû Hanîfe'yi hem bilinç dü-

⁵⁵ bk. Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 90-193; Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981); Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi- Fıkıh Usûlü-*, çev. Abdülkadir Şener (İstanbul: Fecr Yayınları, 2005), 173-270; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 49-101; Hacı Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değerı", *Erciyes üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcma* (İstanbul: Fe-yiz Yayınları, 2008).

⁵⁶ Peter Ludwig Berger vd., *The Homeless Mind* (Middlesex: Pelican Books, 1974), 18-19.

⁵⁷ Berger vd., *The Homeless Mind*, 19-21.

zeyinde; yani gündelik alelade ilişkileri içinde görmemesinden hem de geleneğin mihenk taşlarının Ebû Hanîfe ile ilişkisini oraya yansıtmasından kaynaklı olarak açık bir kuramsal sorunla karşı karşıya bulunduğudır.

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin merkezde olduğu yazınsal evrenle bu makalede seçilen örneklem arasında on üç asırlık bir zaman dilimi olmasına rağmen Ebû Hanîfe'ye kuramsal düzeyde yaklaşımın, İslam düşüncesindeki bazı köklerle de ilişkisi olduğu varsayılan oldukça muhkem bir olgusal gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Yönetim şekilleri, iktidarların dine, geleneğe ve/veya dinî otoritelere ilgileri ve elbette entelijansiyanın bu olup bitenler karşısındaki entelektüel tutumu süreci belirleyen önemli dinamiklerdir. Yani sosyopolitik ve dinî şartlara göre Ebû Hanîfe'ye ilginin şekli ve nesnesi değişmekle birlikte görünen o ki perspektifler genel bağlamda aynı sosyo-dinî formlar tarafından üretilmeye devam etmiştir.

Literatürdeki salt teolojik kuramsal perspektif Ebû Hanîfe'nin, dinin itikadi, ameli, sosyal ve ahlaki boyutlarına yansıyan genel *muvaahhit ahlakçı* bakışının oldukça belirsizleşmesine yol açmış ve bu arzu edilen Ebû Hanîfe tasavvuru onunla ilgili *yabancılaşma* denilebilecek açık bir sorun yaratmıştır. Çalışmalar genel olarak belli bir bakış açısından Ebû Hanîfe'ye baktıklarından dolayı sonuçlar da benzer olmuştur. Din ve toplumun karşılıklı ilişkisini göz ardı ederek Ebû Hanîfe'yi tek taraflı bir şekilde makro-teolojik bir bakış açısına yikan çalışmalar onu kendi toplumsal şartlarında görmeyi engellediği gibi anlaşılması için de önemli zorluklar yaratmıştır. İfade edildiği gibi evreni bu salt kâdir-i mutlak bir güçle ilişkilendirme tarzı inancın yoğun baskısı altında istenen, ümit edilen; hatta dışardan ve neredeyse tamamen araştırmacının kendi şartları içinden irrasyonel bir Ebû Hanîfe inşa edilmesine yol açmış ve literatürde onun üzerinden mezhepçi, yüceltici, apolojik bir dil ve üslubun yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Burada Ebû Hanîfe'nin dini-felsefi bakışının önemli bir enstrümanı olarak değişim profili göz ardı edilmiş ve gelenekle modern dönem arasındaki mesafe bu kuramsal yaklaşıma yansıtılmamıştır. Hatta bu değişimi ve yeni toplumsal değerlerin gündelik hayat üzerindeki etkilerini göz ardı ederek tamamen kendi epistemolojik birikimi üzerinden hayata bakmak şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımların yine kendi ideallerini Ebû Hanîfe üzerinden gerçekleştirme gibi bir motivasyon kazanmış olduklarını söylemek bile mümkündür.

En fazla, *ne olduğu* üzerinden Ebû Hanîfe'yi felsefi ve teolojik spekülasyonlara açık hale getiren kuram, şimdilik *niçin* ve *nasıl* oluşun anlamını bulmaya yarayacak ve dolayısıyla onun gelenekteki yerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olgusal bir yaklaşımdan uzak durmaktadır. Oldukça parçacı bir bakış açısı içinde, yoğun tarihsel tortuların şekillendirdiği bu teoloji kuramı araştırmacının kendi ideolojik bakış açısından beklentileri karşılayıcı ise de genel entelektüel amacı karşılamak konusunda bünyesinde ciddi zaafı taşımaktadır. Bu sebeple Türkiye'de Ebû Hanîfe üzerine yapılan çalışmalar bünyesine din biliminin kuramsal imkânlarını da alarak bu konuda yeni bir paradigma üzerinden yürümeyi deneyebilir. Aksi takdirde bu görüntüsü ile çoktan dinî, siyasi ve kültürel tüketimin ideolojik bir nesnesi haline getirilmiş olan Ebû Hanîfe'nin tarihsel şartların muhkemleşmiş sınırlarını aşması oldukça zor görünmektedir.

804 | Şaban Erdiç, Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

Kaynakça

- IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtûridîlik-. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Nur Yayınları, 1983.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.
- Arıcan, Musa Kazım. *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebû Hanîfe*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. "Ebû Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Mürteza. *Ebû Hanife*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Berger, Peter Ludwig vd., *The Homeless Mind*. Middlesex: Pelican Books, 1974.
- Beroje, Sahip. "İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 149-163.
- Beyazîzâde. *İmam Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Cemal, Mehmet. *Ebu Hanife*. Ankara: Beyan Yayınları, 2013.
- Çiftçi, Adil. *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Çiftçi, Adil. *Din Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Demir, Halis - Kemal Çatılı. "Hanefi Mezhebi Fıkıh Edebiyatı". *Hikmet Yurdu* 11/21 (2018), 117-170.
- Demir, İsmet. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife*. İstanbul: Seçil Ofset, 2005.
- Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Doğan, İsa. *Mürcie ve Ebu Hanife*. Samsun: Kardeş Matbaası, 1992.
- Doulatabadi, Farzaneh. "İran Kaynaklarına Göre İmâm-ı A'zam". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden. 525-528. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Ebû Hanife. "Ebû Hanife'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanife. "El- Fıkhu'l- Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanife. "El-Âlim Ve'l- Müteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanife. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *The Sacred And The Profane*. çev. Willard Ropes Trask. New York: Brace & World Inc., 1959.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Esen, Bilal. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Ebû Hanife Hakkında Yapılan Fıkıhî Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 323-357.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Güzel, Ragıp. *İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Menkıbeleri*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Heytemî, İbn Hacer. *İmâm Ebû Hanife*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009.
- İmâm-ı A'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. İbrahim Hatiboğlu. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.
- İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012).
- İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002).
- İslamoğlu, Mustafa. *İmamlar ve Sultanlar*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

- İzmirli, İsmail Hakkı. "Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri". *II. Türk Tarih Kongresi*. 280-289. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Kahraman, Abdullah. "Ebû Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467-474.
- Kahraman, Abdullah. *Ebû Hanife Hayatı, Şahsiyeti ve Etkileri*. Munich: Plural Publications, 2018.
- Kazdal, İsmail. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife*. İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2004.
- Kerderî, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed. *İmâm'ı A'zam Ebû Hanife Menkîbeleri*. çev. Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kızılkaya, Necmettin. "Oryantalist Literatürde Ebû Hanife (v. 150/767) Algısı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 373-397.
- Koşum, Adnan. "İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin Akılcı Yönteminin (Re'yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluştığı İlmî Ortam". *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018), 75-92.
- Köse, Murtaza. "Büyük Üstad Ebû Hanife". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 159-176.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. Adnan Gümüş - Mehmet Sezai Durgun. Adana: Baki Kitabevi, 2000.
- Nûmânî, Muhammed Abdurreşid. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanife (R.A)'in Hadis İlmindeki Yeri*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Ebû Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 83-90.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebû Hanife ve Hanefî Mezhebi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Öztürk, Abdülvehhab. *İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Eserleri*. İstanbul: Şamil Yayınları, 2004.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *İmamı Azam Ebu Hanife*. İstanbul: Yeni Boyut, 2009.
- Pekcan, Ali. *İmam-ı Azam Ebû Hanife Fıkhnın Bedene Bürünüşü*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- Sargın, İzzet. "Ebû Hanife ve Türk Müslümanlığı". *İmâm-ı A'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 2/421-430. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.
- Schacht, Joseph. "Abū Ḥanīfa". *Encyclopedia of Islam*. (Leiden: 1960) 1/123-124.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati. *Kutsal Mahpus Ebû Hanife*. İstanbul: İrfan Yayınları, 2010.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *İmam Ebu Hanife ve Vasil Bin Ata*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Suyûtî. *Tebyîdu's-Sahîfe Fî Menâkibi'l-İmâm Ebi Hanîfe*. çev. Muhammed Tutuş. İstanbul: Fecri Sadık Yayınları, 2020.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Şibay, Halim Sâbit. "Ebû Hanife", *İslam Ansiklopedisi*. 4/20-28. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanife ve Hanefîlik*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Uluçam, Abdüsselâm. "Âzamiye Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/301-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebu Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları 1994.

806 | Şaban Erdiç, Türkiye'de Ebû Hanîfe Literatüründe Kuram: Eleştiri ve Kuramsal Bir Öneri

- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ünsal, Ahmet. "İmam Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası. *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 334-338.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Bir Yeryüzü Yıldızı İmam Azam Ebu Hanîfe*. İstanbul: Foliant Yayınları, 2019.
- Wallace, Ruth A. - Alison Wolf. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Mehmet Rami Ayas ve Leyla Elburuz. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.
- Watt, William Montgomery. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif AYTEKİN. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*. London: Cambridge University Press, 1932.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcma*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebu Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Müslümanlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- Zehebî. *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2015.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslam Hukuku Metodolojisi- Fıkıh Usûlü-*. çev. Abdülkadir Şener. İstanbul: Fecr Yayınları, 2005.
- Zorlu, Cem. *Âlim ve Muhalif*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 807-831

Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi

Training Of High School Students Spiritual-Human Values

Ayşe İnan Kılıç

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assistant Professor, Sinop University Faculty of Theology, Department of
Religious Education
Sinop, Turkey

ainan@sinop.edu.tr orcid.org/0000-0002-6079-7432

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 7 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 807-831

Cite as / Atıf: İnan Kılıç, Ayşe. "Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi [Training Of High School Students Spiritual-Human Values]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 807-831.

<https://doi.org/10.18505/cuid.765415>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The 21st century, in which science and technology developed with great acceleration, made the physical and social distances between people more permeable with the effect of globalization inherited from the previous century. In such an age where everybody is aware of everything, not only positive developments but also all kinds of information, beliefs and actions that may be considered negative for humanity can instantly spread and become widespread all over the world. For example, the adoption of attitudes and behaviors that do not correspond to human values such as consumption, selfishness, narcissism, vanity, arrogance, humiliation, mockery, especially among young people, is worrisome. It is a fact that the generation Z, who was born in the lap of technology, is vulnerable to technology and more susceptible to its damages. In today's world, which is also defined as the age of technology and information, young people can be exposed to all kinds of written and visual information pollution via the internet. Moreover, this situation paves the way for negative attitudes and behaviors such as waste of time and energy, consumption habits, addiction, estrangement from values, alienation, problem of belonging, dissatisfaction among young people. For this reason, this age is polluting the young people not only mentally but also spiritually. Not only the individual himself but also societies have to pay the bill for the inability to satisfy the material and spiritual dimension of the human in a healthy and appropriate manner. For this reason, the education of the new generation is a duty on the family, educators, non-governmental organizations and society as a whole. One of the first and most important steps to be taken in order to protect young people from all these adverse developments and to ensure their participation in the society as a healthy individual is undoubtedly their upbringing with moral values. Because values are the preconditions for a young person to exist as an adult with personality, morality, responsibility, sensitivity to the other and their environment, and who has discovered their own meaning and importance in the world. Therefore, knowing the spiritual-humanistic values of young people, who are the guarantors of the future, will give adults an idea about predicting today and the future and taking necessary measures. The aim of this study is; to determine the spiritual-humanistic value tendencies of high school students. The research was conducted on a total of 450 students studying at different types of high schools in the province of Sinop in the 2019-2020 academic year. The research data was collected through questionnaires and scales from quantitative research methods were analyzed according to age, gender, class, economic status, perception of success, family structure, family attitude perception, duration of social media use and social media usage purpose variables. According to the results of the research, the students got the highest average score (4.28) from moral values and the lowest average score (3.19) from respect value. There is a positive correlation between all dimensions of the spiritual-humanistic values disposition scale. Mann Witney U-Test and Kruskal Wallis H-Test, which are non-parametric tests, were used in the analysis of the scale that did not show normal distribution. According to the test results, there was no relationship between the sub-dimensions of the scale; moral values, love, respect and sensitivity mean scale score and gender, age, perception of success, family attitude perception, duration of social media use and social media use purpose variables, because $p > 0.05$. However, there was a significant correlation between the point average of moral tendency of the sample group and school type, mother education and father education; between the average score of love value and the school type variable; respect value average score and class, school type, perceived economic situation and mother education; between the mean score of sensitivity value and the variable of family structure ($p < 0.05$).

Keywords: Religious Education, Values, Human Values, Spiritual Values, High School Youth.

Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi

Öz: Bilim ve teknolojinin büyük bir ivmeyle geliştiği 21. Yüzyıl, önceki yüzyıldan tevarüs eden küreselleşmenin de etkisiyle insanlar arasında fiziksel ve sosyal mesafeleri iyice geçirmiş hale getirmiştir. Herkesin her şeyden haberdar olduğu böyle bir çağda sadece olumlu olan gelişmeler değil, insanlık için olumsuz olabilecek her türlü bilgi, inanç ve eylem de anında tüm

dünyaya yayılmakta ve yaygınlaşabilmektedir. Örneğin tüketim, bencillik, özbeğeni, gösteriş, kibir, aşağılama, alay etme gibi insani değerlerle örtüşmeyen tutum ve davranışların özellikle gençler arasında benimsenmesi endişe vericidir. Teknolojinin kucağına doğan Z neslinin, teknoloji karşısında savunmasız ve onun zararlarına daha açık olduğu bir gerçektir. Teknoloji ve enformasyon çağı olarak da nitelendirilen günümüz dünyasında gençler, internet aracılığıyla her türlü yazılı ve görsel bilgi kirliliğine de maruz kalabilmektedir. Üstelik bu durum gençlerde zaman ve enerji israfı, tüketim alışkanlığı, bağımlılık, değerlerden uzaklaşma, yabancılaşma, aidiyet sorunu, doyumsuzluk gibi olumsuz tutum ve davranışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle içinde bulunduğumuz çağ gençleri sadece zihinsel olarak değil aynı zamanda ruhsal açıdan da kirletmektedir. İnsanın maddi ve manevi boyutunun sağlıklı ve uygun şekilde tatmin edilememesinin faturasını sadece bireyin kendisi değil toplumlar da ödemek zorunda kalır. Bu nedenle yeni yetişen neslin eğitimi başta aile olmak üzere eğitimciler, sivil toplum kuruluşları ve toplumun tümünün üzerine bir vazifedir. Gençleri tüm bu menfi gidişattan koruyabilmek ve sağlıklı bir birey olarak topluma katılımlarını sağlayabilmek için atılması gereken ilk ve en önemli adımlardan biri şüphesiz onların değer sahibi olarak yetişmeleridir. Zira değerler, bir gencin kişilikli, ahlaklı, sorumluluk sahibi, ötekine ve çevresine duyarlı, dünyada kendi anlamını ve önemini keşfetmiş bir yetişkin olarak var olabilmesinin önkoşuludur. Dolayısıyla geleceğin teminatı olan gençlerin sahip olduğu manevi-insani değerlerin bilinmesi bugün ve gelecek adına öngörülebilir ve gerekli tedbirleri alabilme konusunda yetişkinlere fikir verebilecektir. Bu çalışmanın amacı; lise gençlerinin sahip olduğu manevi-insani değer eğilimlerini tespit etmektir. Araştırma Sinop ilinde 2019-2020 eğitim öğretim yılında farklı tür liselerde öğrenim gören toplam 450 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden anket ve ölçek yolu ile toplanan araştırma verileri, yaş, cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, başarı algısı, aile yapısı, aile tutum algısı, sosyal medya kullanım süresi ve sosyal medya kullanım amacı değişkenlerine göre incelenmiştir. Araştırma sonucuna göre öğrenciler en yüksek puan ortalamasını (4.28) manevi değerlerden, en düşük puan ortalamasını ise (3.19) saygı değerinden almıştır. Manevi-insani değerler eğilimi ölçeğinin bütün boyutları arasında pozitif yönde bir korelasyon çıkmıştır. Normal dağılım göstermeyen ölçeğin analizinde non-parametrik testlerden Mann Whitney U- Testi ve Kruskal Wallis H- Testi kullanılmıştır. Söz konusu test sonuçlarına göre ölçeğin alt boyutları olan manevi değerler, sevgi, saygı ve duyarlılık puan ortalaması ile cinsiyet, yaş, başarı algısı, aile tutum algısı, sosyal medya kullanımı süresi ve sosyal medya kullanım amacı değişkenleri arasında $p > 0.05$ olduğu için anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Ancak örneklem grubuna ait manevi değerler eğilimi puan ortalaması ile okul türü, anne eğitimi ve baba eğitimi arasında; sevgi değeri puan ortalaması ile okul türü değişkeni arasında; saygı değeri puan ortalaması ile sınıf, okul türü, algılanan ekonomik durum ve anne eğitimi arasında; duyarlılık değeri puan ortalaması ile de aile yapısı değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p < 0.05$).

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler, İnsani Değerler, Manevi Değerler, Lise Gençleri.

Giriş

İnsanın değer sahibi bir varlık olması, onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerden biridir. İnsana ait olan akıl, irade, düşünme gibi melekeler değerlerle birleştiğinde insan vicdan sahibi, ahlaklı ve kâmil biri olarak potansiyelini en iyi şekilde ortaya koyabilmektedir. Değerlerini kaybeden insan ise insanlığından uzaklaşmaktadır. Dünya tarihi insanlığın ve dünyanın geleceği için değerlerin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyan pek çok örnekle doludur. Modern zamanlara en yakın çağ olan 20. Yüzyıl bile neredeyse baştan sona savaş, katliam, soykırım, işkence, ayrımcılık gibi insanlık dışı olaylara sahne olmuş ve bu nedenle ünlü tarihçi Eric Hobsbawm tarafından “aşırılıklar çağı” olarak isimlendirilmiştir. Bu yaşananlardan miras olarak bir sonraki çağa şiddet karşısında duyarsızlık ve aşırılıkların normal

810 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğitimi

kabul edilmesi¹ gibi patolojik bir durum kalmıştır. Ne yazık ki 21. Yüzyıl da da insana, hayvana ve doğaya yönelik olarak şiddet olaylarının çeşitlenerek devam etmesi günümüz insanının sevgi, saygı, hoşgörü, empati, duyarlılık, barışseverlik gibi insani değerler konusunda hala ne kadar eksik olduğunu göstermektedir. Üstelik bilgi çağının yan ürünleri olan dünyevileşme, rekabet, tüketim, bencillik, hızlı yaşam, küresel ısınma gibi maddi-manevi problemlerin giderek küresel soruna dönüşmesi insanlığı kısır döngüye sokmuştur. Bu nedenle 21. Yüzyıl dünyasında tüm dünyanın üzerinde tartıştığı/tartışacağı iki mühim konudan biri "dünyanın yok olmaktan nasıl korunabileceği" diğeri ise, "farklılıklara rağmen bir arada nasıl yaşanabileceği" sorunudur.² Her ne kadar biri fiziksel/çevresel diğeri kültürel bir sorun gibi görünse de her ikisi de birbiriyile ilişkili değer sorunudur. İnsan değer verdiklerini anlamlı bulur, korur ve geliştirir. Değersiz gördüklerini ise sömürür, hırpalar veya yok eder. İnsan için içindekilerin tümüyle beraber çevre değerli kabul edilmediği müddetçe bu problem dünyanın yok oluşunu hızlandıracaktır. Bu nedenle aralarında yakın bir ilişki olan bu iki soruna etkili ve kalıcı çözümler üretebilmek, insanın kendisi dışında kalan varlıklara sevgi ve saygı duygularıyla yönelmesini sağlayacak bir mekanizmanın harekete geçirilmesi ile mümkün olabilir. O halde insanların tutum ve davranışlarını belirleyen temel ölçütler olan değerleri³ tesis etmek ve güçlendirmek en önemli eğitsel hedeflerimizin başında yer almalıdır.

Felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim bilimleri gibi pek çok sosyal disiplinin kapsama ve ilgi alanına giren "değer" kavramına ilişkin farklı tanımlar yapılmıştır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde değer; "Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, paha" olarak tanımlanmaktadır.⁴ Bu sözlük anlamından hareketle kendisine önem atfedilen ve değerli görülen her şey "değer" olarak ifade edilebilir. Erol Güngör'e göre değer; bireylerin yaşamına yön veren, kurallar ve ilkeler tayin eden, ideal amaç ve durum ötesi hedeflerdir.⁵ Schwartz'a göre değerler, insanları ve olayları değerlendirmek, davranışları seçmek ve meşrulaştırmak için kullanılan ölçütlerdir.⁶ Değerlerin oluşumunda inanç, kültür ve din gibi insandan ayrıştırlamayan başat unsurlar önemli yer tutmaktadır. Değerlerin oluşumu aşamasında insan düşünme, kavrama, hissetme ve anlam yükleme gibi hem bilişsel hem duygusal alanda pek çok davranış ortaya koyar. Bunun sonucunda değersiz görülenler elenip tercih edilmezken, değerli bulunanlar seçilir, tutum ve davranışlara yansıtılır, tekrarlanır ve yeni kuşaklara aktarılır. Bu bağlamda yazılı olmayan bilgi, tecrübe ve yaşam pratiklerine dayanan değerler, uzun bir süreçte toplumsal konsensüs oluştururlar. Dolayısıyla değerler, hem tek tek bireylerin tutum ve davranışlarını hem de toplumun kültürel kalıplarını yansıtırlar.⁷

Değerler işlevlerine, yapılarına, içeriklerine ve yönelimlerine göre olmak üzere çok farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Örneğin önem sırasına göre temel değerler ve aracı değerler, yönelim durumlarına göre estetik ve politik değerler, işlevlerine göre ise dini, siyasi ve ekonomik değerler gibi.⁸ Erol Güngör de değerleri estetik, iktisadî, siyasi, teorik, sosyal ve dinî değerler olarak gruplandırmıştır.⁹ Her ne kadar farklı özelliklerine göre çeşitli gruplandırmalar yapılsa da değerler tamamen birbirinden kopuk olarak algılanmazlar. Aksine çoğu zaman

¹ Begüm Kurtuluş, "Aşırıhklar Çağı'nın Mirası: Hobsbawm'in Tarih Anlayışı Çerçevesinde Savaşın Dönüşümü", *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 /2 (2015), 6-31.

² Yıldırım Omurtag-Timur Karaçay, "21. Y.y.'da Yeni Dünya Düzeni ve Eğitim", <http://www.baskent.edu.tr/~tkaracay/etudio/agora/egitim/21yy.html> (Erişim 6 Aralık 2020)

³ Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*, Geliştirilmiş 2. Basım (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 166.

⁴ Güncel Türkçe Sözlük, "Değer" (Erişim 28 Mayıs 2020).

⁵ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi* (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği, 1993), 84.

⁶ Ertan Özense, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 221.

⁷ Bülent Dilmaç, *İnsanca Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 1.

⁸ Yakup Keskin, "Değerler Hakkında Genel Bilgiler", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 19-52.

⁹ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 108.

birbiriyle iç içe görülmekte ve bazen eşanlı olarak birbirinin yerine kullanılabilirler. Manevi değerler ile dini değerler, insani değerler ile toplumsal değerler bunun en güzel örnekleridir.

Daha kolay bir tasnif yapabilmek için değerleri kabaca maddi ve manevi olmak üzere iki grup altında toplayabiliriz. Sağlık, fiziksel emniyet, kullanılan araç -gereçler, eşya ve giysiler, binalar maddi değerler arasında yer alırken, manevi değerlerin kapsamı çok daha geniştir. "Görülme, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddi karşıtı"¹⁰ anlamına gelen manevi kelimesinden türetilen manevi değerler; insanın anlam dünyasında karşılığı olan, duygular aracılığıyla yani hissetme ve inanma ile varlık bulan, fizikötesi âleme ilişkin değerlerin tümünü kapsamaktadır. Bu bağlamda inanç ve kutsala ilişkin dini değerler, manevi değer olarak görüldüğü gibi, vatan, millet, bayrak gibi milli değerler ile insanlık sevgisi gibi değerler de manevi değerler kapsamında yer alırlar.¹¹ Yine sevgi, saygı, merhamet, hoşgörü, duyarlılık, sorumluluk gibi en temel insani değerler, toplumsal ya da evrensel değerler olarak tanımlandığı gibi manevi değer olarak da ifade edilebilir. Kısaca manevi değerler insani değerleri de kuşatan daha geniş bir anlam içerirken, insani değerler daha spesifik bir alana işaret eder.

Nesilden nesile aktararak gelen manevi-insani değerler, bireysel ve toplumsal bütünlük açısından oldukça önemlidir. Zira insanın en temel ihtiyaçları arasında yer alan sevmeye, sevilmeye, ait olma, değer görme, kendini gerçekleştirme gibi ruhsal gereksinimlerin karşılanmasında değerler, anlamlandırma ve davranışa dökme süreçlerinde aktif rol oynar. İhtiyaçlarını ait olduğu toplumda gönül rahatlığıyla karşılayabilen bireyler, kendileri mutlu ve huzurlu bir şekilde hayatlarına devam ederken aynı zamanda toplumsal devamlılığa da katkı sunmuş olmaktadır. Bu nedenle toplum, kendi devamlılığı için değerleri koruma altına alır ve aile, okul, örf ve adetler, inanç ve geleneksel yapı, terbiye, kültürlenme, eğitim gibi çeşitli formal ve informal yollarla onları yeni nesillere aktarmaya özen gösterir.

Değerler eğitimi geçmiş dönemlerde çoğunlukla aile içinde verilmesine rağmen, gerek aile yapısında meydana gelen değişimler gerekse çevresel faktörlerin ve eğitim kurumlarının daha fazla öne çıkması nedeniyle günümüzde okullarda verilmektedir.¹² Elbette ki örgün eğitim kurumlarının sistematik, yaygın ve zorunlu olması, bu konu üzerinde payını ve etkisini artırıcı niteliktedir. Zaten bir insanın yetişmesinde çok önemli yere sahip olan okulların amacı, akademik ve mesleki yeterlik kazandırmanın yanı sıra, toplumsal değerlere sahip iyi bir insan yetiştirmektir.¹³ Yani okullar, sadece bilimsel ve akademik bilgi öğretmenin değil, buna ilaveten ailede edinilen değerlerin daha da sağlamlaştırılacağı ve üzerine yeni değerlerin bina edileceği eğitim ortamlarıdır.¹⁴ Bu işlevinden dolayı tüm dünyada ahlak ve değerler eğitimi, büyük oranda okulun sorumluluğu altına girmiştir.¹⁵ Ülkemizde değerler eğitimi 2005 programlarına kadar örtük bir şekilde yer almıştır.¹⁶ Açık bir şekilde kavram ilk kez 2005 yılında öğretim programlarında yer almış, MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2010

¹⁰ Güncel Türkçe Sözlük, "Manevi" (Erişim 28 Mayıs 2020).

¹¹ Murtaza Korlaelçi, "Küreselleşme Karşısında Manevi Değerlerimiz", *Felsefe Dünyası* 1 / 41 (2005), 91-110.

¹² Mevlüt Kaya- Osman Taşkın, "Okulda Değerler Eğitimi", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 131-157.

¹³ Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 29.

¹⁴ Yakup Keskin, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 73-101.

¹⁵ Katherine Covell - Brian Howe, Moral Education Through The 3 Rs: Rights, Respect And Responsibility, *Journal Of Moral Education*, 30 / 1 (2001), 29-41.

¹⁶ Cihat Yaşaroğlu, "Hayat Bilgisi Dersi Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Journal of Turkish Studies* 8 / 7 (2013), 849-858. (Erişim 20 Nisan 2020).

yılında bir genelge hazırlayarak, tüm ilk ve ortaöğretim okullarında açık ve örtük şekilde değerler eğitimine ağırlık verilmesini istemiştir.¹⁷ 2018 yılında ise okul öncesinden ortaöğretime kadar temel eğitim kurumlarındaki tüm derslerin ortak teması haline gelmiştir.¹⁸ Öğretim programlarında açıktan değerler eğitimi, başta Hayat Bilgisi dersi olmak üzere Sosyal Bilgiler, Türkçe, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri aracılığı ile verilmektedir.¹⁹ Bununla birlikte diğer branş dersleri içerisinde, öğrenme ortamlarında, öğretmenlerin tutum ve davranışlarında, okul yönetiminin oluşturduğu okul kültüründe de örtük bir şekilde değerler eğitimi yapılmaktadır. Bu nedenle öğrencilerin okul ortamında değerleri kazanabilmeleri ve içselleştirebilmeleri için örtük ve açık bir şekilde sunulan değerlerden oluşan atmosferin okulun tümünde hissedilmesi gerekmektedir.

Bir insanın kişiliğinin büyük oranda okul öncesi dönemde olduğu kabul edilmekle²⁰ birlikte kişilik, ergenlik ve ilk gençlik yıllarında da değişmeye ve şekil almaya devam etmektedir. Çocukluktan yetişkinliğe geçişin yaşandığı ergenlik ve ilk gençlik çağındaki gençler, kimlik arayışında oldukları için genellikle sevip beğendikleri kişileri rol model olarak benimsemekte, onların değer yargılarını kendi değerleri olarak görmektedirler. Bu yaşların genel bir özelliği olarak aileden daha ziyade çevrenin (arkadaş/bilişim teknolojisi vb.) etkisinin yoğun olması, gençleri popüler ve moda değerlere yönlendirmektedir.²¹ Özellikle bilişim teknolojisi alanında ortaya çıkan gelişmeler, değerlerin değişimini de beraberinde getirmiştir.²² Bunun bir sonucu olarak gençler, bedensel haz, tüketim, doyumsuzluk, gösteriş, özbeğeni, sanal beğeni, bencillik, savurganlık, aşağılama gibi olumsuz değerleri benimserken²³, manevi ve insani değerleri demode görüp küçümseyebilmektedir. Gençlere anlık bir doyunluk hissi veren fakat aslında onların ruhlarında daha fazla açıklık yaratan bu yapay değerler, sürekli doyum arayan gençleri kendilerine bağımlı yaparak onlarda fiziksel ve ruhsal sorunlar ortaya çıkarmaktadır.²⁴ Ruhsal açıdan problemlili, aidiyet sorunu yaşayan, milli ve manevi değerlere duyarsız, kötü alışkanlıklara sahip gençlerin olduğu toplumlarda güven ve huzurun tesisi oldukça güçtür. Bu nedenle gençlerin hem kendileri hem de toplum menfaatleri için tutum ve davranışlarının itici gücü olan değerlerinin neler olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Zira onların sahip olduğu değer yargıları bir anlamda hem geleceği yordamaya ve önlem almaya hem de biz yetişkinlerin özdeğerlendirme yapmasına fırsat tanyacaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Gittikçe küçük bir köy haline gelen dünyada şiddet, ayrımcılık, çocuklara ve hayvanlara yönelik istismar, aşırı tüketim, çevre kirliliği, terör, göç, savaş gibi pek çok sorun hem toplumsal hem küresel ölçekte insanlığı tehdit etmektedir. Üstelik bilim ve teknolojinin değer tanımaz kişiler eliyle hoyratça kötülüğe hizmetkar kılınması ve kötülüklerin internet aracılığıyla en korunaklı ve mahrem yer olan evlerin içine kadar sızmış olması, bu sorunu gittikçe kronikleştirmektedir. Teknoloji ile sürekli hemhal olan yeni nesil, onun bu yan etkilerine daha fazla maruz kalmakta ve kişiliği oluşum aşamasında olduğu için ondan daha kolay etkilenen-

¹⁷ Esra Özay Köse-Şeyda Gül, "Ortaöğretim 9. Ve 10. Sınıf Biyoloji Ders Kitaplarında Yer Alan Değerler", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*6 (2020), 35-45.

¹⁸ Adem Beldağ, "Ahlak ve Değerler Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan, Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 203-218.

¹⁹ Mehmet Zeki Aydın - Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2012).

²⁰ Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Yayınevi, 1991), 50-51.

²¹ SEKAM, *Türkiye'de Gençlik, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, (İstanbul: Sekam Yayınları, 2016), 632.

²² İsmail Doğan, *Sosyoloji*, Ankara: Sistem Yayınları, 1995.

²³ İlkay Alp- Faruk Levent, "Dijital Dönüşümün Öğrencilerin Değerleri Üzerindeki Etkisine İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Turkish Studies*, <https://www.turkishstudies.net/sayi/6ae3ed69-6947-42fc-a21f-7d70132fb38b.pdf>.(Erişim 9 Aralık 2020)

²⁴ Nevzat Tarhan, *Bilinçli Genç Olmak*, 10. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, 61-62.

bilmektedir. İnsanların en küçük toplumsal yapı olan aile başta olmak üzere okul, işyeri, mahalle vb. gibi her yerde barış, hoşgörü ve huzur içinde yaşayabilmesi için özellikle sevgi, saygı ve duyarlılık gibi insani değerlere, yaşama anlam katan ve evrensel değerleri besleyen manevi değerlere çok büyük ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacın önemini farkederek eğitimciler, yeni yetişen nesle okullarda “değerler eğitimi” altında örtük ve açık bir şekilde değerleri kazandırmaya çalışmaktadır. Buna mukabil teknolojinin baskın gücü ve başdöndürücü hızı ailelerin ve eğitimcilerin işini zorlaştırmaktadır. Çok yakın bir gelecekte yetişkinlerin yerini alacak ve toplumun gidişatında rol üstlenecek olan gençlerin değerler karşısındaki tutum ve davranışları önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan araştırmanın temel sorusu “Ortaöğretim gençlerinin insani- manevi değer eğilimleri ne düzeydedir” şeklindedir. Bu temel problem çerçevesinde aşağıdaki sorulara yanıt aranacaktır:

1. Gençlerin manevi-insani değer eğilimleri yaş, cinsiyet, ekonomik durum, sınıf düzeyi, gittikleri okul türü ve başarı algılarına göre farklılaşmakta mıdır?
2. Gençlerin manevi-insani değer eğilimleri aile yapısı, algılanan aile tutumu, annenin eğitim düzeyi, babanın eğitim düzeyi değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?
3. Gençlerin manevi-insani değer eğilimleri sosyal medyayı kullanma amacına ve kullanma süresine göre farklılaşmakta mıdır?

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı geleceğin teminatı olan gençlerin sahip oldukları manevi-insani değerler eğilim düzeylerini tespit ederek, elde edilen sonuçları yaş, cinsiyet, ekonomik durum, okul türü, aile yapısı, aile tutumu, anne-baba eğitim düzeyi, sosyal medya kullanım süresi ve sosyal medya kullanım amacı gibi çeşitli değişkenlere göre incelemektir.

Ortaöğretim gençlerinde değerler ile ilgili olarak farklı illerde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Gökhan Kayır tarafından Eskişehir’de 550 lise öğrencisi ile yapılan “Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Algılarının İncelenmesi: Eskişehir İli Örneği” isimli yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.²⁵ Saygı, sorumluluk, dostluk, barışçıl olma, hoşgörü ve dürüstlük değerlerinden oluşan insani değerler ölçeği ile verilerini toplayan araştırmacı şu sonuçlara ulaşmıştır: Cinsiyet ile barışçıl olma, sorumluluk ve dostluk değer algıları arasında, sınıf ile sadece dostluk değeri arasında, okul türü ile de sadece hoşgörü değeri arasında farklılaşma bulunmaktadır. İbrahim Kısaç ve Zülfü Turan tarafından yazılan “Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri” başlıklı makale gençlerin değerlerini belirlemeye yönelik alan araştırması sonuçlarını içermektedir.²⁶ Düzce’de 301 öğrenci üzerinde yapılan araştırma sonucuna göre politik değerler ile okul türü, dini değerler, politik ve bilimsel değerler ile cinsiyet arasında; bilimsel ve estetik değer ile sınıf arasında anlamlı farklılaşma olduğu ortaya koyulmuştur. Abdülaziz Yeniş tarafından “Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi” başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır.²⁷ İstanbul’da 591 lise öğrencisi üzerinde yapılan araştırma sonucunda öğrencilerin değer ölçeğinden aldıkları toplam puan ile yaş, cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, anne eğitim düzeyi, baba eğitim düzeyi arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olmadığı; sadece adalet ve barış değeri ile sınıf, saygı değeri ile ekonomik durum arasında bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Küçükşen ve Budak tarafından “Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi” başlıklı makale Konya’da

²⁵ Gökhan Kayır, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Algılarının İncelenmesi: Eskişehir İli Örneği* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

²⁶ İbrahim Kısaç- Zülfü Turan, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13/29 (Haziran 2015), 495- 509.

²⁷ Abdülaziz, Yeniş, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 145.

814 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

farklı liselerde okuyan 410 üzerinde yapılmış araştırma sonuçlarını içermektedir.²⁸ Araştırma sonucuna göre gençler en yüksek puanı dini değerler, en düşük puanı ise siyasi değerler kategorilerinden almışlardır. Kadınların erkeklere göre dini değerleri anlamlı şekilde yüksek çıkmıştır.

Görüldüğü gibi Konya, İstanbul, Eskişehir, Düzce gibi illerde yapılan diğer araştırmalar ya daha genel ya da daha fazla sayıda değer ölçmüşlerdir. Bu araştırma diğerlerinden farklı olarak öğrencilerin sadece saygı, sevgi ve duyarlılık boyutundan oluşan insani değerler ile manevi(dini) değerler eğilim düzeylerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylelikle 21. Yüzyıl insanının olmazsa olmaz temel değerleri arasında yer alan saygı, sevgi ve duyarlılık ile bunları besleyen manevi(dini) değerlerin lise çağındaki gençlerde daha detaylı şekilde incelenebilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca bu araştırma diğer araştırmalarda da konu edilen yaş, cinsiyet, sınıf, okul türü, ekonomik durum, anne baba eğitim değişkenlerinin yanı sıra öğrencilerin başarı algısı, aile yapısı, ebeveyn tutumu, sosyal medya kullanım süresi ve sosyal medya kullanım amacı değişkenlerini de incelemiştir.

3. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın hipotezleri ise şunlardır:

1. Kız öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri erkek öğrencilere göre daha yüksektir.
2. Yaş faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkilidir.
3. Sınıf faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir.
4. Başarı algısı öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir.
5. Ekonomik durum faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir.
6. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer liselerde okuyan öğrencilere kıyasla manevi-insani değerler eğilim düzeyleri daha yüksektir.
7. Boşanmış ailelerin çocuklarının manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine oranla daha düşüktür.
8. Aile tutumları olumlu olan gençlerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine oranla daha yüksektir.
9. Babasının eğitim düzeyi daha yüksek olan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri düşük olanlara kıyasla daha yüksektir.
10. Annesinin eğitim düzeyi daha yüksek olan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri düşük olanlara kıyasla daha yüksektir.
11. Sosyal medyada çok fazla vakit geçiren öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine kıyasla daha düşüktür.
12. Sosyal medyayı sadece vakit geçirme amacıyla kullanan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine kıyasla daha düşüktür.

4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmada yer alan insani değer ifadesi sadece sevgi, saygı ve duyarlılık değerlerini kapsamaktadır. Araştırmadan elde edilen veriler, örneklem grubu ve araştırmanın yapıldığı okullar ile sınırlıdır.

²⁸ Kübra Küçükşen – Hatice Budak, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları* 3 (2017), 1813–1826.

5. Yöntem

Araştırmada nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel araştırma; sınırlı soru aracılığıyla, çok sayıda insanın araştırmaya konu olan herhangi bir şey hakkındaki tutum ve tepkisini sayısal verilere dönüştürerek ölçmeye, elde edilen sonuçları istatistiksel olarak karşılaştırmaya ve genelleştirilebilir bulgular ortaya koymaya yarayan bir yöntemdir.²⁹

5.1. Araştırma Modeli

Araştırma tarama modelindedir. Tarama modelleri geçmişte ya da şimdiki zamanda varolan bir durumu olduğu şekliyle ortaya koymaya çalışan bir yaklaşımdır.³⁰ Bu tür araştırmalarda verileri mevcut olgu ya da olaya müdahale etmeden var olduğu şekliyle tespit etmek önemlidir. Bu çalışmada da veriler herhangi bir yönlendirme ya da müdahale yapılmaksızın olduğu gibi toplanmıştır.

5.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Sinop ilinde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Fen Lisesi, Anadolu Lisesi, Mesleki ve Teknik Lise ve Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde 2019-2020 eğitim öğretim yılında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklemi ise bu okullarda okuyan ve random yöntemiyle seçilen 162'si kız, 288'i erkek olmak üzere farklı sınıf seviyelerinde bulunan toplam 450 öğrenci oluşturmaktadır.

5.3. Verilerin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanması için Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulundan 2019/34 nolu etiki kurul raporu alınmıştır. Ayrıca veri toplama aracı olarak kullanılan "Manevi –İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği" nin kullanım izni de yazarına yazılan mail aracılığıyla alınmıştır. Araştırma verileri, araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi anketi ve Güneş³¹ tarafından hazırlanan "Manevi –İnsani Değerler Eğilimi Ölçeği(MİDÖ)" ile okullardaki öğretmen ve yöneticiler gözetiminde toplanmıştır. Anketin gönüllülük ve doğruluk kriterleri eşliğinde doldurulması için azami özen gösterilmiştir.

Ölçek 4' ü olumsuz olmak üzere toplam 23 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden 11 tanesi manevi değerleri, 12 tanesi ise insani değerleri ölçmektedir. İnsani değerler ise sevgi(3 madde), saygı(4 madde) ve duyarlılık(5 madde) alt boyutlarıyla sınırlıdır. Ölçeğin tümünden alınabilecek en yüksek puan 115, en düşük puan 23'tür. Manevi değerler boyutundan alınabilecek en yüksek puan 55, en düşük puan 11; sevgi boyutundan alınabilecek en yüksek puan 15, en düşük puan 3; saygı boyutundan alınabilecek en yüksek puan 20, en düşük puan 4; duyarlılık boyutundan alınabilecek en yüksek puan 25, en düşük puan ise 5'dir. Ölçeğin oluşturucusu Güneş tarafından yapılan faktör analizi sonucuna göre ölçeğin geneli için güvenilirlik katsayısı. 84'tür. Bizim araştırmamızda ise KMO değeri. 86 olarak bulunmuştur.

5.4. Verilerin Analizi

Anketten elde edilen veriler SPSS 21.0 programına aktarıldıktan sonra analiz edilmeye başlanmıştır. Normallik testi sonucunda verilerin normal dağılım göstermediği tespit

²⁹ Michael Quinn, Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 3. Baskı çev. ed. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, (Ankara: Pegem A, 2014), 14.

³⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 17. Basım (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007), 77.

³¹ Adem Güneş, "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (Aralık 2015), 1354-1360.

816 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

edildiğinden, veriler analiz edilirken non-parametrik testlerden olan Mann Whitney U-Testi ve Kruskal Wallis H-Testi kullanılmıştır.

6. Araştırmanın Bulguları

6.1. Örneklem Grubunun Frekans Bilgileri

Aşağıdaki tabloda örneklem grubuna ait frekans bilgileri yer almaktadır.

Tablo 1: Cinsiyet, Yaş, Sınıf Düzeyi, Lise Türü, Başarı Algısı, Aile Yapısı, Aile Tutumu, Anne-Baba Eğitim Düzeyi, Sosyal Medya Kullanım Süresi ve Amacına İlişkin Frekans Dağılımları

Cinsiyet	N	%
Kız	162	36
Erkek	288	64
Yaş		
14	59	13,1
15	110	24,4
16	138	30,7
17	123	27,3
18	20	4,4
Sınıf Düzeyi		
Lise 1	103	22,9
Lise 2	116	25,8
Lise 3	120	26,7
Lise 4	111	24,7
Lise Türü		
Anadolu Lisesi	121	29,9
İmam Hatip Lisesi	118	26,2
Fen Lisesi	97	21,6
Mesleki ve Teknik Lise	114	25,3
Başarı Algısı		
Çok başarılı	87	19,3
Orta seviye	77	17,3
Başarısız	15	3,3
Aile Yapısı		
Sağ ve beraber	408	90,7
Sağ ve boşanmış	27	6,0
Biri/İkisi vefat etmiş	15	3,3
Algılanan Aile Tutumu		
Baskıcı	78	17,3
Demokratik	250	55,6
İlgisiz	9	2,0
İlgilli	79	17,6

Tutarsız	20	4,4
Cevapsız	14	3,1
Baba Eğitim Durumu		
İlkokul	99	22,0
Oratokul	96	21,3
Lise	121	26,9
Üniversite	114	25,3
Lisansüstü	20	4,4
Anne Eğitim Durumu		
İlkokul	149	33,1
Oratokul	113	25,1
Lise	104	23,1
Üniversite	73	16,2
Lisansüstü	11	2,4
Sosyal Medya Kullanım Süresi		
Kullanmam	21	4,7
1 saatten az	28	6,2
1-2 saat	163	36,2
2-3 saat	133	29,6
3-4 saat	60	13,3
4 saat üstü	45	10,0
Sosyal Medyayı Kullanma Amacı		
İletişim	73	16,2
Eğlence/Vakit geçirme	230	51,2
Araştırma/Kişisel gelişim/Haber	96	21,3
Cevapsız/Kullanmıyorum	51	11,3
Genel Toplam	450	100

Tablo 1’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan örneklem grubunun % 36’sının kız, % 64’ünün erkek olduğu, % 13,1’inin 14 yaşında, % 24,4’ünün 15 yaşında, % 30,7’sinin 16 yaşında, % 27’sini 17 yaşında, % 4,4’ünün 18 yaşında olduğu; % 22,9’unun lise 1, % 25,8’inin lise 2, % 26,7’sinin lise 3, % 24,7’sinin lise 4’ te okuduğu; % 29,9’unun Anadolu Lisesinde, % 26’2 sinin İmam Hatip Lisesinde, % 21,6’ sının Fen Lisesinde, % 25,3’ünün de Meslek Lisesinde okuduğu; % 19,3’ünün kendisini çok başarılı, % 77,3’ünün orta seviyede başarılı, % 3,3’ünde başarısız olarak algıladığı görülmektedir.

Yine örneklem grubunun % 90,7’sinin anne-babası sağ ve bir arada yaşamakta, % 6’sının sağ ama boşanmış durumda, % 3,3’ünün biri veya her ikisi ölmüş durumdadır. Yine gençlerin % 17,3’ü ailesini baskıcı, % 55,6’sı demokratik, % 2’si ilgisiz, % 17,6’sı ilgili, % 4,4’ü tutarsız olarak değerlendirirken, % 3,1’i bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Örneklem grubunun babalarının % 22’si ilkokul, % 21,3’ü ortaokul, % 26,9’u lise, % 25,3’ü üniversite, % 4,4’ü lisansüstü mezunudur. Annelerinin ise % 33,1’i ilkokul, % 25,1’i ortaokul, % 23,1’i lise, % 16,2’si üniversite, % 2,4’ü lisansüstü mezunudur. Gençlerin % 4,7’si sosyal medyayı kullanmadıklarını, % 6,2’si 1 saatten az kullandıklarını, % 36,2’si 1-2 saat kullandıklarını, % 29,6’sı

818 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

2-3 saat kullandıklarını, % 13,3'ü 3-4 saat kullandıklarını, % 10'u ise 4 saatten daha fazla kullandıklarını ifade etmişlerdir. Bu sonuca göre örneklem grubunun yaklaşık % 40'ı sosyal medyayı günde 2 saatten fazla kullanmaktadır. Ayrıca gençlerin % 16,2'si sosyal medyayı iletişim/mesajlaşma, % 51,2'si Eğlence/Vakit geçirme, % 21,3'ü Araştırma/Kişisel gelişim/Haber amacıyla kullandığını beyan ederken, % 11,3'ü bu soruya yanıt vermemiştir. Görüldüğü gibi gençler sosyal medyayı en yüksek oranla (% 51,2) eğlence/vakit geçirme amacıyla kullanmaktadırlar.

6.2. Öğrencilerin MİDÖ'den Aldıkları Puanların Ortalamaları

Tablo 2: Öğrencilerin MİDÖ'den Aldıkları Puanların Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

Değerler	N	\bar{x}	S
Manevi Değerler	450	4.28	.746
Saygı	450	3.19	.937
Sevgi	450	3.89	.891
Duyarlılık	450	4.07	.693
Genel ortalama	450	3.99	.546

Örneklem grubunun manevi değerler boyutundan aldığı puanların ortalaması 4.28; saygı değeri boyutundan aldığı puanların ortalaması 3.19; sevgi değeri boyutundan aldığı puanların ortalaması 3.19; duyarlılık değeri boyutundan aldığı puanların ortalaması 3.89; ölçeğin tümünden aldığı puanların ortalaması ise 3.99 olarak hesaplanmıştır. 5.00 üzerinden değerlendirilen bu sonuçlara göre lise öğrencilerinin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Fakat insani değerlere ait boyutların manevi değerler boyutundan; insani değerler içerisinde de saygı değerinin diğerlerinden daha düşük düzeyde çıkmış olması dikkate değer bir durumdur.

Tablo 3: Faktörler Arasındaki Korelasyon Katsayıları

Değerler	Duyarlılık	Sevgi	Saygı	Manevi
Duyarlılık	-	.546**	.112*	.346**
Sevgi	.546**	-	.120*	.364**
Saygı	.112*	.120*	-	.185**
Manevi Değerler	.346**	.364**	.185**	-

Ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyon şu şekildedir: Manevi değerlerle sevgi arasındaki korelasyon puanı .364; Manevi değerlerle duyarlılık arasında .346; Manevi değerlerle saygı arasında .185'dir. Saygı ile duyarlılık arasındaki korelasyon puanı .112; Saygı ile sevgi arasında .120; sevgi ile duyarlılık arasında .546'dır. Bu sonuca göre bütün faktörler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. En yüksek korelasyon katsayısı ise sevgi ile duyarlılık faktörleri arasında (.546**) olduğu görülmektedir.

6.3. Örneklem Grubunun MİDÖ Ortalamaları ile Bağımsız Değişkenler Arasındaki İlişki Sonuçları

Yapılan Mann Whitney U- Testi sonuçlarına göre tüm alt değerlere ait puan ortalaması ile cinsiyet değişkeni arasında da anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Yani "Kız öğrencilerin manevi-

insani değerler eğilim düzeyleri erkek öğrencilere göre daha yüksektir." Şeklindeki 1. Hipotezimiz doğrulanmamıştır

Yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonuçlarına göre yaş, başarı algısı, aile tutum algısı, sosyal medya kullanımı süresi ve sosyal medya kullanım amacı değişkenleri ile zikredilen puan ortalamaları arasında da $p>0.05$ olduğu için anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Yani Yaş faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir. "Şeklindeki 2. Hipotezimiz doğrulanmıştır. "Başarı algısı öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir." Şeklindeki 4. Hipotezimiz doğrulanmıştır. "Aile tutumları olumlu olan gençlerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine oranla daha yüksektir." Şeklindeki 8. Hipotezimiz doğrulanmamıştır. "Sosyal medyada çok fazla vakit geçiren öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine kıyasla daha düşüktür." Şeklindeki 11. Hipotezimiz doğrulanmamıştır. "Sosyal medyayı sadece vakit geçirme amacıyla kullanan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine kıyasla daha düşüktür." Şeklindeki 12. Hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Yine Kruskal Wallis H- Testi sonuçlarına göre; örneklem grubuna ait manevi değerler eğilimi puan ortalaması ile okul türü, anne eğitimi ve baba eğitimi arasında, sevgi değeri puan ortalaması ile okul türü değişkeni arasında, saygı değeri puan ortalaması ile sınıf, okul türü, algılanan ekonomik durum ve anne eğitimi; duyarlılık değeri puan ortalaması ile de aile yapısı değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p<0.05$). Bu sonuçlara göre; "Sınıf faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkilidir." Şeklindeki 3. Hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır. "Ekonomik durum faktörü öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeylerinin farklılaşmasında etkili bir değişken değildir." Şeklindeki 5. Hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır. "İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer liselerde okuyan öğrencilere kıyasla manevi-insani değerler eğilim düzeyleri daha yüksektir." Şeklindeki 6. Hipotezimiz doğrulanmıştır.

"Boşanmış ailelerin çocuklarının manevi-insani değerler eğilim düzeyleri diğerlerine oranla daha düşüktür." Şeklindeki 7. Hipotezimiz doğrulanmamıştır. "Babasının eğitim düzeyi daha yüksek olan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri düşük olanlara kıyasla daha yüksektir." Şeklindeki 9. Hipotezimiz ve "Annesinin eğitim düzeyi daha yüksek olan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri düşük olanlara kıyasla daha yüksektir." Şeklindeki 10. Hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Aşağıda sadece ölçeğin alt boyutları olan manevi değerler, sevgi, saygı, duyarlılık değeri puan ortalaması ile aralarında istatistikî açıdan anlamlı ilişki ortaya çıkan değişkenlere yer verilmiştir.

6.3.1. Manevi Değerler Boyutu

Manevi değerler alt boyutu puan ortalaması ile okul türü, baba eğitim düzeyi ve anne eğitim düzeyi değişkenleri arasında istatistikî açıdan anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 4: Manevi Değerler Puan Ortalaması İle Okul Türü Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Okul Türü	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Anadolu Lisesi	121	151.95	3	67.25	.000
İmam Hatip L.	118	285.28			
Fen Lisesi	97	248.98			
Meslek Lisesi	114	221.71			

Ölçeğin manevi değerler boyutundan alınan puan ortalaması ile okul türü arasındaki ilişkiyi test etmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre bu iki değişken arasında $p=0.000$ düzeyinde önemli bir ilişki bulunmuştur. Bu önemin hangi değişkenler arasında olduğunu görmek için yapılan Tamhane's T2 analizine göre İmam Hatip Lisesi ile Meslek Lisesi arasında $p=0.001$; İmam Hatip Lisesi ile Anadolu Lisesi arasında $p=0.000$; Anadolu Lisesi ile Fen Lisesi arasında $p=0.000$, Anadolu Lisesi ile Meslek Lisesi arasında $p=0.001$ düzeyinde anlamlı bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre manevi değerler puan ortalaması en yüksek çıkan okul türü İmam Hatip Lisesi, en düşük çıkan okul türü ise Anadolu Lisesi olmuştur.

Tablo 5: Manevi Değerler Puan Ortalaması ile Baba Eğitimi Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Baba Eğitimi	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
İlkokul	99	241.97	4	18.18	.001
Ortaokul	96	242.08			
Lise	121	235.96			
Üniversite	114	202.81			
Lisansüstü	20	130.45			

Öğrencilerin manevi değerler ortalaması ile baba eğitimi arasındaki ilişkiyi test etmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre bu iki değişken arasında $p=0.001$ düzeyinde anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Yapılan Tamhane's T2 testi sonucuna göre lisansüstü ile ilkokul arasında $p=0.02$, ilkokul ile üniversite arasında $p=0.04$ düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Manevi değerler puanı en yüksek olan öğrencilerin babaları ilkokul ve ortaokul mezunu iken en düşük puanlı öğrencilerin babaları ise üniversite ve lisansüstü mezundur.

Tablo 6: Manevi Değerler Puan Ortalaması ile Anne Eğitimi Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Anne Eğitimi	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
İlkokul	149	247.29	4	20.91	.001
Ortaokul	113	231.93			
Lise	104	228.59			
Üniversite/Lisansüstü	84	174.38			

Öğrencilerin manevi değerler ortalaması ile anne eğitimi arasındaki ilişkiyi test etmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre bu iki değişken arasında $p=0.001$ düzeyinde anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu anlamlı ilişkinin hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tamhane's T2 testi sonucuna göre ilkokul ile üniversite arasında

$p=0.01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuca göre annesinin eğitim düzeyi ilköğretim olan öğrencilerin manevi değer eğilimleri daha yüksek iken; üniversite ve lisansüstü mezunu olan öğrencilerin daha düşük düzeydedir.

6.3.2. Sevgi Değeri Boyutu

Yapılan analizler sonucunda genel olarak sevgi değeri altboyutu ile diğer bağımsız değişkenler arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Yani bu araştırmaya göre yaş, cinsiyet, sınıf, özbaşarı algısı, ekonomik durum, aile yapısı, aile tutumu, sosyal medya kullanım süresi ve amacı, öğrencilerin sahip oldukları sevgi değeri üzerinde etkili değildir. Sadece okul türü değişkeni ile sevgi değeri alt boyutu arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 7: Sevgi Değeri Puan Ortalaması ile Okul Türü Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Okul Türü	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Anadolu Lisesi	121	195.48	3	10.86	0.01
İmam Hatip L.	118	223.44			
Fen Lisesi	97	244.74			
Meslek Lisesi	114	243.12			

Öğrencilere ait sevgi değeri puan ortalaması ile okul türü arasında ilişkiyi görmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucu Tablo 7’de görülmektedir. Buna göre sevgi değeri en yüksek olan okul türleri 245 puan ile Fen Lisesi ve 243 puan ile Meslek Lisesi iken en düşük çıkan okul türü ise 195 puan ile Anadolu Lisesi’dir. Tamhane’s T2 analizi anlamlı ilişkinin $p=0.01$ düzeyinde Fen Lisesi ile Anadolu Lisesi arasında olduğunu ortaya koymuştur. Bu sonuca göre Fen Lisesi öğrencileri, Anadolu Lisesi öğrencilerine göre insanlara karşı daha çok sevgi duymaktadırlar.

6.3.3. Saygı Değeri Boyutu

Yapılan istatistiki analizler sonucunda saygı değeri boyutu ile sınıf, lise türü, ekonomik durum, anne eğitimi arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Aşağıda bu sonuçlar tablolar halinde verilmiştir.

Tablo 8: Saygı Değeri Puan Ortalaması ile Sınıf Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Sınıf	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Lise 1	103	263.72	3	13.82	.003
Lise 2	116	203.85			
Lise 3	120	210.73			
Lise 4	111	228.63			

822 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

Sınıf ile Saygı Değeri arasında $p=0.003$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yapılan Tamhane's sonucuna göre anlamlı ilişki lise 1 ve lise 2 arasında 0.003, lise 1 ile lise 3 arasında 0.02 düzeyindedir.

Tablo 9: Saygı Değeri Puan Ortalaması ile Lise Türü Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Lise Türü	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Anadolu Lisesi	121	189.90	3	16.93	.001
İmam Hatip L.	118	258.39			
Fen Lisesi	97	231.34			
Meslek Lisesi	114	224.27			

Yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre okul türü ile saygı değeri arasında $p=0.001$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Tamhane's T2 analiz sonucuna göre de bu anlamlı ilişki İmam Hatip Lisesi ile Anadolu Lisesi arasındadır. Tablo 11'de de görüldüğü gibi saygı değerinden en yüksek puanı İmam Hatip Lisesi, ardından Fen Lisesi ve Meslek Lisesi, en son ise Anadolu Lisesi öğrencileri almıştır.

Tablo 10: Saygı Değeri Puan Ortalaması ile Ekonomi Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Ekonomik Durum	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Düşük	23	231.24	2	6.42	0.03
Orta	389	230.14			
Yüksek	38	174.51			

Tablo 10'da görüldüğü gibi ekonomik durum ile saygı değeri arasında $p=0.03$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Anlamlı farklılaşma orta ile yüksek arasında çıkmıştır.

Tablo 11: Saygı Değeri Puan Ortalaması ile Anne Eğitimi Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Anne eğitimi	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
İlkokul	149	248.40	3	9.40	0.02
Ortaokul	113	225.99			
Lise	104	215.26			
Üniversite/Lisansüstü	84	196.89			

Sayı değeri ile anne eğitim düzeyi arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki çıkmıştır. Yapılan Tamhane's T2 testi sonucuna göre anlamlı ilişki ilköğretim ile üniversite arasındadır. Buna göre en düşük puana sahip olan öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi üniversite/lisansüstü iken, en yüksek puana sahip olan öğrencilerin anneleri ise ilköğretim mezunu olarak tespit edilmiştir.

6.3.4. Duyarlılık Değeri

Tablo 12: Duyarlılık Değeri Puan Ortalaması ile Aile Yapısı Arasındaki Mann Whitney U- Testi Sonuçları

Aile Yapısı	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Sağ ve beraber	408	220.16	3	6.38	.006
Boşanmış/Ölmüş	42	277.42			

Tablo 12'de görüldüğü gibi duyarlılık değeri ile aile yapısı arasında $p < 0.05$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuca göre anne-babası boşanmış ya da ölmüş olanların duyarlılık değeri puanı oldukça yüksektir.

6.3.5. Ölçeğin Genel Puan Toplamı ile Diğer Değişkenler Arasındaki İlişki

Yapılan istatistiki analizler sonucunda ölçeğin genel puanı ile lise türü, anne eğitimi ve baba eğitimi arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Aşağıda bu sonuçlar tablolar halinde verilmiştir.

Tablo 13: Ölçeğin Genel Puan Ortalaması ile Lise Türü Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Lise türü	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
Anadolu Lisesi	121	160.32	3	48.92	.000
İmam Hatip L.	118	270.40			
Fen Lisesi	97	253.24			
Meslek Lisesi	114	224.61			

Ölçeğin genelinden alınan puanların ortalaması ile lise türü arasındaki ilişkiyi test etmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre bu iki değişken arasında $p = 0.000$ düzeyinde önemli bulunmuştur. Bu önemin hangi değişkenler arasında olduğunu görmek için yapılan Tamhane's T2 analizine göre İmam Hatip Lisesi ile Meslek Lisesi arasında $p = 0,009$; İmam Hatip Lisesi ile Anadolu Lisesi arasında $p = 0.000$; Anadolu Lisesi ile Fen Lisesi arasında $p = 0,000$, Anadolu Lisesi ile Meslek Lisesi arasında $p = 0,002$ düzeyinde anlamlı bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmıştır. Manevi-insani değerler ölçeğinin genel ortalamasında en yüksek puan İmam Hatip Lisesine, ardından Fen Lisesi ve Meslek Lisesine, en düşük puan ise Anadolu Lisesine aittir.

824 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

Tablo 14: Ölçeğin Genel Puan Ortalaması ile Baba Eğitimi Arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Baba eğitim	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
İlkokul	99	244.33	4	17.37	.002
Ortaokul	96	227.46			
Lise	121	241.74			
Üniversite	114	207.28			
Lisansüstü	20	128.45			

Tablo 14'da da görüldüğü gibi babalarının eğitim düzeyi lisansüstü olan öğrenciler en düşük manevi-insani değerler puanına sahip çıkmıştır. En yüksek puan ise babalarının eğitim düzeyi ilkokul olan öğrenciler çıkmıştır. Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre genel ortalamaya ile baba eğitim düzeyi arasında $p=0.002$ düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu anlamlı ilişkiyi hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tamhane's T2 testi sonucuna göre en yüksek manidarlık $p=0.005$ düzeyinde lisansüstü ile ilkokul arasında bulunmuştur. Lisansüstü ile ortaokul arasında $p=0.04$, lisansüstü ile lise arasında $p=0.01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır.

Tablo 15: Genel ortalama ile Anne eğitimi arasındaki Kruskal Wallis H- Testi Sonuçları

Anne eğitim	N	\bar{x}	s.d.	χ^2	p
İlkokul	149	247.79	4	15.78	.003
Ortaokul	113	222.50			
Lise	104	229.49			
Üni./Lisansüstü	84	185,05			

Öğrencilerin manevi-insani değerler ortalaması ile anne eğitimi arasındaki ilişkiyi test etmek için yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonucuna göre bu iki değişken arasında $p=0.003$ düzeyinde anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu anlamlı ilişkiyi tespit etmek için yapılan Tamhane's T2 testi sonucuna göre ilkokul ile üniversite/lisansüstü arasında $p=0.002$ düzeyinde anlamlı bir ilişki çıkmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde araştırmadan elde edilen bulguların sonuçları üzerine tartışma ve yorum yapılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan lise öğrencilerinin manevi değerler boyutundan aldıkları puanların ortalaması 4.28; saygı değeri boyutundan aldıkları puanların ortalaması 3.19; sevgi değeri boyutundan aldıkları puanların ortalaması 3.89; duyarlılık değeri boyutundan aldıkları puanların ortalaması 4.07; ölçeğin tümünden aldıkları puanların ortalaması ise 3.99 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuca göre lise öğrencilerinin manevi-insani değerler eğilim düzeyleri yükseğe yakın seviyededir. En yüksek puan(4.28) manevi değerlerden, en düşük puan(3.19) ise saygı değerinden alınmıştır.

Manevi-insani değerler eğilimi ölçeğinin bütün boyutları arasında pozitif yönde bir korelasyon çıkmıştır. Manevi değerlerle sevgi arasındaki korelasyon puanı .364; Manevi değerlerle duyarlılık arasında .346; Manevi değerlerle saygı arasında .185'dir. En yüksek korelasyon ise sevgi ile duyarlılık faktörleri arasında (.546³²) çıkmıştır.

Yapılan Mann Whitney U- Testi sonuçlarına göre tüm alt değerlere ait puan ortalaması ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Küçükşen ve Budak tarafından lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma sonuçları da bu çalışmayı destekler mahiyettedir.³² Yine Kaya ve diğerleri tarafından yapılan bir başka araştırma sonucunda da öğrencilerin cinsiyetlerinin benimsenen insani değerler ile ilişkili olmadığı ortaya çıkmıştır.³³ Bununla birlikte araştırmamızla uyumsuz sonuçlar içeren çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Kısaç ve Turan tarafından ortaöğretim öğrencilerinin değer yönelimleri ile ilgili yapılan bir araştırmada cinsiyet, öğrencilerin değer yönelimleri üzerinde anlamlı farklılaşma nedenleri arasındadır.³⁴ Söz konusu araştırma sonucuna göre kız öğrencilerin dini değer puanları erkek öğrencilerden anlamlı şekilde fazla çıkmıştır. Araştırmamızın veri toplama aracını oluşturan Güneş de aynı ölçek ile yaptığı araştırmada cinsiyet ile manevi-insani değerler arasında kızlar lehine anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir.³⁵ Kayır tarafından yapılan başka bir araştırmada da cinsiyet ile barışçıl olma, sorumluluk ve dostluk değer algıları arasında anlamlı farklılaşma bulunmuştur.³⁶ Bu farklı sonuçlar manevi değerlerin oluşumunda cinsiyetin tek başına belirleyici olmadığını ortaya koymaktadır. Kadınların genel olarak daha duygusal yapıda olmaları, duyguların işe koşulduğu davranışlarda onları ön plana çıkarmaktadır. Örneğin empati, hoşgörü, sevgi, sadakat, duyarlılık, uyumluluk, şefkat, merhamet vb. gibi. Ancak bu durum daha çok kişilik özelliklerine bağlanmakta ve yapılan araştırmalar kadınlarla erkekler arasında anlamlı farklılık oluşturacak farklılıkların bulunmadığını ortaya koymaktadırlar. Yani psikolojik, toplumsal ve kişisel özellikler insan davranışları üzerinde cinsiyet faktöründen daha etkili gözükmektedir.

Yapılan Kruskal Wallis H- Testi sonuçlarına göre yaş, başarı algısı, aile tutum algısı, sosyal medya kullanımı süresi ve sosyal medya kullanım amacı değişkenleri ile manevi-insani değerler puan ortalamaları arasında da $p>0.05$ olduğu için anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Yenişol tarafından yapılan "Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi" isimli doktora çalışmasında da yaş faktörünün değerler üzerine etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.³⁷

Araştırmada gençlerin başarı algısı ile manevi-insani değerleri arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Bu sonuç olumlu bir durum olarak okunabilir. Zira her ne kadar başarı sadece akademik alanda olmasa da öğrencilerin özbaşarı algısı daha çok ders durumlarıyla ilişkilidir. Bu nedenle okul derslerinde başarı sağlanamasa bile öğrencilerin kendilerini değer sahibi olarak görmeleri anlamlıdır. Bununla birlikte Yenişol tarafından yapılan araştırma sonucu akademik başarı durumu ile manevi değerler arasında anlamlı ilişkinin varlığından söz eder.³⁸ Yani akademik başarısı yüksek olan gençlerin manevi değer puanları da anlamlı şekilde yüksek çıkmıştır. Elbette sözkonusu araştırma sonucunu bu şekilde etkileyen çok fazla değişken bulunabilir. Ancak akademik başarı genellikle sorumluluk duygusu, çalışkanlık ve aileye vefa gibi değerlerle yakın ilişki içinde olduğundan manevi değerler üzerine pozitif bir katkı yapmış olabilir.

³² Küçükşen – Budak, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi", 1813-1826.

³³ Zöhre Kaya vd. "Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31 (2017), 662-674.

³⁴ Kısaç- Turan, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri", 495- 509.

³⁵ Güneş, "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", 1354-1360.

³⁶ Kayır, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Algılarının İncelenmesi: Eskişehir İli Örneği*.

³⁷ Abdülaziz, Yenişol, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 145.

³⁸ Yenişol, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*, 151.

826 | Ayşe İnan Kılıç. Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

Araştırmada ortaya çıkan bir diğer sonuç aile tutumunun gençlerin manevi-insani değerleri üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığıdır. Bu sonuç gençlerin aile tutumlarını çok fazla önemsemedikleri ya da çevre faktörünü daha fazla hesaba kattıkları şeklinde yorumlanabilir. Oysa Yeniyol tarafından yapılan araştırma sonucu aile tutumu ile manevi değerler arasında demokratik aile tutumu lehine anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹ Uysal'ın 14- 26 yaş arasındaki gençler üzerinde yaptığı başka bir araştırmada da gençlerin ebeveynlerini otoriter ve ilgisiz algılayanların dindarlık eğiliminin ailesini demokratik olarak algılayan gençlerden daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre gençlerin sosyal medyayı kullanma süreleri ve amaçları ile manevi-insani değer eğilimleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma yoktur. Bu sonuca göre sosyal medyada az vakit geçiren ile çok vakit geçirenlerin arasında manevi-insani değerler eğilimi bakımından bir fark bulunmamaktadır. Ancak Meydan ve diğerleri tarafından yapılan bir araştırma sonucuna göre hayatı amaçsız olarak değerlendirme ile sosyal medyada vakit geçirme arasında anlamlı düzeyde farklılaşma olduğu ortaya çıkmıştır.⁴¹ Hayatı amaçsız olarak değerlendirme durumu, anlamsızlık ve değerlere karşı mesafeli duruşu da beraberinde taşıdığı çıkarımında bulunursak bu çalışmanın dolaylı da olsa bizim bulgularımızı desteklemediğini ifade edebiliriz.

Araştırmadan elde edilen diğer bulgular şöyledir: Örneklem grubuna ait manevi değerler eğilimi puan ortalaması ile okul türü, anne eğitimi ve baba eğitimi arasında, sevgi değeri puan ortalaması ile okul türü değişkeni arasında, saygı değeri puan ortalaması ile sınıf, okul türü, algılanan ekonomik durum ve anne eğitimi; duyarlılık değeri puan ortalaması ile de aile yapısı değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p < 0.05$).

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre İmam Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin Anadolu ve Meslek Lisesinde okuyanlardan; Fen Lisesinde okuyan öğrencilerin Anadolu Lisesinde okuyanlardan, Meslek Lisesinde okuyan öğrencilerin Anadolu Lisesinde okuyanlardan anlamlı şekilde manevi-insani değerleri yüksek çıkmıştır. Literatüre baktığımız zaman araştırmamızla örtüşür şekilde Kısaç ve Turan tarafından ortaöğretim öğrencilerinin değer yönelimleri ile ilgili yapılan bir araştırmada da İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin lehine dini değerler puan ortalaması Meslek Lisesi öğrencilerinden anlamlı şekilde farklılaşmaktadır.⁴² İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin manevi değerler puanlarının yüksek çıkmasının nedenleri arasında veli profilinin genellikle dini değerlere önem vermesi⁴³ ve okul müfredatının dini-manevi değerler içeren derslerden oluşması gösterilebilir. Fen Lisesi öğrencilerinin akademik açıdan başarılı öğrencilerden oluştuğu dikkate alındığında bu öğrencilerin de manevi değerlerin insanın anlam dünyasındaki yerini erken yaşlarda kavramış olabilecekleri şeklinde bir yorumda bulunabiliriz. Anadolu Lisesi öğrencilerinin manevi değer puanının diğer okullara kıyasla bu kadar düşük çıkması dikkate değerdir. Fakat Güneş tarafından yapılan araştırmada ise manevi-insani değerler eğilim puanı en yüksek çıkan okul türü Endüstri Meslek Lisesi, en düşük okul ise Fen Lisesi olmuştur.⁴⁴

Araştırma sonucuna göre anne baba eğitim düzeyi ile gençlerin manevi - insani değer eğilimleri arasında bir zıtlık görünmektedir. Yani anne babasının eğitim seviyesi yüksek olan öğrencilerin manevi-insani değerler eğilimi diğerlerine oranla anlamlı şekilde daha düşük

³⁹ Yeniyol, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*, 146.

⁴⁰ Veyssel, Uysal, "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 7-40.

⁴¹ Hasan Meydan ve diğerleri, Sosyal Medya ve Gençlik Değerleri: Zonguldak'ta Liselerde Öğrenim Gören Gençler Üzerine Bir İnceleme, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (2019) 7, 125-143.

⁴² Kısaç- Turan, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri, 495- 509.

⁴³ İhsan Çapcıoğlu- Nurullah Karakaş, "Din, Kimlik ve Müfredat Ekseninde İmam-Hatip Liselerinin Değişen Profili", *2. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, ed. Mustafa Yiğitoğlu, Enver Kapağan (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2019), 2, 683-693.

⁴⁴ Güneş, "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", 1354-1360.

çıkıştır. Literatürde araştırmamızı destekleyen ve desteklemeyen çalışmaların olduğu görülmektedir. Örneğin Yeniyo'l'un yaptığı araştırmada da anne ve babanın eğitim düzeyi ile gençlerin manevi değerleri arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma bulunmadığı ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Fakat Güneş tarafından yapılan araştırma bizim bulgularımızla örtüşmektedir.⁴⁶ Bilindiği gibi manevi değerler hem geleneksel yaşam tarzını besler hem de onun tarafından koruma altına alınır. Özellikle örgün eğitim kurumlarında daha az kalan insanların daha çok geleneklere dayalı eğitimden geçtikleri ifade edilebilir. Bu bağlamda ilkokul mezunu olan annelerin kendi çocuklarını yetiştirirken manevi değerleri daha fazla referans aldıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca tüm dünyayı etkisi altına alan sekülerizmin bilimi ve bilimselliği önceleyen, maneviyatı dışlaması insanlarda bilim ile manevi olan arasında zıtlık bulunduğu algısını ortaya çıkarmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak da okullarda verilen eğitim, bilimi önemseme adına sekülerliği ve pozitivizmi desteklemiş, manevi değerleri ise yok saymıştır. Zaten Türkiye'deki genel olarak eğitim anlayışı, dünyevi başarıya odaklı ve gençlerin daha iyi bir okul, daha iyi bir meslek elde etmeleri daha fazla önemsenmektedir.⁴⁷ Doğal olarak bu anlayışı benimseyen seküler eğitim kurumlarında okuyan bugünün ebeveynleri, bilimsellikten yana olmak adına kendileri ve çocukları için manevi değer eğitimi önemsememiş olabilirler. Ya da eğitimi lisans ve lisansüstü olan anneler/babalar manevi değerleri kendi çocuklarına aktarmak isteseler bile aile dışında yer alan arkadaş, sosyal medya, televizyon gibi başka unsurlar, çocukların değer yargılarının oluşumunda daha etkili olmuş olabilir. Aile, her ne kadar çocukların değer yargılarının temellerinin atıldığı en önemli kurum olsa da hem gençlerin içinde buldukları yaş hem de yaşadıkları modern çağ, çevresel etkenleri aileden daha etkili hale getirebilmektedir. Zira bu yaş grubundaki gençler kimlik arayışında oldukları için kendilerine sunulan popüler, baskın ve moda değerlerden çok kolay etkilenebilmekte, aile ve toplumun değerlerini beğenmeyebilmektedirler.⁴⁸

Araştırmadan elde edilen sonuçlar arasında saygı değeri ile anne eğitimi düzeyi arasında ters yönde anlamlı bir ilişkinin olması dikkate değer bir durumdur. Bu araştırmada eğitilmiş annelerin çocuklarında saygı değerinin daha düşük çıkmış olmasını farklı nedenlerle açıklayabiliriz. Bunlardan ilki gençlerin başta sosyal medya olmak üzere kitle iletişim araçları ile daha fazla haşır neşir olmaları ve eğitim düzeyleri yüksek de olsa ailelerin bu konuda çözüm üretmemeleri sayılabilir. Ayrıca eğitim düzeyi yüksek olan annelerin genellikle dışarıda çalıştığını ve yoğun olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda çocuk ile geçirilen vaktin daha kısıtlı olmasından kaynaklı bir iletişim azlığından söz edilebilir. Yine bireylerde eğitim düzeyi arttıkça kişisel hak ve özgürlükler, özsaygı gibi değerler daha ön plana çıkmaktadır. Ayrıca modernizmin ürünleri olan bireysellik vurgusu bencilliği, hakkını arama anlayışı saygı ihlalini, kişisel özgürlük anlayışı ise başkalarını düşünmemeyi, anlamamayı, kaba olmayı beraberinde getirebilmektedir. Özellikle de annelerin başta çocukların kişiliklerinin oluştuğu ilk çocukluk dönemi olmak üzere çocuklarıyla daha uzun vadeli ve tesirli beraberlik geçirdikleri hesaba katıldığında, eğitim seviyesi yüksek ailelerin çocuklarının bu zihinsel ve duyuşsal atmosferden kolayca etkilenebilecekleri yorumunu getirebiliriz.

Araştırma bulgularına göre saygı değeri ile okul türü arasında istatistiksel açıdan bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Yapılan analiz sonucuna göre farklılaşma en yüksek puanı alan İmam Hatip Lisesi ile Anadolu Lisesi arasındadır. İmam Hatip Lisesinde okuyan öğrencilerin saygı değerinin yüksek çıkması aslında beklenen bir durumdur. Zira aldıkları dini eğitim onlara başta anne baba olmak üzere diğer insanlara karşı saygılı davranmayı kazandırmayı amaçlamaktadır. Araştırmamızda Anadolu Lisesinde okuyan öğrencilerin saygı değeri tutum

⁴⁵ Yeniyo'l, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*, 147-148.

⁴⁶ Güneş, "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", 1354-1360.

⁴⁷ Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", <https://www.insanvetoplum.com/content/6-sayilar/4-4/8-m0051/mustafa-tekin.pdf>. (Erişim 10.12.2020)

⁴⁸ Fatih Çınar, "Gençlik Değerler ve Bağımlılık Profilleri Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/43*, (2019) 164-186.

828 | Ayşe İnan Kılıç, Lise Öğrencilerinin Manevi - İnsani Değerler Eğilimi

puanının en düşük çıkması dikkate değer bir durumdur. Lise öğrencilerinin değer yönelimlerinin incelendiği bir araştırmada Anadolu Lisesi öğrencilerinin bütün değer yönelimlerine Meslek Lisesi öğrencilerinden daha fazla önem verdikleri tespit edilmiştir.⁴⁹ Ancak sözkonusu çalışma sadece Anadolu ve Meslek Lisesi öğrencileri üzerinde yapıldığı için bizim çalışmamızla tam olarak paralellik arz etmemektedir.

Yine araştırmada saygı değeri ile sınıf değişkeni arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Fraklılaşma Lise 1. Sınıf öğrencileri ile Lise 2. Ve Lise 3. Sınıf öğrencileri arasında olup en yüksek puan Lise 1. Sınıf öğrencilerine aittir. Bu sonucu şöyle yorumlayabiliriz: 9. Sınıf öğrencileri, çocukluktan gençliğe yeni geçtikleri için çocuklara has daha masum ve daha insancıl özellikler sergileyebilirler. (Bu araştırma okulların yeni açıldığı Ekim ayı içerisinde yapılmıştır.) Ancak okula uyumun artmasının ardından gelen daha sonraki yıllar, çekingenliğin ve uyum problemlerinin sona erip, gençlerin yetişkinliğe adım atarken kendini ispat etmek adına her türlü saygısızlığı özgüven olarak yorumladıkları bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Lise son sınıf ise yetişkinlik döneminin eşiği olarak önceki yıllara oranla olgunluğun, sorumluluk duygusunun ve bilinçlenmenin çoğaldığı bir dönemdir. Lise 2 ve Lise 3. Sınıfların saygı değerine ait puan ortalamalarının en düşük, son sınıf öğrencilerinin ise Lise 1. Sınıflardan sonra en yüksek olması bu görüşü destekler mahiyettedir. Kayır tarafından orta-öğretim öğrencilerinin değer algıları üzerinde yapılan araştırma sonucunda da sınıf ile saygı değeri arasında anlamlı bir ilişki çıkmamış olmasına rağmen, 9. Sınıf öğrencilerinin 12. Sınıf öğrencilerine göre daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.⁵⁰ Ayrıca aynı araştırmada sınıf ile dostluk değeri arasında anlamlı farklılaşma çıkmıştır. Yani sınıf düzeyi arttıkça dostluk değerinde azalma görülmektedir.

Araştırma sonucunda dikkat çeken bir durum da kendi ekonomik durumlarını yüksek olarak değerlendiren çocukların saygı değerinin istatistiki açıdan anlamlı şekilde en düşük çıkmış olmasıdır. Zenginlik bazen yetişkin insanlarda bile güç, iktidar, yeterlik, özbeğeni ve kibir duygusu oluşturabilir. Henüz kişiliği tam oturmamış ergenlik ve ilk yetişkinlik evresindeki gençlerin, ekonomik zenginliğin verdiği olumsuz duygu ve tutumlardan etkilenmemesi pek kolay değildir. Bunun bir sonucu olarak da kendini zengin algılayan gençlerde maddi değerler daha fazla ön plana çıkabilmekte ve kibir, bencillik, duyarsızlık gibi olumsuz tutum ve davranışlar saygı değerinin gerektirdiği hassasiyeti ve özeni azaltabilmektedir.

Araştırma bulgularından biri de duyarlılık değeri ile aile yapısı arasında anlamlı bir ilişkinin ortaya çıkmasıdır. Anne babası ölmüş ya da boşanmış aile yapısına sahip gençlerin duyarlılık değeri anne babası sağ ve bir arada olanlardan anlamlı şekilde yüksek bulunmuştur. Vurdumduymazlığın zıttı olan duyarlılık; çevreye ve insana karşı hassas olmak, olup bitene tepki vermek demektir. Talim Terbiye Kurulunun 2004 yılında yayınladığı Sosyal Bilgiler Dersi öğretim programı içerisinde yer alan duyarlılık değerinin toplumsal olaylar, doğal çevre ve kültürel miras olmak üzere üç alt boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızda insani değerler içerisinde en yüksek puan olarak çıkan duyarlılık(4.07) değerine sahip gençler, doğaya, tarihe ve çevrelerinde olup biten olaylara karşı ilgili ve hassas davranmaktadırlar. Ölüm ya da ayrılık gibi çocukları ve gençleri duygusal açıdan daha fazla etkileyen olaylar, aynı zamanda hassasiyet durumunu da artırmaktadır. Yani üzülmek, duygusal olarak acı çekmek, çaresizlik hissetmek aynı zamanda bir şeye duyarsız kalmamayı da içerir.⁵¹ Olaylara ve çevreye karşı duyarsız kalmamak ise insanda duyarlılık değerini de geliştirir. Her zorluğun insanı güçlendiren, büyüten ve geliştiren bir yönü olduğu dikkate alındığında duygusal zorluk yaşamış olan gençlerin çevreye, insana ve topluma karşı duyarlılık değeri kazanmasını daha rahat anlayabiliriz.

Sonuç olarak gençlerin manevi-insani değerler eğilimlerini etkileyen çok çeşitli faktörler bulunmaktadır. Teknoloji artık geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde hayatın her

⁴⁹ Kaya vd. "Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 662-674.

⁵⁰ Kayır, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Algılarının İncelenmesi: Eskişehir İli Örneği*.

⁵¹ Abdülaziz Tantik, "Aklın Kalbin ve Ruhun Acı Çekmesi", *Şarkul Avsat*, (Erişim 8 Haziran 2020).

alanına hükmettiğine göre en makul çözüm yarınların mirasçısı olan gençlerin “değer” zırhı ile donanmasıdır. Bunun için de şu önerilerde bulunabiliriz:

Öneriler

Öncelikli olarak lise öğrencilerini etkileyen ve onların değer yargılarını şekillendiren etmenleri doğru tespit edebilmek için derinlemesine mülakat, odak grup çalışması gibi nitel araştırmalara ağırlık verilebilir.

Liselerde her dersin içerisinde verilmesi öngörülen değer eğitiminin daha etkin olması için öğretmenlerle iş birliği yapılmalıdır. Zira en önemli eğitim kazanımı olan değer eğitimi, öğrencilere rol model olan öğretmenler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu nedenle eğitim fakültelerindeki öğretmen adaylarına ve mevcut öğretmenlere değer eğitimi ve yöntemleri konusunda daha fazla eğitim verilebilir.

Liselerde verilen değerler eğitiminde saygı ve sevgi gibi evrensel değerlere daha fazla ağırlık verilmelidir.

Öğrencilere değer eğitimi bir ders gibi sözlü olarak aktarılmaktan ziyade yaparak yaşayarak kazandırılmalıdır. Bu bağlamda öğrencilerin çeşitli proje ve etkinliklerde aktif rol alması sağlanabilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde manevi-insani değerler öncelikli olmalı, ahlaki gelişim ve kişilik gelişimi için öğrencilere rol model olabilecek DKAB öğretmenleri yetiştirilmelidir. Bu konuda DKAB öğretmeni yetiştiren yükseköğretim kurumlarına büyük görev düşmektedir.

Değerlerin kazandırılması aşamasında öğrencilerin eleştirel düşünme, analiz ve sentez yapabilme becerilerini geliştirmeye yönelik etkinliklerin hazırlanması gerekir. Bunun için gündelik hayattan örnekler, sosyal medyadan alıntılar gibi öğrenciler için aktüel olan meselelerin sınıf ortamına taşınması çok önemlidir.

Sınıf içi rekabet yerine iş birliğine dayalı grup etkinlikleri, spor ve sanat etkinlikleri, geziler, insani yardım ve sosyal sorumluluk projeleri düzenlenebilir.

Her gün şahit olunan çevre kirliliği, savaş, açlık, yoksulluk, adaletsizlik, şiddet, cinsel istismar gibi sorunlar beyin fırtınası, örnek olay, drama, problem çözme gibi yöntemler eşliğinde sınıf ortamında tartışılabilir. Böylece bir yandan öğrencilerde bilinçli farkındalık oluşturulurken diğer yandan değerlerin özümsemesi sağlanabilir.

Değerler eğitiminde yöntem ve teknik geliştiren uygulamalı saha çalışmalarına daha fazla ağırlık verilebilir.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay. Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Alp, İlkay - Faruk Levent. "Dijital Dönüşümün Öğrencilerin Değerleri Üzerindeki Etkisine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Turkish Studies*. Erişim 9 Aralık 2020. <https://www.turkishstudies.net/sayi/6ae3ed69-6947-42fc-a21f-7d70132fb38b.pdf>.
- Avcı, Nazmi. *Toplumsal Değerler ve Gençlik*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi Yeni Paradigma İhtiyacı*. Geliştirilmiş 2. Basım. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Beldağ, Adem. "Ahlak ve Değerler Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan, Bayramalı Nazıroğlu. 203-218. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Covell, Katherine - Howe R. B. Moral Education through the 3 Rs: Rights, Respect And Responsibility-Lity, *Journal of Moral Education*, 30/1 (2001), 29-41.
- Çapcıoğlu, İhsan - Nurullah Karakaş. "Din, Kimlik ve Müfredat Ekseninde İmam-Hatip Liselelerinin Değişen Profili". 2. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. ed. Mustafa Yiğitoğlu, Enver Kapağan. 2/683-693. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2019.
- Çınar, Fatih. "Gençlik Değerler ve Bağımlılık Profilleri Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 164-186.
- Dilmaç, Bülent. *İnsanca Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji*. Ankara: Sistem Yayınları, 1995.
- Güneş, Adem. "Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/41 (Aralık 2015), 1354-1360.
- Güneş, Adem. Şiddet, *Din Eğitimi ve Değerler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2018.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği, 1993.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Ötüken Yayınları, 1998.
- Hökelekli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011. <https://www.insanvetoplum.com/content/6-sayilar/4-4/8-m0051/mustafa-tekin.pdf>.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 17. Basım, 2007.
- Kaya Mevlüt- Taşkın Osman. "Okulda Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kaya, Zöhre vd. "Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31 (2017), 662-674.
- Kayır, Gökhan. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Algılarının İncelenmesi: Eskişehir İli Örneği*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. Erişim 2 Ekim 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Kaymakcan, Recep. "Değer Kavramı ve Gençlerin Dini Değerleri". *Eğitime Bakış*. 6/18 (Ekim-Kasım- Aralık 2010), 10-16.
- Keskin, Yakup. "Değerler Hakkında Genel Bilgiler". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Keskin, Yusuf - Bekir Öğretici. Sosyal Bilgiler Dersinde "Duyarlılık" Değerinin Etkinlikler Yoluyla Kazandırılması: Nitel Bir Araştırma. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 11/25 (Haziran 2013), 143-181.
- Kısaç, İbrahim- Zülfü Turan. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Değer Yönelimleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 13/29 (Haziran 2015), 495- 509.
- Köylü, Mustafa. *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kurtuluş, Begüm. "Aşırılıklar Çağı"nın Mirası: Hobsbawm'in Tarih Anlayışı Çerçevesinde Şaşkın Dönüşümü". *Beşkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 /2 (2015), 6-31.

- Küçükşen, Kübra - Budak, Hatice. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Değer Tercihlerinin Küresel Sosyal Sorumluluk Düzeylerine Etkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları* 3 (2017), 1813-1826.
- Meydan, Hasan vd. "Sosyal Medya ve Gençlik Değerleri: Zonguldak'ta Liselerde Öğrenim Gören Gençler Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. (2019) 7, 125-143.
- Omurtag, Yıldırım -Timur Karaçay. "21. Y.y.'da Yeni Dünya Düzeni ve Eğitim". Erişim 6 Aralık 2020. <http://www.baskent.edu.tr/~tkaracay/etudio/agora/egitim/21yy.html> .
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 217-239.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. 3. Baskı. çev. ed. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem A, 2014.
- SEKAM. *Türkiye'de Gençlik, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*. İstanbul: Sekam Yayınları, 2016.
- Tantik, Abdülaziz. "Aklın Kalbin ve Ruhun Acı Çekmesi". *Şarkul Avsat*. Erişim 8 Haziran 2020. <https://turkish.aawsat.com/home/article/1978556/abdulaziz-tantik/aklin-kalbin-ve-ruhun-acı-çekmesi>.
- Tarhan, Nevzat. *Bilinçli Genç Olmak*. 10. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Tekin, Mustafa. "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri". Erişim 10.12.2020.
- Türkçe Güncel Sözlük. "Değer". Erişim 28 Mayıs 2020. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=değer>.
- Türkçe Güncel Sözlük."Manevi". Erişim 28 Mayıs 2020. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=manevi>.
- Uysal, Veysel. "Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2016), 7-40.
- Yaşaroğlu, Cihat. "Hayat Bilgisi Dersi Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies*, 8/7 (2013) 849-849. Erişim 20 Nisan 2020. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.48382013>.
- Yeni Yol, Abdülaziz. *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. Erişim 28 Ekim 2020.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December / Aralık 2020, 24 (2): 833-855

Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*

A Study on the Relationship between Higher Religious Education Students' Learning Climate Perceptions with Academic Self-Efficacy and Academic Achievement

Yunus Emre Sayan

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL
PhD., Teacher, Ministry of Education, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL
Konya, Turkey

ysayan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1653-335X

Mustafa Tavukçuoğlu

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies
Konya, Turkey

mtavukcuoglu@neu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8428-6493

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

*Bu çalışma Mustafa Tavukçuoğlu danışmanlığında 26.06.2020 tarihinde sunduğumuz "Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algıları Üzerine Bir Araştırma" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article was taken from my PhD thesis titled "A Study on the Learning Climate Perceptions of Higher Religious Education Students", under the supervision of Mustafa Tavukçuoğlu (PhD Thesis, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2020).

Received / Geliş Tarihi: 11 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 833-855

Cite as / Atıf: Sayan, Yunus Emre -Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [A Study on the Relationship between Higher Religious Education Students' Learning Climate Perceptions with Academic Self-Efficacy and Academic Achievement]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 833-855.

<https://doi.org/10.18505/cuid.778173>

Study on the Relationship between Higher Religious Education Students' Learning Climate Perceptions with Academic Self-Efficacy and Academic Achievement

Abstract: Today, which is described as the information age, it is expected from schools where knowledge is produced, education-training activities are carried out, and education is realized, to raise a self-confident student profile in accordance with the requirements of this age. The learning climate is important in this regard. Learning climate, which is one of the new components used instead of organizational climate and school climate in the climate literature, includes all kinds of factors related to learning ability; human factors are dealt with in many dimensions, especially the virtual/real spaces where learning takes place, and measurements are made with the tools developed to measure the learning climate. The data obtained is a source for improvement studies. In our study, the school learning climate was discussed in terms of school engagement, learning environment, and communication dimensions. As a type of self-efficacy, one of the basic concepts of Social Cognitive Theory, academic self-efficacy, which expresses the students' self-confidence in subjects that require academic study, can be explained as the individual's ability to use effective cognitive strategies in order to learn, effectively manage their learning environment and learning times, and effectively organize their own performance. Academic self-efficacy is considered by researchers in different dimensions, measurements are made with different scales. In our study, academic self-efficacy was handled in cognitive, social and technical dimensions. The main factors that make people strong in the flow of life are self-confidence, critical perspective, success in social relations; basic skills such as interest in any sporting, artistic or cultural field are possible with the students' gain from the school climate. In this case, we can say that having a good wind at school, creating a livable and lovable atmosphere, and sitting on an original and critical ground is only possible with a positive and sustainable school climate. The school climate, which positively nurtures academic self-efficacy, will bring the success of the human elements affected by the climate. A positive school climate and strong academic self-efficacy will become the greatest means of academic success. Measuring the learning climate, interpersonal relationships, role models, expectations, etc. in schools. It can help to understand the quality of life as well as the success and satisfaction of students. The aim of this study is to examine the relationship between the learning climate perceptions of students of higher religion and their academic self-efficacy and academic achievement. In this framework, four basic research questions have been tried to be answered: (i) What is the level of the learning climate and academic self-efficacy perceptions of higher religious education students? (ii) Is there a significant relationship between higher religious education students' learning climate and academic self-efficacy? (iii) Are the age, learning climate and academic self-efficacy beliefs of higher religious education students significant predictors of their academic achievement? (iv) What are the views of higher religious education students regarding their negative perceptions of the learning climate? The triangulation strategy was used in the study, which was patterned with mixed method and convergent parallel research design. In the quantitative section of this study, *Academic Self-Efficacy Scale* developed by Owen and Froman and adapted into Turkish by Ekici and the *School Climate Scale for University Students*, developed by Terzi was applied to 1147 students from six faculties, who study in high religious education in public universities within Turkey. In the qualitative part, interview forms were filled in by 18 students from the same faculties. Test of normality was applied to the quantitative data set obtained after the research conducted in May 2019. Independent Samples t-Test, Mann Whitney U Test, Levene test, One-way Analysis of Variance (ANOVA), Scheffe Test, Kruskal Wallis H Test, Pearson Product-Moment Correlation, Polyserial Correlation and Path Analysis were used to analyze the data. Qualitative data were analyzed by descriptive analysis. According to the results of the research, the perception of the learning climate and also of academic self-efficacy in general was negative for of the students of higher religious education. The correlation between general average of School Climate Scale and Academic Self-Ef-

ficacy Perception Scale is at medium level. According to the results of the research, the findings were discussed in the light of the literature, and after the comments, various solution suggestions were presented that are thought to provide a positive learning climate in higher religious education, strengthen the academic self-efficacy of higher religious education students and increase their academic success.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Theology, Learning Climate, School Climate, Academic Self-efficacy, Academic Achievement.

Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Öz: Bilgi çağı olarak nitelendirilen günümüzde, bilginin üretildiği, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı, öğrenimin gerçekleştiği okullardan, bu çağın gereklerine uygun, özgüveni yüksek bir öğrenci profili yetiştirmesi beklenmektedir. Bu konuda öğrenme iklimi önemlidir. İklim alan yazınında örgüt iklimi ve okul iklimi yerine kullanılan yeni bileşenlerden biri olan, öğrenme yetisini ilgilendiren her türlü faktörü içeren öğrenme iklimi; insan unsurları, öğrenmenin gerçekleştiği sanal ve gerçek mekân özellikleri başta olmak üzere pek çok boyutlarıyla ele alınmakta, öğrenme iklimini ölçmeye yönelik geliştirilen araçlarla ölçümler yapılmaktadır. Elde edilen veriler iyileştirme çalışmalarına kaynaklık etmektedir. Çalışmamızda okul öğrenme iklimi okula bağlılık, öğrenme ortamı, iletişim boyutlarıyla ele alınmıştır. Sosyal Bilişsel Kuramın temel kavramlarından özyeterliğin bir türü olarak, öğrencilerin akademik çalışma gerektiren konularda kendilerine olan öz güvenlerini ifade eden, bu kapsamda öğrenmek için bireyin etkili biliş stratejilerini kullanabilme, öğrenme çevrelerini ve öğrenme zamanlarını etkili bir şekilde yönetebilme ve kendi performansını etkili bir şekilde düzenleyebilmesi şeklinde de açıklanabilen akademik özyeterlik, araştırmacılarca farklı boyutlarla ele alınmakta, farklı ölçeklerle ölçümler yapılmaktadır. Çalışmamızda, akademik özyeterlik, bilişsel, sosyal ve teknik boyutlarda ele alınmıştır. İnsanı hayatın akışı içerisinde güçlü kılan asıl unsurlar kendine güven, eleştirel bakış, sosyal ilişkilerde başarı, herhangi bir sportif sanatsal ya da kültürel alana ilgi gibi temel beceriler, öğrencilerin okul ikliminden kazandıklarıyla mümkündür. Bu durumda, okulda iyi bir rüzgâr estirebilmenin, yaşanılması ve sevilesi bir hava oluşturabilmenin, özgün ve eleştirel bir zemine oturabilmenin ancak olumlu ve sürdürülebilir bir okul iklimiyle mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Akademik özyeterliği olumlu besleyen okul iklimi, iklimin etkilediği insan unsurlarının başarısını da beraberinde getirecektir. Pozitif okul iklimi güçlü akademik özyeterlik akademik başarısının da en büyük araçları haline gelecektir. Öğrenme iklimini ölçmek, okullardaki kişilerarası ilişkiler, rol modeller, beklentileri vb. boyutlarıyla hayatın kalitesini aynı zamanda öğrencilerin başarısını ve memnuniyetini anlamaya yardımcı olabilmektedir. Bu çalışmanın amacı, yüksek din öğrenim gören öğrencilerin öğrenme iklimi algıları ile akademik özyeterlik ve akademik başarıları arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bu çerçevede dört temel araştırma sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır: (i) Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik algıları ne düzeydedir? (ii) Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik algıları arasında anlamlı ilişki var mıdır? (iii) Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin yaş, öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik inançları akademik başarılarının anlamlı yordayıcısı mıdır? (iv) Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimine dair olumsuz algılarına ilişkin görüşleri nelerdir? Karma yöntem ve yakınsak paralel araştırma deseni ile desenlenen araştırmada çeşitleme stratejisi kullanılmıştır. Araştırmada, Türkiye'de devlet üniversiteleri bünyesindeki muhtelif İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde yüksek din öğrenimi gören, altı fakülteden, nicel bölümde 1147 öğrenciye Owen ve Froman tarafından geliştirilen, Ekici tarafından Türkçe'ye uyarlaması yapılan *Akademik Özyeterlik Ölçeği* ve Terzi tarafından geliştirilen, *Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeği* uygulanırken, nitel bölümde ise aynı fakültelerden 18 öğrenciye görüşme formu doldurtulmuştur. 2019 Mayıs ayında gerçekleştirilen araştırma sonrası elde edilen nicel veri setine normallik testi uygulanmış, verilerin anali-

zinde; Bağımsız Gruplar t Testi, Mann Whitney U Testi, Levene testi, Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA), Scheffe Testi, Kruskal Wallis H Testi, Pearson product-Moment Korelasyonu, Polyserial Korelasyonu ve Yol Analizi yapılmıştır. Nitel veriler betimsel analizle çözümlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi algıları olumsuz çıkmıştır. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin genel olarak Akademik Özyeterlik algıları da olumsuz çıkmıştır. Okul İklimi Ölçeğinin genel ortalaması ile Akademik Özyeterlik Algısı Ölçeğinin genel ortalaması arasında korelasyon orta düzeydedir. Araştırma sonucuna göre elde edilen bulgular alanyazın eşliğinde tartışılmış ve yorumlar sonrası yüksek din öğretiminde pozitif bir öğrenme iklimini sağlayacağı, yüksek din öğretimi öğrencilerinin akademik özyeterliklerini güçlendireceği ve akademik başarılarını artıracığı düşünülen çeşitli çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: : Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat, Öğrenme İklimi, Okul İklimi, Akademik Özyeterlik, Akademik Başarı.

Giriş

Bilgi çağı olarak nitelendirilen 21. yy.'ın başlarından itibaren dünya çapında bilgi üretim merkezleri üniversitelerin sayılarının artmasıyla orantılı, Türkiye'de de üniversite/fakülte sayılarında bir artışın olduğu, yükseköğretimdeki bu artışın doğal sonucu olarak yüksek din öğretimi kurumlarının da bu artıştan nasibini alarak, 2020 itibariyle yüzü aştığı gözlenmektedir.

Kurumsal artış yanında idari, akademik, öğretim elemanı ve öğrenci sayılarındaki niceliksel artış, beraberinde niteliğin nasıl etkilendiği sorusunu da gündeme getirmiştir. Nitel ve nicel ölçme süreçleri yanında son yıllarda popülaritesi artan öğrenme - öğretme süreçlerini değerlendirme yaklaşımlarından biri de öğrenme iklimidir. Öğrenme ikliminin öğrenim ve öğretim etkinliklerinde niteliği artırıcı rolü olduğu, öğrenmenin ve öğretimin gerçekleştiği ortamda insan unsurları üzerinde akademik özyeterliği güçlendirerek akademik başarıyı sağlayan bir etkililiğe sahip olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenmenin öznesi durumundaki öğrenci algılarına göre öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik inançları ile akademik başarı arasındaki ilişki araştırılmıştır.

Yüksek din öğretiminde İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri gerek gerçek mekân olarak fakültelerde gerekse okul dışı ortamlarda ve sanal eğitim uygulamaları ile öğrenci öğrenmesini merkeze almış, idaresinden öğretim elemanlarına, çalışanlarına ve diğer paydaşlara tüm insan unsurları ile işbirliği içerisinde çalışmalarını yürüten, ilişkileri birbiriyle bağlantılı birer eğitsel örgütlerdir. Bu ilişkiler bağı içerisinde okulun, fakültenin öğrenme iklimini etkileyen pek çok faktör vardır. Alanyazında, yöneticilerin,¹ öğretim elemanlarının,² öğrencilerin, velilerin³ tutum-davranışlarının okulun kurumsal tutumunun öğrenme iklimi ile ilişkisinin araştırıldığı görülmektedir. İlköğretim,⁴ ortaöğretim⁵ düzeyi öğrencilerinin okul iklimi algılarını ölçen çalışmalar yanında yükseköğretim öğrenci algılarına yönelik çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir.

¹ Berna Yüner, *Okul Yönetişimi ile Okul İklimi Arasındaki İlişkinin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 166.

² Şebnem Süslü Kalafat, *Üniversitelerdeki İngilizce Okutmanlarının Örgütsel İklim Algıları ile Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 16-17.

³ Ebru Çamur, *Liselerde Öğrenme İklimine İlişkin Yönetici, Öğretmen, Veli ve Öğrenci Görüşleri (Manisa Örneği)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 70.

⁴ Kerem Bozdoğan, *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Liderlik Davranışları İle Okulun Öğrenme İkliminin Karşılaştırılması* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 110.

⁵ Nuray Bora, *Uluslararası Bakalorya Diploma Programının (IB) Öğretmen ve Öğrencilerin Öğrenme İklimi İle İlgili Algıları Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 139.

İnsanı, sağlıklı bir aile hayatı sonrası toplum üyeleriyle iletişime geçtiği okul süreçlerinde ve öğrenmeyi yaşayacağı hayatın akışı içerisinde güçlü kılan, zinde tutan temel etkenler, yeterliğine inancı, eleştirel bakışı, sosyal ilişkileri başarıyla yönetmesi, bir (sportif/sanatsal/kültürel) alanda göstereceği temel beceriler, özellikle okul ikliminden kazandıklarıyla mümkün olabilir. Bu durumda, okulda tatlı bir rüzgâr estirebilmenin, sağlıklı bir hava, pozitif bir zemin oluşturabilmenin yolunun ancak pozitif ve sürdürülebilir bir öğrenme iklimiyle mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Böylesi bir iklim akademik özyeterliği güçlü kılacak ve bu, iklimin devamlılığını sağlayan bir unsur olarak döngü halinde devam edebilecektir. Akademik özyeterliği olumlu besleyen okul iklimi, iklimin etkilediği insan unsurlarının başarısını da beraberinde getirecektir. Pozitif okul iklimi, güçlü akademik özyeterlik, akademik başarının da en büyük araçları haline gelecektir. Bu alanda yükseköğretim düzeyinde az sayıda çalışma bulunurken yüksek din öğretimi konusunda çalışmaya rastlanmamıştır. Niceliksel artışın olduğu yüksek din öğretiminde niteliksel durumun fotoğrafını çekmenin öğrencilerin öğrenme iklimi algılarını akademik özyeterlik inançlarını ölçmek yanında sorunların tespiti ve çözümünde, akademik başarıyı artırmada yol haritası sağlamada da yarar sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. Öğrenme İklimi

Her insanın nevi şahsına münhasır özellikleri olduğu gibi belli bir amaç için bir araya gelmiş insan topluluklarının oluşturduğu örgütlerin de kendine özgü özellikleri vardır. Yunanca kökenli *örgüt* kelimesinin organ, uzuv anlamının⁶ yansması olarak, nasıl bir vücudun organları sağlıklı olur ve birbirini etkileyip bir uzvun rahatsızlığı diğerlerinin performansını etkileyerek vücudun genel havasını bozarsa, örgütler de kendini oluşturan insan unsurlarının etkileşimlerinden olumlu ya da olumsuz olarak etkilenir. Bu etki, amaca yönelik eylemlere ve ürün kalitesine de yansır. Birer eğitim örgütleri olarak okullar da bu etkileşimi, kendine özgü başka özellikleri sebebiyle çok daha karmaşık ve daha üst düzeyde yaşar. Zira okulun hammaddesi insandır. Girdisi-çıkışı insan olan okulların gerek insan unsurları gerekse eğitim-öğretimin gerçekleştiği ortamı iklimini de etkiler.

Soyut deneyimlediğimiz tecrübeleri somut ve anlamlı kavramlaştırmamıza yardım eden, eğitim-öğretimde algılamamın bir stratejisi olarak⁷ kullanılan, genel anlamda dünyayı kavrayışımıza yardım eden bir görme ve düşünme biçimi olarak metaforlar, yaygın olarak eğitim uygulamalarının, hâli hazırdaki durumunu ve insanların eğitim-öğretim ortamlarına dair algılarını ifade için de kullanılmış, okulların, sınıfların fotoğrafını çekerek okulu tanımlamak üzere araştırmacıların ilgisini çekmiştir.⁸ Bu çerçevede; coğrafi terim olarak *iklim* metaforu yanında, içinde yaşanan ve etkisinde kalınan ortam, hava, atmosfer, çevre anlamında benzer kavramların da kullanıldığı görülmektedir.⁹

⁶ Demet Gürüz - Emet Gürel. *Yönetim ve Organizasyon Bireyden Örgüte, Fikirden Eylem* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 13.

⁷ Derya Kelleci, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının İklim Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Yoluyla İncelenmesi* (Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 20-29.

⁸ Mukadder Boydak Özcan - Canan Demir, "Farklı Lise Türlerine Göre Öğretmen ve Öğrencilerin Okul Kültürü Metaforu Algıları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2011), 108.

⁹ Esasen insanın öğrenimin-öğretimin öznesi olduğu tarih sahnesine çıkışıyla başlayan bu durum, süreçte de değişik vesilelerle kullanılan bir olgudur. "Yaşadığı çevrenin, insan tabiatının yerini aldığını" söyleyen Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn el-Hadrami (öl. 808/1406) iklimin insanın bedensel-zihinsel gelişimi, yaşayış, ahlâki-fiziki özellikleri, kişilikleri, uygarlık düzeylerine etkisini savunmuş ve düşüncesini temellendirirken yeryüzünün coğrafi özellikleri ve iklim şekilleriyle ilgili detaylı bilgiler vermiştir (İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 159, 217-258.

Örgüt ve yönetim alanyazında önemli bir yeri olan öğrenme iklimi, Arthur C. Perry¹⁰ isimli gayretli ve eğitim konusunda dertli bir ilkokul müdürünün okullarda başarılı eğitim-öğretim için idare, öğretmen, öğrenci, veli çalışmaları çerçevesinde olması gereken *takım ruhu* bağlamında dile getirilmiştir. Bilimsel olarak insan performansının verimliliği/üretimi daha da artırma stratejileri çerçevesinde Hawthorne çalışmaları¹¹ ile bilimsel araştırmalara konu olmuştur. 1958'de Argyris'in Örgüt iklimi kullanımı yanında, insanların yönetimlerden, başındaki liderden etkileşimlerini ifadeyle yönetsel iklim olarak da adlandırılmıştır.¹² 1960'larda örgüt iklimi, endüstri, örgütsel davranış ve örgüt psikolojisi gibi araştırmaları da kapsayan önemli kavramlardan biri olmuştur.¹³ Sonraki yıllarda eğitsel örgütler olarak okullardaki havayı ifade için okul iklimi kullanımı öne çıkmıştır. Bir okulun kapısından girdiğimizde okulun bahçesi, girişi, koridorları, panoları, rengi, karşılayan kişinin selamlaması ile diğer okullardan ayrılan ve ziyaretçiyi etkileyen kendine özgü özellikleri o okulun iklimini ifade ettiği alanyazında belirtilmiştir.

Hoy, okul iklimini, "okuldaki her bireyin davranışını etkileyen, okulu bir başka okuldan ayıran iç özellikleri" olarak tanımlar.¹⁴ Okul iklimi, insanların okul hayatındaki deneyimlerden kaynaklanan kişilerarası ilişkileri öğrenme, öğretme ve yönetim uygulamalarını, örgütsel yapıyı yansıtan okul hayatının kişiliği ve kalitesidir.¹⁵ Bu, anaokulundan yükseköğretime kadar tüm eğitim kademelerini kapsar. Yüksek din öğretiminde bu fakülte iklimi olarak nitelendirilebilir.

Öğrenme iklimi okul iklimine görece daha yeni bir kavram olarak son yıllarda kullanılmaktadır.¹⁶ Örgüt iklimi ve okul iklimi bağlamında söylenenler öğrenme iklimi için de geçerlidir. Ancak öğrenme ikliminin, örgütün ve okulun mekânsal özelliğini de aşan boyutta, öğrenmenin gerçekleştiği gerçek-sanal her ortamı kapsayan bir perspektifte ele alınması gerektiği düşünülmektedir.

Öğrenme iklimi, açık-kapalı, sağlıklı-sağlıksız, olumlu-olumsuz, pozitif-negatif gibi sıfatlarla da nitelendirilebilir. Bir okulun etkili ve verimli olabilmesi için açık/pozitif/sağlıklı/olumlu bir iklime sahip olması gerekir.

Okul iklimini tanımlayan ve iklimle ölçmesi amaçlanan işleve göre değişen boyutlarda nicel ve nitel ölçme araçlarının geliştirildiği görülmektedir. Çalışmamızda kullanılan Terzi'nin¹⁷ geliştirdiği "Üniversite Öğrencileri için Okul İklimi Ölçeği", 3 boyuttan oluşmaktadır: Okula Bağlılık, Öğrenme Ortamı, İletişim. Okula Bağlılık, öğretim elemanı, idareci, akran ve etkinlikler vasıtasıyla kurulan bağ ile bu bağla oluşan ait olma duygusu¹⁸ olarak tanımlanmakta, eğitimsel hedeflere, süreçlere ve gelişmelere etkileşimli önem ve değer vermeyi ihtiva eden pek çok boyutun bir araya gelmesiyle" oluşmaktadır. Sönmez'e göre, Okula karşı bağlılık

¹⁰ Arthur C. Perry, *Management of a City School Principal of Public School* (Epub: The Macmillan Company, 1908), 241-255.

¹¹ Gözde Türkyılmaz, *Eltan Mayo* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Lisans Tezi, ts.), 7.

¹² Hüseyin Çırpan, *Örgütsel Öğrenme İklimi ve Örgüte Bağlılık İlişkisi: Bir Alan Araştırması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 13.

¹³ Pınar Tınaz, *Çalışma Yaşamından Örnek Olaylar* (İstanbul: Beta Yayınları, 2005), 110.

¹⁴ Wayne K. Hoy, "School Climate". *Encyclopedia of Education*. ed. James W. Guthrie (New York: Thompson Gale, 2003), 2121-2124.

¹⁵ Jonathan Cohen vd., "School climate: research, policy, practice, and teacher Education", *Teachers College Record* 111/1 (2009), 182.

¹⁶ Çamur, *Liselerde Öğrenme İklimi*, Bora, *Bakalorya Programının Etkisi*, Bozdoğan, *İlköğretim Okulu Öğrenme İklimi*; Nilüfer Demiral Yılmaz, *Tıp Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algularının; Akademik Özyeterlilik, Hekimlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Akademik Başarı Açısından İncelenmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010) öncü çalışmalar arasında sayılabilir.

¹⁷ Ali Rıza Terzi, "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Kasım 2015), 113.

¹⁸ Nesrin İhtiyaroğlu, *Okul İkliminin Öğretmen Etkililiği ve Öğrenci Okul Bağlılığı ile İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 64-65.

duyan öğrencilerde; yüksek akademik başarı, ders dışı sosyal etkinliklere katılım ve yüksek-öğrenme ikliminde devam oranında artıştan söz edilmektedir.¹⁹ İletişim, öğrenme iklimindeki fakülte içi-dışı insan unsurlarının birbirleriyle iletişimini ve etkileşimini ifade eder. Öğrenme ortamı, gerçek mekân olarak okul ve eklentileri yanında kampüs ve okul dışı alanları, sanal ortamı da kapsayan öğrenmenin gerçekleştiği her mekândır.

Öğrenci davranışlarını belirleyen en önemli etken okul iklimidir. Okul iklimi ile öğrenci başarı arasında bir etkileşim söz konusudur. Birbirlerini etkilerler.²⁰ Pozitif okul iklimi, öğrenmenin etkili bir elemanı olurken, başarı ve iyi hissetmeyi de beraberinde getirir, personelin performansını artırır, morallerin yüksek tutulmasını sağlar ve öğrenci başarısını geliştirir.²¹

1.2. Akademik Özyeterlik

Öğrencilerin öğrenme sürecinde motivasyonlarını sağlayacak temel etkenlerden biri öğrenilebilirlik noktasındaki inançlarıdır. Davranışların oluşmasında etkili bir nitelik olan ve Sosyal Bilişsel Kuramın bileşenlerinden biri olarak literatürde yerini alan, ilk olarak kuramın bânîsi Bandura tarafından kullanılan 'özyeterlik', bireyin bir davranışı gerçekleştirebilmesi için harekete geçip-geçmemesine ve karşılaştığı güçlükler için ne kadar bir çaba göstereceğine dair kişisel inancı olarak tanımlanmıştır. Özyeterlik algısı, "bir görevi gerçekleştirmek için gerekli olan bilişsel, sosyal, duygusal ve davranışsal becerileri düzenleme ve etkili bir şekilde duruma uygulamayı içerir. Sadece kişinin sahip olduğu becerilerin fazlalığıyla ilgili değil; verilen bir görevde bireyin bu becerilerle neler yapabileceğine inandığıyla ilgilidir."

Kişinin özyeterlik algıları, birbiriyle etkileşimli dört temel kaynaktan alacağı bilgileri yorumlamalarıyla oluşur. Bu kaynakların en etkili, kişisel deneyimlerdir. Kişinin doğrudan kendisinin giriştiği işlerin sonucunda elde edeceği başarı onun sonraki benzer işlerinde de başarılı olacağına en büyük göstergesi, bir işaret fişegidir. Dolayısıyla kişinin doğrudan yaşadığı başarı, ödül etkisi yaparak kişiyi gelecekte de benzer davranışlara güdülerken, başarısızlık durumu da özyeterliğini düşürecektir. Özyeterlik inancını etkileyen ikinci faktör, dolaylı deneyimlerdir. Kişinin kendine benzer özellikte/yetenekte gördüğü insanların giriştikleri işlerde başarılı olduğunu görmesi, kendisinin de yeterli çaba harcadığında bunu başarabileceği beklentisini artırır. Başka kişilerin başarı hikâyelerini dinlemek, başarılarını gözlemek, kişide kendisinin de başarılı olabileceğine yönelik bir beklentiye girmesini sağlayabilir. Özyeterlik inancını geliştiren diğer bir kaynak; kişinin çevresinden alacağı olumlu-olumsuz sözel tepkiler, değerlendirme ve telkinler, sosyal iknadır. Özyeterliği etkileyen dördüncü faktör ise, fiziksel ve duygusal durumdur. Kişinin yorgun olması, acı hissetmesi gibi fiziksel durumu, aşırı stres ve depresyon, umutsuzluk gibi duygusal durumu kişiyi yapamayacağı algısı gibi olumsuz duygulara, heyecana, stres ve başarısızlık vb. kaygı ve korkulara sevk edebilir.

Özyeterlik algıları, kişilerin kendilerini gerçekleştirmelerinde önemli yaşam dönemi olabilecek üniversite öğrencileri için de önemli bir etkidir. Ergenlik döneminden yetişkinlik dönemine geçiş süreci olan bu aşamada üniversite öğrencileri birçok farklı duruma karşı karşıya kalabilmektedir. Kuşak çatışması, kimlik krizi, kişisel isteklerle sosyal beklentilerdeki uyumsuzluk, karşı cinsle yaşanan olumlu-olumsuz ilişkiler, gencin bu dönemde yaşadığı biyolojik, duygusal değişim ve yerine getirilmesi istenen gelişimsel ödevler/görevler gibi birçok faktör ergenlik sürecinde gençlerin yaşamını bir şekilde etkilemektedir. Üniversite öğrencilerinin günlük hayatlarında sergilemeleri gereken davranışları içeren çok sayıda özyeterlik algıları vardır. Bunlardan biri de akademik özyeterlik algılarıdır.

¹⁹ Emre Sönmez, *Öğretmenlerin Okul İklimi Algılarının Çeşitli Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 21.

²⁰ Yener Akman, *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Şiddet ve Okul İklimi Algıları Arasındaki İlişki* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 2.

²¹ H. Jerome Freiberg, *School Climate: Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments* (Epub: London Press, 1999), 1.

Özyeterliğin bir türü olarak akademik özyeterlik; akademik başarıda rol oynayan en önemli duyuşsal boyutlar arasında yer alır. Bandura akademik özyeterliği; “bireyin önceden planlanan eğitim başarısına ulaşabilmesi için gerekli eylemleri organize edebilmesi ve bu eylemleri gerçekleştirebilmesine yönelik yetenekleri hakkındaki yargı” şeklinde tanımlamıştır. Öğrenci beklentileri, motivasyon düzeyleri, akademik kazanımları, aktiviteleri ve akademik öğrenmeleri kontrolde akademik özyeterliğin etkisi çok yüksektir.

Akademik özyeterlik farklı boyutlarda ele alınmaktadır. Çalışmamızda üç boyutta değerlendirilmiştir: Kişinin derslerinde planlı-programlı çalışması, düzenli notlar tutması, derslere sürekli ve aktif olarak katılması, öğrendiğini aktarabilmesi, dersini dikkatli bir şekilde dinlemesi, akademik başarısını arttırarak bilişsel uygulamalarını da olumlu yönde etkileyen bilişsel boyut; çevresinde saygınlığını artıran sosyal aktivitelere katılımında özgüveni artıran sosyal boyut ve verilen görevleri yapabilmesi için gerekli olan bilgi, yöntem ve teknikleri yapabilme yeteneğine sahip olmasını ifade eden teknik boyut.

Akademik özyeterliğin sosyal öğrenme belirleyicileri, sistematik olarak değişebilir ve etkileri ölçülebilir. Ancak, henüz yeni bir kavram olması sebebiyle ölçüm araçlarının da yeterli olmadığı görülmektedir. Akademik özyeterliği ölçen Türkçe ölçme araçları da yok denecek kadar azdır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi algılarının akademik özyeterlikle akademik başarı arası ilişkilerinin tespit edilmesidir. Bu amaç çerçevesinde şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik algıları ne düzeydedir?
2. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik algıları arasında anlamlı ilişki var mıdır?
3. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin yaş, öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik inançları akademik başarılarının anlamlı yordayıcısı mıdır?
4. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin öğrenme iklimine dair olumsuz algılarına ilişkin görüşleri nelerdir?

3. Yöntem

Araştırmamızda, çalışılan konuya alternatif bir bakış açısı kazandırmaya imkân tanıyan karma metot²² kullanılmış, yakınsak karma yöntem deseni ile desenlenmiştir. Yakınsak karma yöntem deseninin amacı, nitel verilerle nicel verileri eş zamanlı olarak toplamak, birleştirmek ve araştırma problemini anlamak için elde edilen sonuçları kullanmaktır. Bu desen, araştırmacının hem nicel hem de nitel veri toplama sürecinin en iyi taraflarını kullanarak bilgi toplamasına olanak tanır.²³ Böylece nicel ve nitel verilerden elde edilen araştırma sonuçlarına dair daha bütünlüklü bir anlayış, zengin bir bakış açısı geliştirmek mümkün olabilecektir. Araştırma sorusunun ilk üçüne ait veriler, nicel yöntemlerle; dördüncü soruya ait bulgular, nitel yöntemle elde edilmiştir.

3.1. Evren, Örneklem ve Çalışma Grubu

²² John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. ed. H. Ekşi (İstanbul: Edam yayınları, 2017), 698.

²³ Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 704-705.

Araştırmanın evreni, 2018-2019 eğitim-öğretim döneminde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenimlerini sürdüren öğrencilerden (87593)²⁴ oluşmaktadır. Evrenin tümüne ulaşımdaki zorluk, sınırlı zaman, ekonomik sebeplerle evreni temsil edecek büyüklükte örneklem alınmıştır.

Çok aşamalı örnekleme tekniği ile Türkiye evreni 2018 Üniversite yerleştirme puanına göre yüksek, orta, düşük puanlı olarak üç tabakaya ayrılmış; her tabakadan öğrenme ikilimi ile ilişkili olduğu düşünülen, öğretim üyesi sayısı, mezun ve mevcut öğrenci sayıları, kuruluş tarihi ile kolay ulaşılabilirlik ilkesine göre ikişer fakülte örneklem çerçevesine alınmıştır. Buna göre, çalışmanın örneklem çerçevesi, İstanbul İlahiyat (İİF), Necmettin Erbakan Ahmet Keleşoğlu İlahiyat (NEÜ-AKİF), Dicle İlahiyat (DİF), Cumhuriyet İlahiyat(CİF), Dumlupınar İslami İlimler (DİİF), Aksaray İslami İlimler (AİİF) Fakültelerinden oluşmuştur. Çalışmanın örneklem çerçevesinde, 10136 öğrenci bulunmaktadır.

Fakültelerin belirlenmesinden sonra çalışma evreninde grupların temsilleriyle orantılılığını sağlayan,²⁵ olasılık temelli örnekleme yöntemlerinden tabakalı örnekleme (oranlı eleman örnekleme) yöntemiyle her öğretim türünde ve her sınıf düzeyinde öğrenciler seçilmeye çalışılmıştır. Aynı sınıf düzeyindeki öğrencilerden de imkân dâhilinde küme örnekleme yöntemi kullanarak farklı şubelerde öğrenim gören öğrencilerden basit tesadüfi yoluyla seçilmiştir. Örneklemin evreni yeteri düzeyde temsili için yeterli büyüklükte örnekleme ulaşılması önemlidir. Araştırmamızda hata oranlarını azaltmak ve normal dağılım özelliğini yakalamak için örnekleme hacmi büyük tutulmuş; 1147 öğrenciye ait veriler analize tabi tutulmuştur. Araştırmanın nitel bölümünün çalışma grubu, ilgili fakültelerden, 18 öğrenciden oluşmuştur.

3.2. Araştırmaya Katılanların Nitelikleri

Araştırmaya 10136 öğrenciden 1147'si (%11,3) katılmıştır. Öğrencilerin cinsiyet dağılımına bakıldığında, %59.5'i kadın, (682 katılımcı), %40.5'i erkek (465 katılımcı) olduğu; katılımcıların sınıf düzeyinde, %21.3'ünün (244 katılımcı) 1. sınıf, %23.3'ünün (267 katılımcı) 2. sınıf, %27.6'sının (317 katılımcı) 3. sınıf, %27.8'inin (319 katılımcı) 4. sınıf olduğu; yaş düzeyinde; 20 yaş ve altı %18.4 (211 katılımcı), %19.8'i (227 katılımcı) 21 yaş, %23.3'ü (267 katılımcı) 22 yaş, %19.3'ü (222 katılımcı) 23 yaş ve %19.2'si (220 katılımcı) 24 ve üstü yaşta olduğu görülmüştür. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin kahir ekseriyeti %67.3'ü (772 katılımcı) İlahiyat/İslami İlimler alanını; %59.3'ü (680 katılımcı) hâlihazırda öğrenim gördükleri fakülteyi isteyerek tercih ettiğini beyan ederken; fakültelerindeki eğitim-öğretimden memnun olduğunu söyleyenler ise %31 (358 katılımcı) olup, azınlıktadır.

3.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın nicel bölümünde, iki ölçek kullanılmıştır. Bu ölçekler hakkında aşağıda bilgi verilmiştir.

Terzi'nin, Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeği²⁶ adıyla geliştirdiği, Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) sonucunda KMO değeri .92 Barlett değeri .00 bulunan ölçeğin faktör analizinde; 5 madde *okula* bağlılık (1-5. maddeler), 6 madde iletişim (7-12. maddeler) ve 6 madde öğrenme ortamı (6-13-14-15-16-17. maddeler) olmak üzere üç boyut tanımlanmaktadır. 17 maddeden oluşan, 5'li Likert tipindeki ölçek, 1=Hiçbir zaman, 2=Nadiren, 3=Bazen, 4=Çoğunlukla, 5=Her zaman şeklinde artan biçimde puanlanmıştır.

²⁴ Öğrenci sayılarına dair veriler 25. 11. 2018 itibarıyla www.yokatlas.gov.tr'den elde edilmiştir.

²⁵ Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 192.

²⁶ Terzi, "Üniversite Öğrencileri Okul İklimi Ölçeği", 115.

842 | Yunus Emre Sayan – Mustafa Tavukçuoğlu. Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin ...

İkinci ölçek; Owen ve Froman'ın geliştirdiği, Ekici²⁷ tarafından, Türkçe'ye uyarlamageçerlik-güvenirliği yapılan Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği, alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda 24. ve 28. maddelerinde kısmi değişikliklerle yüksek din öğrenimi öğrencilerine uyarlanarak kullanılmıştır. Sosyal statü (10 madde; 2, 3, 4, 11, 14, 15, 16, 17, 25, 27), Bilişsel uygulamalar (19 madde; 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 31, 32, 33) ve Teknik beceriler (4 madde; 23, 26, 28, 29) olarak üç boyutla, 33 madde ve 5'li Likert türünde hazırlanan ölçek; her madde; Oldukça Az (1 puan), Az (2 puan), Kısmen Fazla (3 puan), Fazla (4 puan) ve Oldukça Fazla (5 puan) arasında değişecek şekilde derecelendirilmiştir.

Veri toplama araçlarının bu araştırmadaki güvenilirliği Cronbach Alpha yanında Omega güvenilirlik katsayısı ile de analiz edilmiş olup, Tablo 1'de sunulmuştur:

Tablo 1: Araştırmada Kullanılan Ölçeklerin Güvenirlik Analizleri

	Okul İklimi Ölçeği				Akademik Özyeterlik			
	Ölçeğin Genel	Okula Bağlılık	İletişim	Öğrenme Ortamı	Ölçeğin Genel	Sosyal Statü	Bilişsel Uygulama	Teknik Beceri
Cronbach Alpha	.94	.88	.83	.83	.90	.79	.86	.58
Omega	.94	.88	.83	.83	.90	.79	.86	.58

Okul İklimi ölçeğinin ortalama madde toplam korelasyonu 0.43'dür. Akademik Özyeterlik ölçeğinin ortalama madde toplam korelasyonu ise 0.31'dir.

Bu sonuçlar, ölçek maddelerinin ve araştırma verilerinin yüksek iç tutarlılığı olduğunu ortaya koymaktadır. Likert tipi ölçeklerde güvenilirliğin sınanmasında en çok kullanılan Cronbach's alpha katsayısı, ölçme aracı içindeki maddelerin iç tutarlılığının (homojenliliğinin) bir ölçüsüdür.

Araştırmanın nitel bölümü için yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. 19 görüşme sorusu hazırlanmış; Eğitim yönetimi, Özel Eğitim ve Din Eğitiminden uzman görüşleri sonrası forma son şekli verilmiştir. Elde edilen veriler, güvenilirlik çalışması bağlamında iki araştırmacı tarafından beraber kodlanmış; görüş ayrılığı olan temalar birlikte tartışılmış, görüş birliğine varılmıştır. Tutarlık hesaplanmasında Miles ve Huberman'ın²⁸ görüş birliği formülü (Güvenirlik = görüş birliği/görüş birliği + görüş ayrılığı) x 100) kullanılmıştır. Sonuç itibarıyla .95 görüş birliğine varılmıştır.

3.4. Verilerin Analizi

Elde edilen veriler SPSS 20.0 programına aktarılmış; kategorik değişkenlere ilişkin verilerin analizinde SPSS 20.0 programından; Okul İklimi ve yaş değişkenlerinin özyeterlik ve not ortalamasını ne düzeyde yordadığını belirlemeye yönelik analiz için Lisrel 8.7 programından yararlanılmıştır.

²⁷ Ekici, "Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği", 181.

²⁸ Matthews B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Source Book* (London: Sage, 1994), 64.

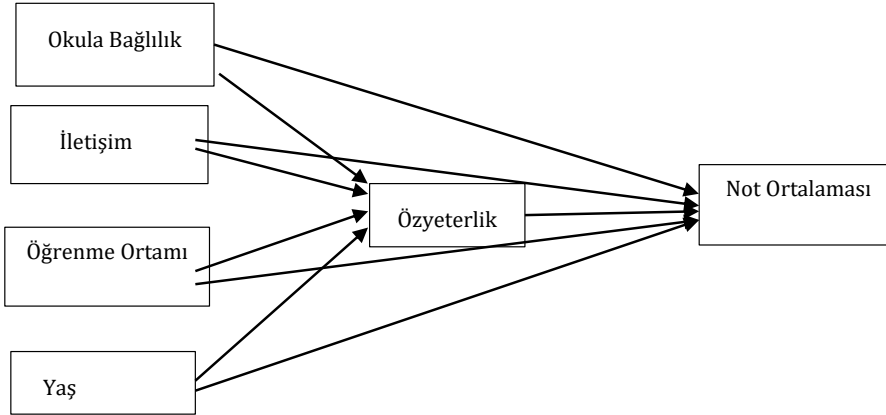
Verilerin analizinde öncelikle normallik varsayımları incelenmiştir. Normallik varsayımlarında Komolgov-Smirnov istatistiğinin örneklem büyüklüğünden etkilenmesi²⁹ nedeniyle Çarpıklık ve Basıklık değerleri, yanı sıra z istatistiği ve trendsiz normallik ve normal dağılım grafiği (Normal Q-Q Plot) incelenerek belirlenmiştir. Ayrıca saçılma diyagramları incelenerek çoklu normalliklerin yanı sıra uç değerler olup olmadığı incelenmiştir.³⁰ Birinci araştırma sorusunun test edilmesinde, puan dağılımlarının incelenmesinde betimsel analiz yapılmıştır. Betimsel analiz için ortalama ve standart sapma değerlerinin yanı sıra çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiştir. Araştırmada kullanılan ölçekler 5'li likert türünde olduğundan eşit aralıklarla tanımlanmış ve aralıklar eşit bölünerek ortalamaların yorumlanmasında: 1.00-1.80 aralığı olumsuz, 1.81-2.60 aralığı olumsuz, 2.61-3.40 aralığı olumsuz, 3.41-4.20 aralığı olumlu, 4.21-5.00 aralığı olumlu olacak şekilde yorumlanmıştır.³¹

Araştırmanın ikinci sorusunda değişkenler arasında ilişki belirlemede korelasyon analizi ile analiz yapılmıştır. Korelasyon analizinde Pearson product-moment korelasyonu (eşit görünen aralıklar ölçeklerinin birbiri ile ilişkisini belirlemek için), sıralama ve eşit görünen aralıklar ölçeklerinde elde edilen veriler arasındaki ilişkiyi belirlemede Polyserial korelasyonu ile analiz yapılmıştır.³²

Üçüncü araştırma sorusunda ise değişkenlerden hangilerinin not ortalamasını yordadığını belirlemek için yol analizi yapılmıştır. Bunun için Okul İklimi Ölçeğinin her bir alt boyutu ve yaş değişkeni dışsal değişkenler olarak belirlenmiştir. Akademik Özyeterlik ise alt boyutları dikkate alınmadan genel akademik özyeterlik puanı dikkate alınmış ve içsel değişken olarak kullanılmıştır. Akademik Özyeterlik algısının ayrıca aracılık etkisi incelenmiştir. Not Ortalaması da içsel değişken ve araştırmanın (yol analizinin) yordanan değişkeni olarak dikkate alınmıştır. Yol analizi gözlenen değişkenler ile uygulanmıştır. Regresyon analizi yerine yol analizinin uygulanması, çok daha güçlü bir metot olmasıdır.

Yol Analizinde Şekil 1'deki model test edilmiştir.

Şekil 1: Araştırmada Test Edilecek Yol Analizi Modeli



²⁹ James P. Stevens, *Applied Multivariate Statistics for The Social Sciences* (London: Routledge, 2012), 175.

³⁰ George A. Morgan vd., *SPSS for Introductory Statistics* (NY: Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2004), 250.

³¹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve insanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1988), 176.

³² Randall E. Schumacker - Richard G. Lomax, *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling* (London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004), 108.

844 | Yunus Emre Sayan – Mustafa Tavukçuoğlu. Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin ...

Araştırma modelinin test edilmesinde aşağıdaki uyum indeksleri incelenmiştir: Bu uyum indeksleri, Ki-Kare/sd, RMSEA, RMR AGFI, GFI, NFI, NNFI, CFI'dir. Ki-Kare/sd değerinin 3'ün altında olması önerilir. Bu indekse alternatif olarak GFI ve AGFI indeksleri ve bu indekslerin .95'in üstünde olması önerilir. RMSEA gözlenen değişkenlerin kovaryansı ile önerilen modeldeki kovaryans matrisi arasındaki farkı incelemede kullanılır. RMSEA değerinin .05'in altında olması önerilir. RMR, evren değere ait kovaryans ile örnekleme ait kovaryans arasındaki artık kovaryansı açıklar. RMR değerinin 0.05'in altında olması önerilir. CFI, NFI, NNFI indeksleri model uyumunu belirlemede karşılaştırmalı uyum indeksi olarak ifade edilen indekslerden CFI küçük örneklemlerde daha iyi sonuç vermesine karşın NFI ve NNFI örnekleme büyüklüğünden etkilenmez. Önerilen modelin yokluk hipotezi ile uygunluğunu belirlemede kullanılmaktadır. Söz konusu bu üç indeksin de 0.95 üstünde olması önerilmektedir.³³

Araştırmada okul iklimi ölçeğinin her bir alt boyutu ve yaş dışsal değişkenlerinin akademik özyeterlik algısı genel puanları ile akademik not ortalaması içsel değişkenler olarak belirlenmiş ve sözkonusu dışsal değişkenlerin içsel değişkenleri yordama gücü analiz edilmiştir. Ayrıca akademik özyeterlik algısının akademik başarıyı yordama gücü de yol analizi ile incelenmiştir. Yol analizi, gözlenen değişkenlerle yapılmıştır.³⁴ Maksimum olabilirlik yol analizinde (CB-SEM) yapısal modelin değerlendirilmesinde kullanılan kriterler, dışsal değişkenler için determinasyon katsayısı (R^2), yol katsayısı değerleri ve anlamlılık düzeyleri ve modelin uyum gücüdür.³⁵ Modelin yordama gücü dışsal değişkenlerin R^2 değerleri ile değerlendirilmiştir.³⁶

3.5. Etik Kurul Onayı

Bu araştırma Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 2019 tarih 19 sayılı kararlarıyla onaylanmıştır. Kullanılan ölçeklerin sahiplerinden, araştırmaya dâhil üniversite ve fakülte yönetimlerinden gerekli izinler ve araştırmaya katılan öğrencilerin gönüllü olurları, onam formu imzalatılarak alınmıştır.

4. Bulgular ve Yorumları

Çalışmamızın bu bölümünde nicel ve nitel verilerden elde edilen bulgular yer almaktadır.

4.1. Nicel Verilerden Elde Edilen Bulgular ve Yorumları

4.1.1. Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Okul Öğrenme İklimi Algıları ile Akademik Özyeterlik Algılarına Ait Bulgular

Yüksek din öğrenimi öğrencilerine ait okul öğrenme iklimi algıları ile akademik özyeterlik algılarına ilişkin bulgular Tablo 2'de sunulmuştur:

Tablo 2: Değişkenlerle İlgili Betimsel İstatistikler

Ölçek Genel ve Alt Boyutlar	Ort.	SS Çarpıklık	Basıklık
1. Okul İklimi Genel	3.12	.78	-.168
Okula Bağlılık	3.06	.74	-.140

³³ Veysel Yılmaz - H. Eray Çelik, *Lisrel ile Yapısal Eşitlik Modellemesi* (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 126.

³⁴ Schumacker - Lomax, *Guide to Structural Equation Modeling*, 125.

³⁵ Wynne W. Chin, "The Partial Least Squares Approach to Structural Equation Modeling", *Modern Methods for Business Research* 295/2 (1998), 105.

³⁶ Joseph F. Hair vd., *A Primer on Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM)* (CA: Sage Publications, 2014), 175.

İletişim	3.19	.86	-.209	-.251
Öğrenme Ortamı	3.09	.84	-.182	-.210
2. Akademik Özyeterlik Genel	3.07	.56	.116	.416
Sosyal Statü	2.94	.69	.148	-.060
Bilişsel Uygulamalar	3.15	.59	-.027	.220
Teknik Beceriler	3.01	.77	-.007	-.282

N= 1147

Tablo 2 incelendiğinde, Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin okul öğrenme iklimi algılarının genel ortalamasının (Ort.=3.12, SS=.78) düşük (Ort.<3.40) olduğu belirlenmiştir. Okul İklimi Ölçeğinin alt boyutlarından Okula Bağlılık boyutunun ortalamasının (Ort.=3.06, SS=.74) en düşük olduğu, bunu Öğrenme Ortamının (Ort.=3.09, SS=.84) izlediği gözlenmiştir. İletişim alt boyutunun ortalamasının (Ort.=3.19, SS=.86) da düşük olduğu belirlenmiştir.

Öğrencilerin akademik özyeterlik algılarına ilişkin betimsel analiz sonucunda genel ortalamasının (Ort.=3.07, SS=.56) düşük (Ort.<3.40) olduğu belirlenmiştir. Akademik Özyeterlik Ölçeğinin alt boyutlarından Sosyal Statü boyutunun ortalamasının (Ort.=2.94, SS=.69) en düşük olduğu, bunu Teknik Beceriler (Ort.=3.01, SS=.77) izlediği gözlenmiştir. Bilişsel Uygulamalar alt boyutunun ortalamasının (Ort.=3.15, SS=.59) en yüksek olmakla birlikte yine de ortalama kesme noktası olan 3.40 puanın altında olduğundan olumsuz bir algı olduğunu göstermektedir.

4.1.2. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okul öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik algıları arasında anlamlı ilişki var mıdır?

Okul İklimi ölçeğinden elde edilen puanlarla Akademik Özyeterlik ölçeğinden elde edilen puanlar arasında Pearson Momentler Korelasyon Analizi ile analiz yapılmış, ulaşılan sonuçlar Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 13: Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

	Okula Bağlılık	İletişim	Öğrenme Ortamı	Okul İklimi Genel	Sosyal Statü	Bilişsel Uygulamalar	Teknik Beceriler	Özyeterlik Genel	Yaş
Okul İklimi	Okula Bağlılık	1							
	İletişim	.474*	1						
	Öğrenme Ortamı	.673*	.641*	1					
	Okul İklimi Genel	.838*	.825*	.901*	1				
Akademik Özyeterlik	Sosyal Statü	.158*	.304*	.192*	.255*	1			
	Bilişsel Uygulamalar	.322*	.334*	.329*	.384*	.605*	1		
	Teknik Beceriler	.182*	.267*	.262*	.277*	.547*	.590*	1	
	A. Özyeterlik Genel	.285*	.361*	.315*	.375*	.834*	.932*	.730*	1
	Yaş	-.103*	-.116*	-.118*	-.131*	.074*	-.018	.082*	.089*
Not Ortalaması	137*	.102*	.099*	.126*	.097*	.324*	.078*	.241*	-.096*

*p<.01

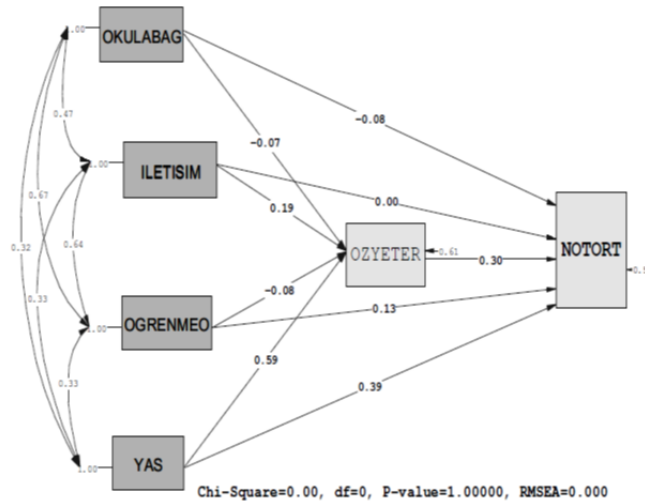
Korelasyon analizi sonucunda Okul İklimi Ölçeğinin alt boyutları arasında en düşük korelasyon ($r=.474$, $p<.05$) Okula Bağlılık alt boyutu ile İletişim alt boyutu arasındadır. En yüksek korelasyon ise Okula Bağlılık ile Öğrenme Ortamı alt boyutları arasındadır. Öğrenme ortamı ile İletişim alt boyutları arasında da korelasyon ($r=.641$, $p<.05$) orta düzeydedir. Okul İklimi Ölçeğinin genelinden elde edilen puanlar ile alt boyutlar arasında en düşük korelasyon ($r=.825$, $p<.05$) iletişim, en yüksek korelasyon ise ($r=.901$) öğrenme ortamı iledir.

Okul İklimi Ölçeğinin alt boyutları ile Akademik Özyeterlik Algısı Ölçeğinin alt boyutları arasında en yüksek korelasyon Öğrenme Ortamı ile Bilişsel Uygulamalar arasındadır ($r=.329$, $p<.05$). Bu iki boyut arasında korelasyon orta düzeyde bir ilişkiyi yansıtmaktadır. En düşük korelasyon ($r=.158$, $p<.05$) Okula Bağlılık ile Sosyal Statü arasındadır. Bu iki boyut arasında ilişki düşüktür. Diğer alt boyutlar arasında korelasyon bu değerler arasındadır. Okul İklimi Ölçeğinin genel ortalaması ile Akademik Özyeterlik Algısı Ölçeğinin genel ortalaması arasında korelasyon ($r=.375$, $p<.05$) pozitif ve orta düzeydedir.

4.1.3. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin yaş, okul iklimi ve akademik özyeterlik inançları akademik başarılarının anlamlı yordayıcısı mıdır?

Analiz sonucunda modele ilişkin uyum indekslerinin mükemmel olduğu gözlenmiştir. Modele ilişkin standardize edilmiş yol analizi diyagramı Şekil 2'de verilmiştir.

Şekil 2: Yol Analizi Diyagramı Standart Değerler



Yol analizinde dışsal değişkenlerin içsel değişkenler üzerindeki doğrudan etkileri incelendiğinde; Okul iklimi ölçeğinin İletişim alt boyutunun not ortalaması üzerinde doğrudan etkisinin anlamlı olmadığı (Katsayı=0.00, $p>.05$) ama Akademik Özyeterlik Algısı üzerinde anlamlı etkisi (Katsayı=0.19, $p<.05$) olduğu gözlenmiştir. Okula Bağlılık alt boyutunun Akademik Özyeterlik algısını (Katsayı=-0.07, $p<.05$) ve Not Ortalamasını (Katsayı=-0.08, $p<.05$) düşük olmakla birlikte anlamlı düzeyde yordadığı belirlenmiştir. Öğrenme Ortamının Akademik Özyeterlik Algısı (Katsayı=-0.09, $p<.05$) ve Not Ortalaması (Katsayı=0.13, $p<.05$) üzerindeki etkisi de anlamlı bulunmuştur. Yaş değişkeninin Akademik Özyeterlik Algısı üzerindeki

etkisi (Katsayı=0.59, $p<.05$) ve Not Ortalaması üzerindeki etkisi (Katsayı=0.39, $p<.05$) oldukça yüksektir. Akademik Özyeterlik algısının not ortalamasını anlamlı düzeyde yordadığı (Katsayı=0.30, $p<.05$) gözlenmiştir.

Araştırmamızda, akademik özyeterlik algısı için determinasyon katsayısı .39, not ortalaması için ise .41 olarak hesaplanmıştır. Değişkenler (okul iklimi ve yaş), akademik özyeterliğin %39'unu, not ortalamasının ise %41'ini açıklamaktadır.

Araştırmada dışsal değişkenlerin not ortalaması üzerindeki dolaylı ve toplam etkileri de incelenmiştir. Analiz sonucunda elde edilen doğrudan ve toplam etkilere ilişkin bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 42: Toplam ve Dolaylı Etkiler

	Toplam Etkiler				Dolaylı Etkiler	
	A. Özyeterlik		Not Ortalaması		Not Ortalaması	
	Katsayı	t	Katsayı	t	Katsayı	T
Okula Bağlılık	-.07	-2.20	-.10	-3.02	-.02	-2.15
İletişim	.19	6.16	.06	1.80	.06	5.28
Öğrenme Ortamı	-.08	-2.12	.10	2.84	-.02	-2.08
Yaş	.59	23.51	.57	22.14	.17	9.38
A. Özyeterlik			.30	10.22		

Toplam etkilere ilişkin analiz sonucunda Okul İklimi Ölçeğinin Okula Bağlılık Alt boyutunun Akademik Özyeterlik (Katsayı=-.07, $p<.05$) ve Not Ortalaması üzerindeki etkisi (Katsayı=-.10, $p<.05$) anlamlı olmakla birlikte düşüktür. İletişim alt boyutunun Akademik Özyeterlik üzerindeki etkisi (Katsayı=.19, $p<.05$) orta düzeye yakın ancak Not ortalaması üzerindeki etkisi (Katsayı=.06, $p<.05$) düşüktür. Öğrenme Ortamı alt boyutunun Akademik Özyeterlik (Katsayı=-.08, $p<.05$) ve Not Ortalaması (Katsayı=.10) üzerinde etkisi anlamlı ancak düşüktür. Yaş değişkeninin Akademik Özyeterlik (Katsayı=.59, $p<.05$) ve Not Ortalaması (Katsayı=.57, $p<.05$) üzerindeki etkileri güçlü denebilecek düzeydedir. Akademik Özyeterliğin Not ortalaması üzerindeki etkisi de (Katsayı=.30, $p<.05$) orta düzeyde bir etkiyi göstermektedir.

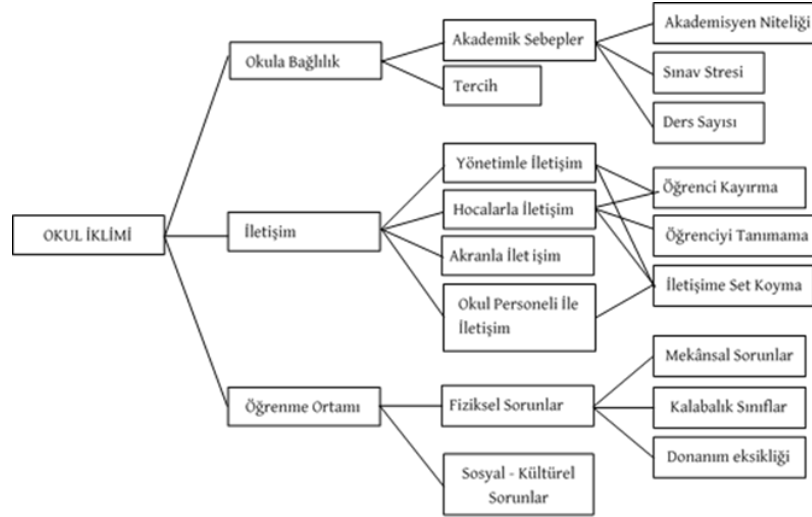
Not Ortalaması üzerindeki dışsal değişkenlerin dolaylı etkilerine ilişkin analiz sonuçları incelendiğinde; Okula Bağlılık (Katsayı=-.02, $p<.05$), Öğrenme Ortamı (Katsayı=-.02, $p<.05$) değişkenlerinin anlamlı olmakla birlikte düşük ve negatif etkiye sahip olduğunu göstermektedir. İletişim faktörünün ise (Katsayı=.06, $p<.05$) pozitif ancak düşük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Yaş değişkeninin not ortalaması üzerindeki dolaylı etkisi ise (Katsayı=.17, $p<.05$) pozitif ve önemli bir etki düzeyine işaret etmektedir.

4.2. Nitel Verilerden Elde Edilen Bulgular

4.2.1. Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Okul Öğrenme İklimine Dair Olumsuz Algıları

Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okul öğrenme iklimine dair olumsuz algıları ve bu algıların etkenlerine ilişkin görüşleri Şekil 3'te yer almaktadır:

Şekil 3: Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Okul Öğrenme İklimine Dair Olumsuz Algıları ve Bunların Etkenlerine İlişkin Görüşleri



Şekil 3'te de görüldüğü üzere Yüksek Din Öğrenimi Öğrencileri görüşlerini, okul öğrenme ikliminin; Okula bağlılık, iletişim ve öğrenme ortamı boyutları bağlamında ifade etmişlerdir.

4.2.1.1. Okula Bağlılık

Bu boyutta, öğrenciler görüşlerini; tercih ve akademik sebepler olarak iki temada belirtmişlerdir.

Tercih temasında, K4 "Sınava girseydim, aynı fakülteyi tercih etmezdim. Okuduğum bölümü tercih sebebim ailemdi. Ama okulu bilinçli yazmadım. Tercihlerimin açıklandığı gün büyük bir şok yaşadım." diyerek tercihlerini isteyerek yapmadığını, aile zoruyla geldiğini ifade ederken; K18 "Puanım yetmediği için bu bölümü kazandım, İmkân olsa, tekrar seçmem" diyerek istemeyerek tercihte bulunup gelmesinin okula bağlılığını olumsuz etkilediğine dikkat çekmiştir.

Akademik sebepler teması akademisyen niteliği, sınav stresi, ders sayısı olarak üç alt temadan oluşmuştur. Akademisyen niteliği alt temasıyla ilgili K3 "monolog geçen derslerden ziyade öğrencinin daha aktif katıldığı diyalog şeklinde dersleri daha çok seviyorum. Yaşantıda karşılığı olmayan derslerden ziyade gündelik olaylarla harmanlanmış dersler daha çok ilgimi çekiyor. Derslerde tartışma ve eleştiri imkânı olmasını beklerim." derken, K11 "öğretmenler 1,5 saatlik dersi sadece kendileri anlatmamalı. Öğrencilerle karşılıklı soru-cevap, yorum, tartışma ortamı olmalı. Tartışma, beyin fırtınası yapılmıyor. Konuyla alakalı kıssa, hikâye örnek olay gibi etkinlikler kullanılmalı. 1,5 saat aralıksız ders işleyip öğrencileri uyuklamaya sürüklememeli, bazı hocalar dersi tek düze işleyip oturduğu yerden anlatmaya çalışıyor. Bu gibi şeyler öğrenmemi etkiliyor"; K17 "üniversitede anlamaya yönelik değil de ezbere yönelik

ders anlatılması başarımdaki en büyük engeldir; o yüzden bu durum beni üniversiteden soğuttu” diyerek görüş bildirmişlerdir. Yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin görüşlerinden de anlaşıldığı üzere akademisyenlerin derste, öğretme-öğrenme süreçlerinde, dikkat çekici, etkili yöntem-teknikleri kullanmaması, öğrencilerin derse ilgi ve tutumlarını, okul algılarını olumsuz etkileyebilmektedir.

Sınav stresi alt teması bağlamında, K8 “not kaygısıyla değil, öğrenmek amacıyla derslerin dinlenmesi sağlanmalı” ve K12 “Sınav haftasını bir haftaya sıkıştırmanın kendilerini okuldan soğuttuğunu” okula yönelik tutumlarını da olumsuz etkilediğini beyan etmişlerdir.

Ders sayısı alt temasıyla ilgili, K1 “Derslerin yoğun ve ders sayısının fazla olması donanımlı olmamızı engelliyor.” derken, K9 “ilk başlarken çok bir beklenti içerisindeyken sınıf, yaş, ders sayısı ve fazlalığı arttıkça bunlardan çok kopuyorsunuz.” diye görüş belirtmiş. K14 “Derslerin sayısının az olmalı, ders sayısı fakültemizde fazla olduğu için konular çok sathî olarak anlaşılıyor”, K4 “rica ediyorum ders sayısını azaltın. İnsanlar ilahiyattan, derslerden, hayattan soğumasın. Zorlaştırmayın. Zorlaştırmamız insanı dine ya da derse bağlamayacaktır hiçbir zaman. Aksî şeyler olur. İnsanlara az öz ve etkili eğitim verin. Öğrenciler geçme derdine değil; öğrenme derdine düşünsünler.” diye görüş belirtmişlerdir.

4.2.1.2. İletişim

İletişim boyutundaki öğrenci görüşleri, yönetimle, hocalarla, akranla ve okul personeliyle iletişim olarak dört temadan oluşmuştur.

Yönetimle iletişim teması, iletişime set koymak ve öğrenci kayırma olarak iki alt temaya ayrılmıştır. İletişime set koyma alt temasında, K16 “Bu konuda hiçbir olumlu şey yok; zannedersiniz, onlar ayda özel yaşıyorlar, biz de dünyada takılıyoruz; hatta hiçbirinin simasını bile çoğu öğrenci bilmiyor.” diye görüş belirtirken; K7 “yönettikleri ve sorumlu oldukları kişilerin sıkıntılarına daha çok kulak verebilirler” temennisini dile getirmektedir. Öğrenci kayırma alt temasında, K10 “adaletli davranılmıyor maalesef. Kız-erkek ayrımı yapılıyor.” ve K18 “yönetici kadrosunun öğrencilere daha adil olup onların arasına karışmaları daha iyi sonuçlar getirecektir” biçiminde görüşlerini ifade etmektedirler.

Hocalarla iletişim teması, öğrenci kayırma, öğrenciyi tanımama ve iletişime set koyma olarak üç alt temaya ayrılmıştır. Öğrenci kayırma alt temasıyla ilgili, K2 “Hocalarımızın çoğunun tam anlamıyla adaleti sağlamadığını düşünüyorum.” görüşünü belirtirken; Öğrenciyi tanımama alt temasına ilişkin K4 “tanıma oranı düştükçe iletişim net olmuyor.” demektedir. İletişime set koyma alt temasında, K9 “okulumuzdaki hocaların neredeyse hepsinde devamlı çok önemli ve acil bir işleri varmış havası var. Ayrıca ders anlatmaktan ve talebeyle vakit geçirmekten çok daha önemli işleri var gibi bir yüz ifadeleri var. Hiçbir hocayla genel olarak konuşmuyorum, fikir paylaşım tecrübelerinden yararlanamıyorum, kendimi okulun bir parçası hissetmiyorum.” ve K7 “biraz daha öğrenci seviyesine inerek iletişim kurmaları, biraz daha öğrenci odaklı düşünmeleri ve daha çok anlayış” diyerek beklentilerini dile getiriyor.

Akran iletişimi temasında, arkadaşlarıyla ilişkiler konusunda, K5 “Hiçbirine güvenmiyorum. Aralarında saygı var ama sevgi yok. Genel anlamda menfaat çerçevesinde gelişen bir arkadaşlık maalesef gözlemlenir.” derken, K8 “genel itibarıyla arkadaş ortamı, iletişim iyi. Ancak özele inildiğinde kimsenin kimseyi anladığını, yardımcı olmak istediğini veya gerçekten sevdiğini, saydığını maalesef düşünmüyorum. Çoğu şey sahte yani... tam olarak samimi bir ortam yok. İnsanlar çıkarları için bazı davranışları yapıyorlar, birçoğuyla sadece okul içerisinde arkadaşız” diye görüş belirtmektedir.

Okul personeliyle iletişim temasında, iletişime set koyma alt boyutunda, K14 “Özellikle öğrenci işlerindeki görevlilerden hiçbirini sevmiyorum. Allah ellerine düşürmesin. Çünkü yaptıkları işleri, gereği gibi yapmıyorlar. Öğrenciye yardımcı olmayıp herhangi bir şey sorduğumuzda yüzümüze bile bakmadan sadece “bilmiyorum” diyorlar. Bu konuda çok doluyum. Ama bu kadarını söylemekle iktifa edeyim” görüşünü belirtirken, K12 “kantin görevlilerimizin biraz daha kibar, nazik, güler yüzlü olmaları gerekir. Başka illerde olanlar için öğrenci

850 | Yunus Emre Sayan – Mustafa Tavukçuoğlu. Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin ...

işlerinin telefonuna ulaşmak zor oluyor. Öğrenci işleri, çoğu zaman bilgilendirme açısından da yetersiz kalıyor.” ve K11 “öğrenci işleri kanayan yaradır. Daha bilgili daha anlayışlı kişilerle daha sağlıklı iletişim kurulabilir. Bu anlamda donanımlı kişiler olması çok çok önemli. Ders seçme işlemlerinde de aksaklıklar oluyor.” demektedir.

4.2.1.3. Öğrenme Ortamı

Öğrenme ortamı boyutuna ilişkin yüksek din öğrenimi öğrenci görüşleri; Fiziki sorunlar, Sosyal-Kültürel Sorunlar olarak iki temadan oluşmaktadır.

Fiziki sorunlar teması, mekânsal sorunlar, kalabalık sınıflar ve donanım eksikliği olarak üç alt temaya ayrılmıştır. Mekânsal sorunlar alt temasıyla ilgili olarak; K1 “kütüphane okulun en aşağısında yer aldığı için basık bir ortamı var. Bu yüzden çok kullanmıyorum.” derken; K2 “Kantin çok karanlık ve havası basık, esnaf lokantası gibi... Kantinin bodrum katında olması aydınlatmanın ve havalandırmanın yetersiz olmasına neden oluyor. Bazı şeyleri bulmamızda yetersiz olduğu zamanlar oluyor. Çok hijyenik değil, temiz olmaya çalışıyorlar ama asla hijyenik bulmuyorum kantini. Ayrıca, çok pahalı. Aktivite mekânları da bodrum katta olduğundan basık açıkçası. Lavabo konusunda fakültemizde sıkıntı olduğu görüşümdedir, bir çözüm bulunması gerekiyor.” şeklinde görüş belirtmiş; K7 “Kulüp ve aktiviteler için yeterli mekân yok” şeklinde görüşlerini ifade etmişlerdir.

Kalabalık sınıflar alt temasıyla ilgili olarak, K1 “Kalabalık sınıflarda havalandırma sorun, sınıflarda öğrenci sayısının azaltılması gerekir, iyi bir eğitim için uygun değil. Kalabalık sınıflar ders dinlemeyi olumsuz etkiliyor.” K2 “sınıflarda öğrenci sayısının azaltılması gerekir, iyi bir eğitim için uygun değil. Kalabalık sınıflar ders dinlemeyi olumsuz etkiliyor.” şeklinde görüşlerini belirtmektedir.

Son olarak Donanım eksikliği alt temasıyla ilgili yüksek din öğrenimi öğrencilerinden K9 “kütüphane, güncel dergiler ve kitaplar noktasında çok eksik.” derken, K2 “Okulun internetine sadece kantinde bağlanabiliyoruz ama oldukça yavaş. Sınıflarda bu durum söz konusu değil. Bütün sınıflarda internete ulaşılmalı” diye rahatsızlığını ifade ederken, K3 “Fakültemizde öğrencilerin kullanabilecekleri internet ağı kantinde bulunuyor. Kantin dışında internet erişimi yok. Aslında durumun böyle olması bizler için avantaj olsa gerek. Zira sınıflarda da internet erişimi olsaydı bu durum bizler için sıkıntıya sebep olacaktı.” diyerek sınıflarda internet olmamasının makul, hatta kendi lehlerine bir durum olduğunu ifade ediyor. K12 “Çok soğuk günlerde ısıtma yetersiz. Ses sisteminde aksaklıklar yaşanıyor, akıllı tahta kullanılabilir. Öğrencilerin kullanabileceği okulun bir bilgisayar olmalı, projeksiyonlar sıkıntılı.” şeklinde görüş belirtmektedir. Öğrenci görüşlerinden de anlaşılacağı üzere okulun fiziki alt yapısına ilişkin gerekli donanımların yetersizliği/eksikliği ve/veya işlevsizliği, öğrenme ortamını da olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Sosyal-Kültürel Sorunlar temasıyla ilgili, K3 “Faaliyetleri yeterli bulmuyorum. Kulüpler de aktif olarak çalışmıyor. Bunun sebepleri arasında maddi yetersizlikler kadar şehrin ve üniversitenin belirli bir sanatsal, kültürel atmosfer içinde olmaması ve öğrencilerin bu eksiklikten dolayı bu vizyona sahip olmaması olarak görüyorum” diye görüş belirtirken; K13 “Faaliyetlerde tamamen ideolojik, cemaat, vakıfçılık zihniyeti hâkim.” diyerek tepkisini dile getiriyor.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmada yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenmenin öznesi durumundaki öğrenci algılarına göre öğrenme iklimi ve akademik özyeterlik inançları ile akademik başarı arasındaki ilişkilerin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada, yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okul öğrenme iklimi algıları düşük düzeyde olduğu belirlenmiştir. En yüksek ortalama iletişim boyutunda ve en düşük ortalama da okula bağlılık boyutundadır. Ancak birbirine yakın sonuçlar, yüksek din öğrenimi öğrencilerinin yöneticileri, hocaları ve birbirleriyle her ne kadar seslerini duyuracak kadar iletişim

sağlasalar da iletişimin yeterli düzeyde olmadığı ve kendilerini okula ait hissetme konusunda sorunlar yaşadıkları ifade edilebilir. Bu bulgularla, Gündoğan ve Koçak'ın, muhtelif bölümlerdeki öğretmen adaylarının okul öğrenme iklimine dair aynı ölçme aracıyla gerçekleştirdiği araştırmalarındaki bulgularla örtüştüğü gözlenmiştir. Alanyazında, okul öğrenme iklimi algısının yüksek olduğunu belirleyen çalışmalar da bulunmaktadır.³⁷ Öğrencilerin Okul öğrenme iklimi puanlarının ve okula bağlılık puanlarının birlikte düşük olmasına yönelik bulgular da, her iki konunun birbiriyle ilişkili olduğuna biri düşükse diğeri de düşük olacağına yönelik alanyazındaki araştırma bulgularıyla da tutarlılık göstermektedir.³⁸

Çalışmamızda yüksek din öğrenimi öğrencilerinin akademik özyeterliklerinin de düşük düzeyde olduğu belirlenmiştir. Araştırma bulgularımız üniversite öğrencilerine yönelik aynı ölçme aracıyla yapılan kimi sonuçlarla benzerlik göstermektedir.³⁹ Alanyazında üniversitede öğrenim gören öğrencilerin akademik özyeterlik algılarının daha yüksek⁴⁰ olduğu sonucuna ulaşan çalışmalar da yer almaktadır. Akademik özyeterliğin yüksek din öğrenimi öğrencilerinin genelinde düşük olması, üniversite gençliğinin genel sorunu olarak değerlendirilebilir. Üniversite gençliği zaman ayırıp, çalışma/okuma amaçlı oturup uzun soluklu çalışma yapmakta zorlanmaktadır. Sanal âlemdeki kısa okumalar dışında nitelikli okumaların zayıf olduğu, bunun yansıması olarak donanım eksikliğinin ve muhtemelen alışkanlıkların değiştirilmesinde zorlanılması vb. sebeplerden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Araştırmada, Okul İklimi Ölçeğinin alt boyutları arasında en düşük korelasyon, Okula Bağlılık alt boyutu ile İletişim alt boyutu arasındadır. İletişimin okula bağlılığı garanti etmediği belirlenmiştir. Bu Gündoğan ve Koçak'ın ulaştığı iletişim'in daha önemli olduğu bulgularıyla örtüşmemektedir.⁴¹ En yüksek korelasyon ise Okula Bağlılık ile Öğrenme Ortamı alt boyutları arasındadır. Bu bulgular, öğrencilerin mekân algısının daha önemli olduğuna dikkat çekmekte, öğrenme mekânlarını daha donanımlı yapmamızı gerekli kılmakta, aynı zamanda, öğrenme mekânlarının ikinci öğretmen olarak nitelendirilmesinin haklılığını göstermektedir. Öğrenme mekânlarının zenginliği, öğrencilerin okula bağlılığını da sağlayan etkin bir özellik olacaktır.

Çalışmada, Okul İklimi Ölçeğinin alt boyutları ile Akademik Özyeterlik Algısı Ölçeğinin alt boyutları arasında en yüksek korelasyon Öğrenme Ortamı ile Bilişsel Uygulamalar arasında olup, orta düzeyde bir ilişki bulgusuna ulaşılmıştır. En düşük korelasyonun olduğu Okula Bağlılık ile Sosyal Statü arasında ilişki düşüktür. Diğer alt boyutlar arasındaki korelasyon da benzerdir. Okul İklimi Ölçeğinin genel ortalaması ile Akademik Özyeterlik Algısı Ölçeğinin genel ortalaması arasında korelasyon pozitif ve orta düzeydedir. Bu bulgu, okul iklimi puanı arttıkça akademik özyeterlik algısı puanının da arttığını ifade etmektedir.

Öğrencilerin öğrenme iklimini pozitif algılaması, öğrenim gördüğü fakülteden memnuniyeti, okula bağlılığını sağladığı gibi, psikolojisini olumlu etkiler ve olumlu akademik motivasyona ve duygulanıma sahip olunca özgüveni artar, etkin kararlar verebilir. Alanıyla ilgili

³⁷ Ali Rıza Terzi - Nihat Uyangör, "The Relation between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive", *Journal of Current Researches on Social Sciences* 7/4 (Kasım 2017), 18.

³⁸ Ali Rıza Yavrutürk, *Lise Öğrencilerinde Okul Bağlılığının Yordayıcıları Olarak Sosyal Destek ve Okul İklimi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 51.

³⁹ Gözde Çava Kuru, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Akademik Öz-Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 30.

⁴⁰ Aslı Gündoğan - Seval Koçak, "Öğretmen Adaylarının Okul İklimi Algıları ile Akademik Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Sakarya University Journal of Education* 7/3 (Aralık 2017), 650.

⁴¹ Gündoğan - Koçak, "Okul İklimi Algıları ile Akademik Öz-Yeterlik İnançları Arası İlişki", 651.

akademik işlerde başarıma duygusu, öğrencinin akademik özyeterlik algısını olumlu yönde etkiler.⁴²

Öğrencilerin yaşları ile en yüksek korelasyon, Okul İklimi genel ortalama puanları arasında olup, ilişkinin yönü negatiftir. Yaş değişkeni ile Akademik Özyeterlik ölçeğinin Bilişsel Uygulama alt boyutu arasında negatif anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir. Akademik özyeterlikteki bilişsel uygulama alt boyutunun yaşa bağlı bir durum olmadığını görüyoruz. Yaş değişkeni ile Okul İklimi ölçeğinin alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Yaş değişkeni ve Akademik Özyeterlik arasında da anlamlı negatif ancak oldukça düşük ilişki vardır. Akademik özyeterlik bu dönem içindeki yaşla ilişkili değildir. Yaş değişkeni ile Okul İklimi ölçeğinin geneli ve not ortalama puanları arasında negatif ilişki olması; yaş arttıkça Okul İklimi ile ilgili görüşlerin ve başarının düştüğü, yaş düştükçe okul iklimi algısının ve başarının arttığı söylenebilir.

Öğrencilerin not ortalamaları ile en yüksek ilişki Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Bilişsel Uygulamalar alt boyutu arasındadır. Bu beklenen bir durumdur. Zira not, bilişsel yeterlikle alakalıdır. Bunu Akademik Özyeterlik ölçeği genel ortalama puanları izlemiştir. Söz konusu değişkenlerle not ortalamalarının ilişkisi pozitif orta düzeydedir. Okul İklimi ölçeğinin tüm alt boyutları arasında pozitif ancak düşük bir ilişki vardır. Bu yaş döneminde not ortalaması daha çok çalışmaya bağlı olduğu için sosyal bir konu olan okul öğrenme iklimi ile ilişkisinin düşük olması normaldir. Akademik Özyeterlik ölçeğinin hem genel hem de alt boyutları arasında da ilişki pozitif yönlü ve anlamlıdır. Not ortalaması ile yaş değişkeni arasında ilişki negatif ancak düşüktür. Okul İklimi Ölçeğinin hem geneli hem de alt boyutları ve Akademik Özyeterlik Ölçeğinin geneli ile alt boyutları, not ortalaması ile pozitif anlamlı ilişki olması, okul iklimi ve özyeterlik algısı arttığında başarının arttığı söylenebilir. Yaş değişkeni ile not ortalaması arasında negatif ilişki olması yaş artıkça not ortalamasının düştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Bu bulgular, Doğruöz'ün akademik özyeterlik algılarının akademik başarıyı belirleyen etkenlerden biri olduğu bulgularıyla örtüşmektedir.⁴³ Akademik not ortalamaları yüksek öğrencilerin akademik başarılarının da yüksek olduğu gibi akademik özyeterlik algılarının da yüksek olacağı düşünülmektedir. Nitekim, Çava Kuru'nun, sınıf öğretmen adaylarının akademik not ortalama değişkenine göre akademik özyeterliklerinde anlamlı farklılaşma olduğu bulgusu;⁴⁴ Yağcı ve Aksoy'un, Müzik öğretmeni adaylarının akademik özyeterlikleri arttıkça akademik not ortalamalarının da arttığına dair bulgusu,⁴⁵ çalışmamız bulguları ile benzerlik göstermektedir.

Yol analizi bulgularına göre; doğrudan etkiler incelendiğinde en güçlü etkinin yaş değişkeninin Akademik özyeterlik algısı üzerindeki etkisi olmuştur. Bunu ikinci sırada yine yaş değişkeninin not ortalaması üzerindeki etkisi izlemiştir. Üçüncü sırada en büyük doğrudan etki Akademik Özyeterlik algısının not ortalaması üzerindeki etkisidir. Bu sonuç, yapılan araştırmalarla⁴⁶ benzerlik göstermektedir. Söz konusu araştırma sonuçlarında da öğrencilerin akademik özyeterlik algıları ve akademik başarıları arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Yaş değişkeni bağlamında ilişkiyi değerlendiren benzer bir araştırmaya rastlanılmamıştır.

⁴² Albert Bandura, "Self-efficacy", *Encyclopedia of Human Behavior*, ed. V. S. Ramachandran (New York: Academic Press 1994), 71-81.

⁴³ İrem Doğruöz, *Planning of Time Management on Goal Setting. An Application for Managers in Different Sectors* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 95.

⁴⁴ Çava Kuru, *Akademik Öz-Yeterlik İncelenmesi*, 32.

⁴⁵ Ufuk Yağcı - Veysel Aksoy, "Müzik Öğretmeni Adaylarının Akademik Öz-Yeterlikleriyle Öğretmenlik Öz-Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 89-104.

⁴⁶ Demiral Yılmaz, *Tıp Öğrencilerinin Öğrenme İklimi*, 121.

Yol analizinden elde edilen sonuçlarla değişkenlerin, yani, Okul iklimi ve yaşın, hem akademik özyeterliliği hem de not ortalamasını orta düzeyde yordadığı söylenebilir. Araştırmada akademik özyeterliliğin aracılık etkisinin önemli olduğu görülmüştür. Okul iklimini iyileştirirsek, insanların yaşına göre de uygun eğitim verirsek, bu durum, akademik özyeterliliklerini de, not ortalamalarını da artıracaktır.

Araştırmada nicel verilerle nitel verilerin paralellik arz ettiği görülmektedir. Yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okula bağlılıklarının düşük olması ve öğrenim gördükleri fakülteden memnuniyetsizlikleri, fakültelerinin ve öğretim elemanlarının tatmin edici düzeyde ihtiyaçlarına cevap vermediği beyanlarıyla örtüşmektedir. Yöneticilerin ve öğretim elemanlarının etkili eğitim-öğretim ortamı oluşturmamaları, ders sayılarının fazla olması, sınav süreçlerinin sağlıklı yönetimi, fakültedeki insan unsurlarının öğrenciyle iletişimde set koymaları, yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okula bağlılıklarını aynı zamanda da akademik özyeterliliklerini olumsuz etkilediği belirlenmiştir.

Çalışmada mekânsal sorunlar, donanım eksikliği ve kalabalık sınıfların olması gibi öğrenme ortamına ilişkin olumsuz özelliklerin de yüksek din öğrenimi öğrencilerinin okul öğrenme iklimini olumsuz şekilde etkilediği görülmüştür. Bu sorunun yüksek din öğretiminin kanayan bir yarası olduğu öğrenciler tarafından genel dile getirilen bir problem olduğu tespit edilmiştir.⁴⁷ Oysa pozitif bir öğrenme ikliminin geliştirilmesinde öğretmen başına düşen öğrenci sayısı ile ilişkili olduğu alanyazında dile getirilmektedir.⁴⁸ Öyle olunca, sınıf mevcudu fazlalığı birçok yönden sorun oluşturduğu gibi, pozitif okul öğrenme iklimi oluşturma ve akademik özyeterliliğin güçlü olması noktasında da ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Öte yandan öğrenme ortamının öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verecek düzeyde olmasının da, öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteyi olumlu algılamalarında önemli rol oynadığı tespit edilmiştir.

Araştırma yaş, okul öğrenme iklimi, akademik özyeterlilik algıları ve akademik başarı arasında anlamlı ilişkiler olması, okullarda pozitif bir öğrenme ikliminin varlığının öğrencilerin akademik özyeterlilik inançlarının güçlenmesine ciddi şekilde avantaj sağlayacağına yönelik önemli bir bilgi sunmaktadır. Bu bağlamda, mezunlarını öğretmenlik dâhil pek çok alanda istihdam eden yüksek din öğretimi kurumlarında pozitif öğrenme iklimi algısını geliştirmeye ve akademik özyeterlilik konularında farkındalığı artırmaya yönelik dersler olabilir, yönetici ve öğretim elemanları ile okuldaki diğer personel bu yönde hizmet içi çalışmalara dâhil edilebilir. Üniversiteler bünyesinde öğrenme iklimini ölçen merkezler kurularak, belirli periyotlarla, karşılaştırmalı, çok boyutlu değişkenlerle ölçümler yapılabilir. Bu tür çalışmalar açıklayıcı sıralı desenle yapılırsa nicel veri bilgilerinin anlamlandırılması daha yararlı sonuçlara ulaşmayı sağlayabilir.

⁴⁷ Benzer bir şikâyet için bk. Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 166.

⁴⁸ Mary M. Mitchell vd., "Student and teacher perceptions of school climate: A multilevel exploration of patterns of discrepancy", *Journal of School Health* 80/6 (2010), 271-279.

Kaynakça

- AB, Albert Bandura. "Self-Efficacy". Erişim 20 Haziran 2020. www.albertbandura.com
- Akman, Yener. *İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Şiddet ve Okul İklimi Algıları Arasındaki İlişki*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bandura, Albert. "Perceived self-efficacy in cognitive development and functioning". *Educational Psychologist*, 28/2 (1993), 117-148.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change". *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Bandura, Albert. "Self-efficacy". *Encyclopedia of Human Behavior*. ed. Vilayanur S. Ramachandran. 4/71-81. New York: Academic Press, 1994.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: W. H. Freeman and Company, 1997.
- Bora, Nuray. *Uluslararası Bakalorya Diploma Programının (IB) Öğretmen ve Öğrencilerin Öğrenme İklimi İle İlgili Algıları Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Boydak Özcan, Mukadder - Demir, Canan. "Farklı Lise Türlerine Göre Öğretmen ve Öğrencilerin Okul Kültürü Metaforu Algıları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2011), 106-126.
- Bozdoğan, Kerem. *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Liderlik Davranışları İle Okulun Öğrenme İkliminin Karşılaştırılması*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Chin, Wynne W. "The Partial Least Squares Approach to Structural Equation Modeling". *Modern Methods for Business Research* 295/2 (1998), 295-336.
- Cohen, Jonathan vd. "School climate: research, policy, practice, and teacher Education". *Teachers College Record* 111/1 (2009), 180-213.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. çev. ed. Halil Ekşi. İstanbul: Edam Yayınları, 2017.
- Çamur, Ebru. *Liselerde Öğrenme İklimine İlişkin Yönetici, Öğretmen, Veli ve Öğrenci Görüşleri (Manisa Örneği)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çava Kuru, Gözde. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Akademik Öz-Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çırpan, Hüseyin. *Örgütsel Öğrenme İklimi ve Örgüte Bağlılık İlişkisi: Bir Alan Araştırması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 1999.
- Demiral Yılmaz, Nilüfer. *Tıp Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının; Akademik Özyeterlik, Hekimlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Akademik Başarı Açısından İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Doğruöz, İrem. *Planning of Time Management on Goal Setting. An Application for Managers in Different Sectors*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ekici, Gülay. "Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği: Türkçe'ye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 174-185.
- Freiberg, H. Jerome. *School Climate: Measuring, Improving And Sustaining Healthy Learning Environments*. Epub: London Press, 1999. <http://site.ebrary.com/lib/anadolu/docDetail.action?>
- Gündoğan, Aslı - Koçak, Seval. "Öğretmen Adaylarının Okul İklimi Algıları ile Akademik Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Sakarya University Journal of Education* 7/3 (Aralık 2017), 639-657.
- Gürüz, Demet - Emet Gürel. *Yönetim ve Organizasyon Bireyden Örgüte, Fikirden Eylem*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Hair, Joseph F. vd. *A Primer on Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM)*. CA: Sage Publications, 2014.
- Hoy, Wayne K. "School Climate". *Encyclopedia of Education*. ed. James W. Guthrie. 2121-2124. New York: Thompson Gale, 2003.
- İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn el-Hadrami. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İhtiyaroğlu, Nesrin. *Okul İkliminin Öğretmen Etkililiği ve Öğrenci Okul Bağlılığı İle İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve insanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1988.
- Kelleci, Derya. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının İklim Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Yoluyla İncelenmesi*. Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expande Source Book*. London: Sage, 1994.
- Mitchell, Mary M. vd. "Student and teacher perceptions of school climate: A multilevel exploration of patterns of discrepancy". *Journal of School Health* 80/6 (2010), 271-279.
- Morgan, George A. vd. *SPSS for Introductory Statistics*. NY: Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2004.

- Onur, Bekir. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Perry, Arthur C. (1908). *Management Of A City School Principal of Public School*. Epub: The Macmillan Company, 1908. <https://archive.org/details/managementofcity00perruoft/page/n13>
- Schumacker, Randall E. - Lomax, Richard G. *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Sönmez, Emre. *Öğretmenlerin Okul İklimi Algılarının Çeşitli Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi: Bir Meta Analiz Çalışması*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Stevens, James P. *Applied Multivariate Statistics for the Social Sciences*. London: Routledge. 2012.
- Süslü Kalafat, Şebnem. *Üniversitelerdeki İngilizce Okutmanlarının Örgütsel İklim Algıları İle Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Terzi, Ali Rıza - Uyangör, Nihat. "The Relation between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive". *Journal of Current Researches on Social Sciences* 7/4 (Kasım 2017), 13-24.
- Terzi, Ali Rıza. "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Kasım 2015), 111-117.
- Tınaz, Pınar. *Çalışma Yaşamından Örnek Olaylar*. İstanbul: Beta Yayınları, 2005.
- Türkyılmaz, Gözde. *Eltan Mayo*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Lisans Tezi, ts.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178.
- Yüksek Öğretim Kurulu. Erişim 25 Kasım 2018. www.yokatlas.gov.tr
- Yağcı, Ufuk - Aksoy, Veysel. "Müzik Öğretmeni Adaylarının Akademik Öz-Yeterlikleriyle Öğretmenlik Öz-Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 89-104.
- Yavrutürk, Ali Rıza. *Lise Öğrencilerinde Okul Bağlılığının Yordayıcıları Olarak Sosyal Destek ve Okul İklimi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Mi'rac vd. "Yabancı Dilde Hazırlanan Bir Öğretmen Öz-Yeterlik Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 260-267.
- Yılmaz, Veysel - Çelik, H. Eray. *Lisrel İle Yapısal Eşitlik Modellemesi*. Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- Yüner, Berna. *Okul Yönetişimi İle Okul İklimi Arasındaki İlişkinin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 857-877

**Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi:
*Te'yîdü'l-mille***

The Polemic of an Unknown Jewish Convert to Islam (14th century): Ta'yîd al-millah

Yasin Meral

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, University of Ankara Faculty of Theology Department of History of
Religions
Ankara, Turkey

yasinmeral1979@gmail.com orcid.org/0000-0001-5794-721X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 857-877

Cite as / Atıf: Meral, Yasin. "Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: *Te'yîdü'l-mille* [The Polemic of an Unknown Jewish Convert to Islam (14th century): Ta'yîd al-millah]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 857-877.

<https://doi.org/10.18505/cuid.784947>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: In the polemical literature against Judaism, it is stated that Islam is the last religion, Prophet Muhammad was foretold in the Bible, and the Bible is distorted. Among the authors of such works, there are many who embraced Islam from Jews and Christians. Through their works, these converts show Muslims how serious they are in embracing Islam. In this article, the treatise under the evaluation was first brought to the agenda in 1867 by Gustav Flügel (d. 1870). Flügel claimed that the author of the treatise was a Spanish or Moroccan convert Jew named Rakili. However, recent researches have revealed that Rakili is the name of the copyist and the author is an unknown Jew. Due to the Hebrew words in the text of the treatise, the author is thought to be a Jewish convert. The author of the treatise makes use of intensive quotations from Tanakh. However, it seems that the criticism of the treatise is not as strong as Ibn Hazm. The author also quotes from the Jewish oral tradition. Although the author is thought to be a Jewish convert, it is difficult to say that there is a very strong polemic of Judaism. Rather than showing that the Torah has been tampered with, using the passages of Tanakh, he wants to demonstrate that the Israelites went astray. In doing so, he tries to refute the Jewish claim of chosenness. Instead of stating that the Jews were not at the point of religious representation of God's message, the author claims that Muhammad's followers were the addressees of this election. This method, which we occasionally encounter in other polemical treatises, appears as a much more intense and central agenda in this treatise. The most original aspect of this treatise at issue is the Ishmael-Isaac, Hagar-Sarah and Moses-Muhammad comparisons. The author insistently emphasizes that the chosen line is not the lineage of Isaac, but the lineage of Ishmael. As a natural consequence of this, he tries to prove that Muhammad is the greatest prophet to be obeyed and followed. What is interesting here is that the author, as a Jewish convert, tried to refute the idea of the chosenness of Jewish nation. According to him, there is an election not through Sarah and Isaac, but through Hagar and Ishmael. It is seen that those who have converted do such things both to prove their sincerity and to be accepted by Muslim administrators. The author's glorifications of the Prophet Muhammad and his miracles by scorning Moses' miracles and Jewish ancestors can be described as an extreme attitude in this sense. The author also devotes a place to the subject of Biblical prophecies about the Prophet Muhammad. In this part, the author of the treatise stated that the gematria (abjad) value of some words in the Torah and the word Muhammad are equal. He claims that there are passages pointing to Muhammad. However, these passages are known in the polemical literature and are issues that were mentioned before the author. Apart from these widely known passages, there are some other passages he quoted. But these passages are also based on strained interpretations. Again, in some passages he quoted from Tanakh, it is seen that he was flexible and not loyal to the text. One of the points that the author dwells upon is the sins committed by the Israelites and the curses that were inflicted on them. The author of treatise supports this with passages different from Tanakh. Drawing attention to the fact that the Jews were cursed in their own books, which they consider sacred, the author tries to show that a nation so cursed cannot be a chosen people. The author, contrary to the Jews' expectation of the Messiah, points out that Jesus will come back, break the cross, kill the pig, and rule the earth. The writer, who reported the hadith that the Jews would be killed in the End Times, even reports that when the Jews hid behind the stones, the stones would say "There is a Jew behind me, come and kill". According to him, the time for Jews to repent has passed, because they could not take this opportunity by denying Muhammad either. The author has an interesting explanation as to why the hereafter and resurrection are not mentioned in the Torah. According to this claim, when God sent down the Torah to Moses, he ordered the Israelites to keep their orders and refrain from their prohibitions. Since God knows the hardness and stubbornness of the hearts of the Israelites, that most of them are devilish, engaged in magic and pagan cults, and prefer the world to the hereafter, he did not mention the issues such as heaven, hell, reward and punishment in the Torah. On the contrary, in many parts of the Torah, God said to them if you keep my orders, your sustenance will increase, your generation will increase, fertility will increase, and you will win victories over your enemies.

Keywords: History of religions, Judaism, Biblical prophecies about Prophet Muhammad, Hagar, Ishmael, Torah, Children of Israel.

Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: *Te'yidü'l-mille*

Öz: Reddiye literatüründe İslam'ın son din olduğu, Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'de müjdelendiği ve Kitabı Mukaddes'in tahrif edildiği gibi konulara odaklanılmaktadır. Bu tür eserlerin yazarları arasında Yahudi ve Hıristiyanlardan İslam'ı seçenler de sayıca çoktur. Bu vesileyle bu mühtediler, İslam'ı seçmekte ne kadar ciddi olduklarını da Müslümanlara göstermiş olmaktadır. Bu makalede incelenen reddiye, ilk olarak Gustav Flügel (öl. 1870) tarafından 1867 yılında gündeme getirilmiştir. Flügel, metnin yazarının Rakili adında İspanyalı ya da Faslı bir mühtedi Yahudi olduğunu iddia etmiştir. Fakat yapılan araştırmalar, Rakili'nin müstensihin adı olduğunu, müellifin ise meçhul bir Yahudi olduğunu ortaya koymuştur. Risale metninde yer alan İbrance kavramlar sebebiyle müellifin Yahudi bir mühtedi olduğu düşünülmektedir. Reddiye yazarı, Tanah'tan yoğun alıntılara müracaat etmektedir. Yine de metin tenkidinin İbn Hazm kadar güçlü olmadığı görülmektedir. Müellif bunun dışında Yahudi sözlü geleneğinden alıntılarda bulunmaktadır. Her ne kadar metin yazarının mühtedi bir Yahudi olduğu düşünülse de Yahudilik bilgisi açısından çok güçlü bir reddiye olduğunu söylemek güçtür. Reddiye yazarı, Tanah'ın tahrif edildiğini göstermekten ziyade Tanah'ın pasajlarından İsrailoğullarının yoldan çıktıklarını göstermek istemektedir. Böyle yaparak o, Yahudilerin seçilmişlik iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Yahudilerin dini temsil noktasında bulunmadığını ifade eden müellif, Hz. Muhammed'in takipçilerinin bu seçilmişliğin muhatabı olduğunu öne sürmektedir. Diğer reddiyelerde de yer yer karşılaştığımız bu metot, bu reddiyede çok daha yoğun ve merkezi bir gündem olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada incelediğimiz reddiyenin en orijinal tarafı, İsmail-İshak, Hacer-Sara ve Hz. Musa-Hz. Muhammed karşılaştırmasıdır. Müellif, seçilmiş soyun İshak soyu değil İsmail soyu olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bunun doğal sonucu olarak Hz. Muhammed'in tabi olunması gereken en büyük peygamber olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Burada ilginç olan husus, Yahudi kökenli birisi olarak reddiye yazarının Yahudilerin seçilmiş millet düşüncesini çürütmeye gayret etmesidir. Ona göre Sara ve İshak üzerinden değil Hacer ve İsmail üzerinden bir seçilmişlik söz konusudur. İhtida eden kişilerin gerek samimiyetlerini ispat etmek gerekse Müslüman idareciler nezdinde hüsn-ü kabul görmek adına bu tür şeyler yaptıkları görülmektedir. Müellifin, İsmail'i ve Hz. Muhammed'i överek yüceltmesinin yanında Hz. Musa'nın mucizelerini küçümsemesi ve Yahudi atalarının basit görmesi de bu anlamda uç bir tavır olarak nitelendirilebilir. Müellif, *be-şairü'n-nübüvve* konusuna da bazı ayrılmaktadır. Risale yazarı, bu kısımda Tevrat'ta bazı kelimelerin ebced değerleriyle Muhammed kelimesinin ebced değerinin eşit olmasından hareket ederek Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret eden pasajlar olduğunu iddia etmektedir. Fakat bu pasajlar reddiye literatüründe bilinen pasajlar olup müelliften önce de dile getirilmiş hususlardır. Yaygın olarak bilinen bu pasajların dışında aktardığı başka yerler de mevcuttur. Fakat bu pasajlar da zorlama yorumlara dayanmaktadır. Yine Tanah'tan aktardığı bazı pasajlarda esnek davrandığı ve metne sadık kalmadığı görülmektedir. Müellifin üzerinde durduğu hususlardan birisi de İsrailoğullarının işlediği günahlar ve başlarına gelen lanetlerdir. Reddiye yazarı, bunu Tanah'tan farklı pasajlarla desteklemektedir. Bizzat Yahudilerin kutsal kabul ettikleri kendi kitaplarında lanete uğradıklarının anlatıldığına dikkat çeken müellif, bu kadar lanete uğramış bir toplumun seçilmiş bir halk olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Yazar, Yahudilerin Mesih beklentisinin aksine Hz. İsa'nın nüzul edeceğine, haçı kıracağına, domuzu öldüreceğine, yeryüzünde hâkim olacağına işaret etmektedir. Ahirzamanda Yahudilerin öldürüleceğine dair hadisi nakleden yazar, hatta Yahudilerin taşların arkasına saklandıklarında taşların dile gelerek "Arkamda Yahudi var, gel öldür" diyeceğini nakletmektedir. Ona göre Yahudilerin tövbe zamanı geçmiştir. Zira onlar Hz. İsa'yı da Hz. Muhammed'i de inkâr ederek bu fırsatı değerlendirememişlerdir. Müellifin, Tevrat'ta neden ahiret ve haşirinden bahsedilmediğine dair ilginç bir açıklaması bulunmaktadır. Buna iddiaya göre Allah, Hz. Musa'ya Tevrat'ı indirdiğinde İsrailoğullarına emirlerini tutmalarını ve yasaklarından kaçınmalarını

860 | Yasin Meral. Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: ...

emretti. Allah, İsrailoğullarının kalplerinin katılığını ve inatlarını, çoğunun zındık, sihirle uğraşan ve putperest olduğunu, dünyayı ahirete tercih ettiklerini bildiği için Tevrat'ta cennet, cehennem, sevap ceza gibi hususlardan bahsetmedi. Bilakis bunun yerine Tevrat'ın birçok yerinde emirlerimi tutarsanız rızkınız artar, nesliniz çoğalır, bereket artar, düşmanlarınıza karşı zaferler kazanırsınız şeklinde vaatler bildirdi.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Beşairü'n-nübüvve, Hacer, İsmail, Tevrat, İsrailoğulları.

Giriş

Reddiye literatürü İslam geleneğinde önemli bir yere sahiptir. İslam'ın hak ve son din olduğu, Hz. Muhammed'in son peygamber olarak Tevrat ve İncil'de müjdelendiği, diğer dinlerin hükmünün kalmadığı tezleri üzerine kurulu olan bu literatür, Yahudi ve Hıristiyanlardan İslam'ı seçerek eski dinlerine karşı reddiyeler kaleme alan müellifler tarafından daha da zenginleştirilmiştir. Bu makalede incelenen reddiye, Viyana'daki bir el yazması üzerinden ilk olarak Gustav Flügel (öl. 1870) tarafından 1867 yılında araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.¹ Flügel, metnin yazarının Rakili adında İspanyolu ya da Faslı bir mühtedi Yahudi olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra 1909 yılında Asin Palacios, aynı yazmanın 1361 yılında istinsah edilmiş bir nüshasını Madrid'de bulmuş ve yazarın Aragonlu bir Morisko olduğunu iddia etmiştir.² Fakat metnin tahkikini yapan Leon Jacob Kassin, Rakili'nin müstensihinin adı olduğunu, müellifin ise meçhul bir Yahudi olduğunu tespit etmiştir.³ Viyana nüshasında müstensih, metnin sonunda risalenin istinsahının 1405 yılında Yahya b. İbrahim b. Ömer er-Rakili tarafından Huesca'da (İspanya) yapıldığını belirtmektedir. Metin içerisinde yer alan İbranice kelime ve kavramlar sebebiyle müellifin Yahudi bir mühtedi olma ihtimali gündeme gelmiştir. Bu kelimeler bazen Arap harfleriyle bazen de İbrani harfleriyle yazılmıştır.⁴ Kassin, geniş örneklerle müellifin Saadya'nın Arapça Tevrat tercümesinden yararlanarak Tanah'tan alıntılar yaptığını göstermektedir.⁵

Müellif, besmele, hamdele ve salvele girişinden sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğinin diğer şeriatları ve dinleri nesh ettiğini belirtmektedir (*inteseha bi-şer'ihî ve milletihî cemîa'ş-şerâi vel-mile*).⁶ O, memleketi Huesca'da Yahudilerin, Hz. Muhammed'e iftira ettiklerine, onun hakkında yalan şeyler söylediklerine ve nübüvvetini kabul etmediklerine şahit olduğunu belirtmektedir. Yazara göre Yahudiler, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara iftira atacıklarına kendilerine bakmalıydılar. Ona göre Yahudilerin tarihi, Allah'a isyan, şeriata muhalefet ve peygamberlere başkaldırı şeklinde geçmiştir. Bu sebeple de Müslümanlara ve peygamberine söz söyleme hakları bulunmamaktadır.

Reddiye yazarı, Yahudilerin iddiaları karşısında onlara cevap vermek için Tevrat, Zebur ve peygamberlerin kitaplarını elden geçirdiğini ve onların iddialarına reddiye niteliğinde deliller bulunduğunu belirtmektedir. Allah'ın Yahudileri nasıl zelil edip lanetlediğini, Allah'ın sözlerini nasıl değiştirdiklerini, Allah'a verdikleri ahdi ve misakı nasıl bozduklarını ve Tevrat'a yaptıkları eklemeleri ele alacağını ve eserinin adını da *Teyidü'l-Mille* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.⁷ Risalenin adının *Teyidu'l-Mille* oluşu da Yahudiler arasında benzer anlamlara gelen Avignonlu Rabbi Mordehay ben Yehosofa'ya (13. yy.) ait *Mahazik Emuna*, Rabbi

¹ Gustav Flügel, Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien (Wien 1867), 3/108.

² Miguel Asin Palacios, "Un tratado morisco de polemica contra los judios", *Melanges Hartwig Derembourg* (Paris: Ernest Leroux, 1909), 343-366.

³ Leon Jacob Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)* (New York: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1969), 1-4.

⁴ Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*, 4-10.

⁵ Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*, 30-61.

⁶ Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*, 303. Risalenin Arapça metnine yapılacak atıflar *Te'yidü'l-mille* şeklinde olacaktır.

⁷ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 304.

İshak ben Avraham Troki'ye (öl. 1594) ait *Hizuk Emuna* ve Tordesillaslı Rabbi Moşe ha-Kohen'e (14. yy.) ait *Ezer ha-Emuna* isimli reddiyeleri hatırlatmaktadır.⁸ Ayrıca Ludovico Maracci (öl. 1700), 1691 yılında Kur'an'a reddiye amaçlı kaleme aldığı *Prodromus Ad Refutationem Alcoran* adlı eserinde *Teyidü'l-Mille*'ye bolca atıf yapmaktadır. Kassin, neşrinde bu atıflara geniş yer vermektedir.⁹ Bu risalenin daha sonra Aljamiado (Arap harfleriyle İspanyolca) yazı sitalinde çevirisi yapılmıştır.¹⁰

Müellif, Yahudilere Kur'an üzerinden cevap verme yerine onların kabul edeceği kitaplar üzerinden cevap vermeyi tercih ettiğini dile getirmektedir. Ona göre bir Müslümanın Kur'an üzerinden onlarla tartışması doğru değildir, nitekim Kur'an da bunu yasaklamaktadır. Ona göre "*Siz müşriklerin Allah'ın dışında tapındıkları putlara sövmeyin. Aksi takdirde onlar da cahillik ve taşkınlık ederek Allah'a söverler*"¹¹ ayeti bu metoda delildir. Yine "*Kendilerine kitap verilenlerle mücadelenizi en güzel şekilde yapın*"¹² ayeti de ona göre Tevrat'tan Yahudilerin bildiği şeylerle tartışma anlamındadır. Öyle ki onlar Tevrat'tan gösterilecek delilleri yalanlayamayacaklardır. Tanımadıkları ve kabul etmedikleri Kur'an üzerinden onlarla tartışmak doğru değildir.¹³ Her ne kadar müellif bunu kendisine has bir metot gibi sunmaya çalışsa da reddiye geleneği muhatabın kutsal metni üzerinden karşı tarafı ilzam etme üzerine kuruludur. Bu durum, bütün din mensupları için geçerlidir. İslam âlimleri de Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa reddiye yazarken Tanah'tan ya da Yeni Ahit'ten deliller sunarak iddialarını dile getirmektedirler.

Müellif, eserini beş bölüme ayırmaktadır. İlk bölümde İsmail, oğulları, Allah'ın Tevrat'ta İsmail'i ve soyunu kutsaması ve kıyamete kadar hayırlar vadetmesi anlatılmaktadır. Bu bölümde yedi alt başlık bulunmaktadır. Beş alt başlıktan oluşan ikinci bölümde şeriatlar ve nesh konusu işlenmektedir. Bu bölümde Yahudilerin, Allah'ın kendilerinden başka bir millete kitap ve şeriat vermediğine dair iddiaları reddedilmektedir. Üçüncü bölüm; Hz. Muhammed'in üstünlüğü, Tevrat'ta ve peygamber kitaplarında zikredilişine dairdir ve beş alt bölümden oluşmaktadır. Dördüncü bölüm; Hz. Muhammed'in mucizeleri, İsrailoğullarının Hz. Musa'nın ve diğer peygamberlerin peygamberliğine dil uzatmalarına dairdir. Buradaki amacının peygamberleri karalamak olmadığına değinen müellif, peygamberlerin gınahtan beri olduklarını, bununla Hz. Muhammed'in büyüklüğünü göstermek istediğini belirtmektedir. Beşinci bölüm; Yahudilerin inkârları, ahdi ve misakı çiğnemeleri, Allah'ın bu sebeple Yahudileri kıyamete kadar İbrance ile ifadeyle *galut* ile cezalandırmasına dairdir.¹⁴ *Galut* ile kölelik ve zillet içerisinde sürgün hayatı yaşamaları kastedilmektedir.¹⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan bu reddiyeyi konu alan tek çalışma, Kassin tarafından yapılan bir doktora tezidir.¹⁶ Kassin, bu çalışmasında hem reddiyenin tahkikini yapmış hem de İngilizce çevirisini yayınlamıştır. Bu tezin dışında yabancı dillerde de Türkçede de konuyla ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Müellifin mühtedi bir Yahudi olması da Yahudiliğe karşı yazılmış bu reddiyeyi dikkate değer kılan hususlardandır. Reddiye literatürüne önemli bir katkı olduğunu düşündüğümüz bu reddiye makalemizde farklı açılardan inceleme konusu yapılacaktır. Müellifin Yahudilik bilgisi, reddiyenin özgünlüğü, diğer reddiye-

⁸ Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*, 66.

⁹ Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*, 70-82.

¹⁰ Gerard Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado* (Leiden and New York: Brill, 1994), 63-65.

¹¹ *Yüce Kur'an*, çev. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2016), el-En'âm 8/108.

¹² el-Ankebût 29/46.

¹³ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 304-305.

¹⁴ Konuyla ilgili ayet için bk. el-Şaşı 59/3.

¹⁵ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 306.

¹⁶ Leon Jacob Kassin, *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)* (New York: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1969).

lerden farklı ve benzer yönleri makalede ele alınacaktır. Bu makalede risalenin içeriği, müellifin ayrımına göre değil konu açısından anlamlı başlıklara bölünerek incelenecektir. Bu çerçevede İsmail-İshak ve Hacer-Sara karşılaştırması, beşairü'n-nübüvve, Hz. Musa-Hz. Muhammed karşılaştırması, İsrailoğullarının günahları ve lanetlenmeleri ve son olarak tahrif, nesh ve beda konusu ele alınacaktır. Bu konular ele alınırken reddiye geleneğinde bu hususların nasıl ele alındığına dair yer yer karşılaştırmalara gidilecektir. Risale incelenirken özellikle bu risaleye özgü karşılaştığımız hususlar dikkate alınmaya çalışılacaktır.

1. İsmail-İshak ve Hacer-Sara Karşılaştırması

Müellifin üzerinde durduğu en temel konulardan birisi, Hz. İsmail'in nesebi ve Arapların onun soyundan gelişi hakkındadır. İsmail'in on iki oğlu olduğunu belirten müellif, Arapların ondan türediğini dile getirmektedir. Reddiye yazarı, sırayla İsmail'in on iki oğlunu saymaktadır: Nevayot, Kedar, Adbeel, Mivsam, Mişma, Duma, Massa, Hadat, Tema, Yetur, Nafiş, Kedema.¹⁷ O, Allah'ın İsmail ve neslini şeref ve övünç olarak diğer milletlerden daha yüce kıldığını ve mülk ve nübüvvetle onları şereflendirdiğini belirtmektedir. Müellif, buna delil olarak Tevrat'tan iki cümleyi alıntılamaaktadır. Bunlardan ilki, "O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içerisinde olacak",¹⁸ diğeri de "Onu verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım"¹⁹ cümlesidir. Müellif, daha sonra Hz. İbrahim'in neslinin çok olmakla müjdelenmesini anlatmaktadır.²⁰ İsmail isminin *şama'el* (Allah işitti) kelimesinden geldiğini belirten müellif, bunun *semiallahu* anlamına geldiğini, Allah'ın İbrahim'in yakarışını işittiğini belirtmektedir. İsmail ismiyle İbrahim neslinden kimsenin isimlendirilmediğini belirten müellif, bu ismi daha annesi Hacer'in karnındayken Allah'ın ona verdiğini, kendi ismini de ismine eklediğini belirtmektedir. Ona göre, böylece Allah'ın İsmail'e diğer milletlerden daha fazla olmak üzere nübüvvet ve iktidar vereceğinin gerekliliği ortaya çıkmıştır.²¹

Müellif, gerçek anlamda seçilmiş evladın İsmail olduğunu iddia etmektedir. Ona göre hakiki anlamda nesil kelimesi İsmail için kullanılmaktadır. Zira Kur'an'da da belirtildiği üzere *ve-vehebnâ lehu İshâke ve Ya'kübe nâfileten*²² denilmektedir. Nafile kelimesinin ziyade anlamına geldiğine dikkat çeken yazar, bu durumda İshak ve Yakup neslinin tali olduğunu iddia etmektedir. Zira İbrahim'e bahşedilen asıl nesil ve zürriyet, İsmail ve soyudur. Müellif, burada İsmail'in doğumunun anlatıldığı Yaratılış Kitabı 16. babın Arapça tercümesini paylaşmaktadır.²³ Yazarın İsmail'in asıl evlat olmasıyla ilgili bir diğer iddiası da Hz. İbrahim'in adının Avram'dan Avraham'a dönüşmesidir. Yazar, bu isim değişikliğinin İsmail'in doğumunun hemen ardından gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. İbrahim'in adının değişmesinin ve Tanrı'nın sünnet anlaşması yapmasının İsmail doğduktan sonra gerçekleştiğini (Yar. 16-17. baplar), bu anlamda İbrahim'in bereketlenmesinin İsmail'in dünyaya gelmesiyle meydana geldiğini ifade etmektedir.²⁴

Müellif daha sonra Allah'ın, İbrahim'le yaptığı ahde değinmektedir. Allah'ın İbrahim'le konuşarak kendisiyle bir ahit yapacağını, ahdin sembolünün sünnet olduğunu ve soyunu çoğaltacağını bildirmektedir. Reddiye yazarı, burada ahid konusunun anlatıldığı Yaratılış 17. babı aktarmaktadır.²⁵ Müellif, Yahudilerin ahdin İshak'la yapıldığını, Sara'nın da Hacer'den üstün olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır. O, Yahudilerin Tevrat'a iman edip etmediklerinin sorulması gerektiğini öne sürmektedir. Zira ona göre Allah'ın İsmail'i nasıl kutsadığı

¹⁷ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yar. 25:13-15.

¹⁸ Yar. 16:12.

¹⁹ Yar. 17:20.

²⁰ Yar. 15:2-5.

²¹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 307-308.

²² el-Enbiya 21/72.

²³ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 308.

²⁴ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 313.

²⁵ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 309.

açıkça Tevrat'ta yazmaktadır. Kutsama kelimesinin ahid kelimesinden daha üstün ve geniş kapsamlı bir kelime olduğunu ifade eden reddiye yazarı, bereket kelimesinin Allah'ın sıfatlarından üretilmiş bir kavram olduğunu belirtmektedir. *Tebarakallah* ifadesinin *tekaddese* anlamına geldiğini ifade eden müellif, bunda kutsallık ve arınma anlamının mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Bereketin ihsan, nimet, çokluk, azamet gibi pek çok anlamı içerdiğini dile getiren risale yazarı, ahid kelimesinin ise misak anlamına geldiğini belirtmektedir. Müellif ayrıca ahidin sadece İshak'la değil İsmail ile de yapıldığını belirtmektedir. Bu durumda "Seninle ve soyunla yaptığım anlaşmanın koşulu şudur"²⁶ diyerek İsmail'in de dâhil edildiğini, sonrasında ise "İsmail'e gelince seni işittim, onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım"²⁷ diyerek Allah'ın İsmail'i daha da ayrı bir konumda değerlendirdiğini öne sürmektedir.²⁸ Ahid kelimesinin vasiyet anlamına da geldiğini belirten müellif, tufan sonrasında Allah'ın Hz. Nuh ve soyuyla ahit yapmasına ilaveten hayvanlar ve kuşlarla da ahit yaptığını belirtmektedir. İshak ve soyuyla yaptığı ahidin de buna benzer bir ahit olduğunu belirten müellif, Nuh ve nesliyle, İshak ve nesliyle ve hayvanlarla yapılan ahidin hangisinin üstün olduğunu birbirinden ne farkı olduğunu sorgulamaktadır.²⁹

Reddiye yazarı, Kenan topraklarının İshak ve soyuna değil İsmail ve soyuna vadedildiğini iddia etmektedir. O, buna delil olarak İsmail için söylenen "O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak"³⁰ cümlelerini delil göstermektedir. Bu cümleler Tevrat'ın eski Türkçe çevirisinde "Onun eli herkese karşı ve herkesin eli ona karşı olacak ve bütün kardeşlerinin şarkında sakin olacaktır" şeklinde tercüme edilmiştir. Müellife göre onun elinin tek başına herkese karşı olması, herkesin üzerinde olması yani riyaset ve liderlik anlamına gelmektedir. Bu da doğal olarak ona göre vadedilen toprakların yönetiminin İsmail soyunda olacağını göstermektedir.³¹

Müellif, Yahudilerin Hacer'i küçümsediklerini, Sara'nın Hacer'den üstün olduğunu ve Hacer'in İbrahim'e eş olmadığını sadece cariye olduğunu iddia ettiklerini nakletmektedir. Müellif, bu iddiaya tepki göstermekte ve bu insanların Tevrat'a iman edip etmediklerini sorgulamaktadır. Tevrat'tan "Saray, Mısırlı cariyesi Hacer'i kocası Avram'a karı olarak verdi"³² cümlesini alıntılamanın risale yazarı, bu kadar açık ifadeye rağmen Hacer'in eş olmadığını söylemelerini eleştirmektedir. Yazar, bir kadının nikâh kıyamayacağını, İbrahim'in de Hacer'le bildiğimiz anlamda bir evlilik gerçekleştirmediğini söyleyerek Yahudilerin bu sorunu çözmeye çalıştıklarını nakletmektedir. Bu iddianın zayıf olduğunu ifade eden müellif, Sara'nın kendisini İbrahim'e hibe ettiğini ve zevcesi olarak kabul edildiğini dile getirmektedir. Risale yazarı, Sara için de resmi bir evlilik sürecinin gerçekleşmediğine dikkat çekmektedir. Müellifin bu konuda verdiği örneklerden biri de Hz. Yakup'un, iki eşi Rahel ve Lea'nın cariyeleri olan Bilha ve Zilpa'dan çocuklarının olmasıdır.³³

Reddiye yazarı, Hacer'in Sara'nın cariyesi olması sebebiyle ondan düşük olmasına dair iddiaları da eleştirmektedir. Ona göre Yusuf'u satın alan Potifar, İsmailoğullarındandır. Müellif, "Siz İsmailoğullarının annesi Hacer, bizim annemiz Sara'nın cariyesiydi dersiniz, biz de sizin babanız bizim İsmailoğlu babamız Potifar'ın kölesiydi deriz" şeklinde cevap vermektedir. Benzer şekilde Yakup'un, abisi Esav'ın kölesi olduğunu ifade eden risale yazarı, büyüğün küçüğü emri altına aldığına dikkat çekmektedir. Yakup'un Esav'la karşılaştığında yedi kez

²⁶ Yar. 17:10.

²⁷ Yar. 17:20.

²⁸ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 310.

²⁹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 310-311.

³⁰ Yar. 16:12.

³¹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 311-313. Bu görüş İbn Kemmine'de de karşımıza çıkmaktadır. bk. Fatma Betül Taş, "Yahudi Âlim Sad b. Maşûr İbn Kemmine'nin beşâiru'n-nubuvve ile İlgili Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 52.

³² Yar. 16:3.

³³ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 314-315.

864 | Yasin Meral. Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: ...

yeri kapandığını da buna işaret olarak göstermektedir.³⁴ Ona göre kendi döneminde Romalıların Yahudileri hükümler altında yönetmeleri de bu duruma örnektir.³⁵ Müellifin, Potifar'ı İsmailoğullarından birisi olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Tevrat'ın Yusuf'un Potifar'a satıldığı sahneyi anlatan Yaratılış 39. bapta Potifar sık sık "Mısırlı (Mitsrî)" olarak vurgulanır. Bu anlamda Tevrat ve geleneksel Yahudi inancı Potifar'ı Mısırlı olarak görmektedir. Bir diğer ifadeyle müellifin bu iddiasının Yahudi kaynaklarında bir karşılığı bulunmamaktadır.

Müellif, daha sonra İbrahim'in Mısır'da ve Gerar kralı Avimelek karşısında karısı Sara'dan "kız kardeşim" şeklinde bahsetmesini anlatan Tevrat pasajlarının Arapça tercümelelerini vermektedir. Mısır kralının kızı olan Hacer'in kral tarafından Sara'ya cariyeye olarak verildiğini ve bunun Talmud'da yer aldığını belirten müellif, Talmud'a göre Hacer'in Tevrat'ta Ketura olarak isimlendirildiğini ve bunun güzel kokulu anlamına geldiğini belirtmektedir. Reddiye yazarı, Sara'nın ölümünden sonra "İbrahim bir kadınla daha evlendi, kadının adı Ketura'ydı"³⁶ cümlesinde Hacer'den bahsedildiğini, böylece Hacer'in Sara'dan daha düşük seviyede olmadığını iddia etmektedir. Hacer'in Mısır kralının kızı olarak bir köle statüsünde olmayacağını belirten müellif, Mısır kralının gördüğü mucizevi hadiseler karşısında kızını hediye olarak onlarla gönderdiğini belirtmektedir.³⁷ Müellifin burada Hacer'i cariyeye statüsünde düşük konumda gören Yahudilere Mısır kralının kızı olarak seçkin ve asil bir kadın olduğu vurgusuna yoğunlaştığı görülmektedir. Yahudi geleneğinde Hacer'in Firavun'un kızı olduğuna dair rivayetlere rastlanmaktadır.³⁸ Müellifin de bu rivayetleri esas aldığı görülmektedir. Hacer'in Ketura ile özdeşleştirilmesi de gelenekte karşımıza çıkmaktadır.³⁹

Müellifin Hacer'in Sara'ya üstünlüğü bağlamında değerlendirdiği bir diğer husus da Tanrı'nın meleğinin Hacer'e konuşması ve İsmail'in doğumunu müjdelemesidir (Yar. 16 ve 21. baplar). Bu meleğin Cibril olduğunu belirten müellif, "Cibril, dünyada hangi kadına konuşmuştur ve hangi kadınla Allah bu şekilde konuşmuştur?" diyerek Hacer'in üstünlüğüne dikkat çekmektedir. Yazar, meleğin evden kovulan Hacer ve İsmail'e su kuyusu sağladığını, bu suyun da zezem olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Tevrat'ta Hacer ve oğlu İsmail'in Paran çölünde yaşadıklarını nakleden müellif, Paran'ın Mekke olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Bilindiği üzere Paran, İslami reddiye literatüründe Mekke ve çevresiyle özdeşleştirilmektedir.

Müellif, bu risalesiyle Yahudilerin yalanlarını ve çirkinliklerini, Tevrat'ı nasıl yalanladıklarını deşifre ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Hacer, cariyeye olarak kabul edilip normal eş olarak sayılmasa bile yine Tevrat'ta başka örneklerle cariyelerin efendilerine çocuk doğurdıkları ve bu çocukların meşru olarak kabul edildiğine dair pek çok örnek vardır. Fakat Hacer-Sara karşılaştırması Yahudi geleneğinde karşımıza çıkmaktadır.⁴² İsmailoğullarının başlangıcı olarak Hacer'in Sara'dan düşük konumda olduğu Yahudi geleneğinin genel kabulüdür. Müellif, bu noktada İbrahim'in kardeşi Nahor'un cariyesini, Yakup'un iki cariyesini, Davud'un ve Süleyman'ın cariyelerini zikretmektedir. Ona göre cariyelerin çocuk doğurmaları ve bunların da Yahudiler nezdinde meşru evlat kabul edilmeleri bilinen bir durumdur.⁴³

Müellif, daha sonra Esav'dan kaçan Yakup'un, dayısı Lavan'ın yanına giderek kızları Rahel ve Lea ile evlenmesini nakletmektedir (Yar. 29. bap). Yakup'un, Rahel'le evlendiğini zannettiği halde zıfak gecesinde sabahında yatağında Lea'yı bulduğuna dikkat çeken müellif, şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bir adam birisiyle evlilik akdi yapıyor fakat bir başka kadınla yatağa giriyor ve bu başka kadın da onun karısı olarak kahyor, bu nasıl mümkün olur? Bu

³⁴ Yar. 33:3.

³⁵ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 316.

³⁶ Yar. 25:1.

³⁷ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 316-320.

³⁸ Bereşit Raba, 45:1.

³⁹ Bereşit Raba, 61:4.

⁴⁰ Yar. 21:19.

⁴¹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 320-321.

⁴² Bereşit Raba, 45:1.

⁴³ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 322.

apaçık bir haramdır.” Müellif, Yakup’un iki cariyesi Bilha ve Zilpa’dan Dan, Naftali, Gad ve Aşer’in doğduğunu, bu durumda bu sülalelerden gelen İsrailoğullarının da cariye nesli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Müellif, ayrıca Yehuda ve Tamar kıssasını (Yar. 38. bap) naklederek Yahudilerin kendilerini Yehuda’nın soyundan geldiğini iddia ettiklerini, bu soyun da böyle gayri meşru ve gayri ahlaki bir ilişkinin neticesinde oluştuğunu söylemektedir.⁴⁵ Yehuda ve Tamar arasında yaşanan gayr-i meşru ilişki sebebiyle Yahudilerin gayri meşru bir soyun çocukları olduğu iddiası Samuel Mağribi’de de görülmektedir. Mağribi, Yahudiler için gayri meşru nesil anlamında *manzer* tabirini kullanmaktadır.⁴⁶

Reddiye literatürü incelendiğinde İsmail’in de İbrahim’in kutsanan ve övülen oğlu olduğu farklı Müslüman âlimler tarafından dile getirilmektedir. İsmail ile ilgili övgü dolu ifadelerden Hz. Muhammed’e işaret çıkarılanlar olduğu gibi övgü ifadelerinin o soyun önemini ifade etmesi açısından değerli olduğu da dile getirilmiştir. Fakat ilginç bir şekilde diğer reddiye yazarlarından farklı olarak bu risalenin müellifinin İsmail’in üstünlüğüne daha fazla ilgi gösterdiği ve en önemlisi de İshak ve Yakup soyunun arızı/tafi bir soy olup önemli olmadıklarını vurgulaması dikkat çekicidir ve risalenin özgün tarafını oluşturmaktadır. Diğer taraftan bu risalenin yazarının meçhul bir Yahudi olduğu düşünüldüğünde bu durumun daha da ilginç bir hal aldığı söylemek mümkündür. Özellikle etnik kimlik üzerinden seçilmişlik davası güden Yahudilerin aksine İsmail soyunun asıl seçilmiş soy olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

2. Beşairü'n-Nübüvve

Müellifin, risalesinde üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de Hz. Muhammed’in Yahudi kutsal kitabında müjdelenmiş olmasıdır. Yaratılış 17:20’de geçen *bim’od meod* (çok çok) ifadesinin Hz. Muhammed’e işaret ettiğini belirten müellif, *bim’od meod* kelimesinin ebced değerinin 92 ettiğini, Muhammed kelimesinin ebced değerinin de 92 olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷ *Bim’od meod*, “İsmail ile ilgili olarak da seni duydum. Onu mübarek kıldım; onu verimli kılacağım ve sayıca çok çok artıracam”⁴⁸ cümlesindeki “çok çok” kelimesinin İbranice karşılığıdır ve reddiye geleneğinde Hz. Muhammed’e işaret olarak sıkça kullanılmıştır.⁴⁹

⁴⁴ Kassin (ed.), *Te’yîdü’l-mille*, 323.

⁴⁵ Kassin (ed.), *Te’yîdü’l-mille*, 323-325.

⁴⁶ Samuel Mağribî, *İfhamu’l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), 62-63. Ayrıca bk. Fatıma Betül Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu’l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 72-73.

⁴⁷ Kassin (ed.), *Te’yîdü’l-mille*, 329.

⁴⁸ Yar. 17:20.

⁴⁹ Ali b. Rabban et-Taberî, *Kitābu’d-din ve’d-devle*, thk. Adil Nuveyhad (Beyrut: Dāru’l-Afāki’l-Cedide, 1973), 131; Ali b. Rabban et-Taberî, *Hız. Muhammed’in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 162; Mağribî, *İfhamu’l-Yehûd*, 31-34; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed bin Saîd ibn Hazm, *el-Uşûl ve’l-furû*, thk. Abdulhak et-Turkmani (Beyrut: Dāru İbn Hazm, 2011), 123; Şihābu’d-Din Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karāfi, *el-Ecvibetu’l-fāhira ani’-es’ileti’l-fācira*, thk. Mecdi Muhammed eş-Şihavî (Beyrut: Matbaatu Âlemi’l-Kutub, 2005), 177-178; Saîd b. Hasan el-İskenderî, *Mesāliku’n-nazar fi nübüvveti seyyidi’l-beşer*, ed. Sidney Adams Weston, *Journal of the American Oriental Society* 24/2 (1903), 325-326, 347; Ebu’l-Abbas Takyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîmîbn Teymiye, *el-Cevābu’s-sahîh li-men beddele dine’l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan b. Nasır (Riyad: Dāru’l-Asıme, 1999), 5/ 211, 219-220; Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hidāyetu’l-hayārā fi ecvibeti’l-Yehûd ve’n-Nasārā*, thk. Osman Cuma Dümeiryiyye (Mekke: Dāru Âlemi’l-Fevā’id, 1429), 126; Ebû Muhammed Abdulhak el-İslamî, *el-Husāmu’l-memdüd fi’r-reddi ale’l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998), 40. Abdulhak el-İslamî’nin reddiyesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Hatice Dağhan, *Abdulhak el-İslamî’nin el-Husāmu’l-Memdüd fi’r-Redd Ale’l-Yehûd İsmi Reddiyesinin Analizi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016).

Bim'od meod ifadesini *gematria/ebced* hesabıyla Hz. Muhammed'e işaret olarak açıklayan ilk Müslüman âlim tespitlerimize göre Samuel Mağribî'dir. Mağribî'den önce Ali b. Rabban et-Taberî⁵⁰ (öl. 865), İbn Kuteybe⁵¹ (öl. 889), Makdisi⁵² (10. yy) ve İbn Hazm⁵³ (öl. 1064) gibi âlimler de *bim'od meod* ifadesinin geçtiği Tekvin, 17:20'yi Hz. Muhammed'e işaret olarak eserlerinde kullanmışlardır. Fakat bu reddiye yazarları, cümlenin anlamı üzerinden bir çıkarımda bulunmuşlar ve *ebced* hesabı üzerinden bir açıklama yapmamışlardır. Bu kullanımın özellikle Samuel Mağribî'nin *İfhamu'l-Yehûd* adlı eseriyle yaygınlaştığı söylenebilir.⁵⁴

İbn Meymûn, Yemen Mektubu'nda *bim'od meod* ifadesinin İslam peygamberine işaret olamayacağını, ilgili ifadede sadece İsmail soyunun sayıca çok olacağına vurgu olduğunu iddia etmektedir.⁵⁵ Bu durum İbn Meymûn'un bu ifadelerin Müslüman reddiye yazarları tarafından ebced yöntemiyle Hz. Muhammed'e işaret olarak alındığına dair bilgisinin olması açısından önemlidir. İbn Meymûn'a göre İslam peygamberinin Tevrat ve İncil'de aranması gereken ismi Muhammed değil, Ahmed olmalıdır.⁵⁶ Kur'an'da "*Onun ismini Tevrat'ta ve İncil'de Ahmed olarak yazılı bulacaklar*"⁵⁷ şeklinde ayet bulunduğunu belirten müellif, bu sebeple de *bim'od meod* ifadesinin sayısal değeri ile Tevrat'ta yazıldığı iddia edilen Ahmed isminin ebced değerinin örtüşmediğini öne sürmektedir.⁵⁸ Ahmed kelimesinin ebced değerinin 53 olduğunu ifade eden İbn Meymûn, bunun da *bim'od meod* ifadesine denk gelmediğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Saf suresinde "*Bir zamanlar Meryemoğlu İsa da şöyle demişti: Ey İsrailoğulları! Ben Allah'ın size, elinizdeki Tevrat'ı tasdik edici ve benden sonra gelecek Ahmed adlı peygamberi müjdeleyici olarak gönderdiği bir elçiyim*"⁶⁰ ayetinde Ahmed ismi geçmekte, fakat Hz. Muhammed'in Tevrat'ta geçen isminin bu olduğuna dair bir ifade yer almamaktadır. Yine Araf suresinde "*İşte bu nitelikteki kimseler (günü geldiğinde) ellerindeki Tevrat ve İncil'de geleceği bildirilen Ümmi elçiye, o Peygambere uyarlar*"⁶¹ şeklinde bir başka ayet yer almaktadır. İbn Meymûn bu iki ayeti "Onun ismini Tevrat'ta ve İncil'de Ahmed olarak yazılı bulacaklar" şeklinde birleştirerek aktarmaktadır.⁶²

Müellifin, Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret ettiğini söylediği bir diğer ifade de Hz. Musa'nın ağzından nakledilen "Tanrı'n Rab aranızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak"⁶³ cümlesidir. Aynı ifadeler birkaç satır sonra Tanrı'nın ağzından "Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurdularımın tümünü onlara bildirecek"⁶⁴ şeklinde tekrar edilmektedir.

⁵⁰ Ali b. Rabban et-Taberî, *Kitābu'd-din ve'd-devle*, 131; Ali b. Rabban et-Taberî, *Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, 162.

⁵¹ Carl Brockelmann, "İbn Gauzi's Kitab al-Wafa fi fadail al-Mustafa nach der Leidener Handschrift untersucht", *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft* 3 (1898), 46; Sabine Schmidtke, "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His *A'lam al-Nubuwwa*", *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/3 (2011), 254.

⁵² Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *Le livre de la création et de l'histoire (Kitābu'l-Bed' ve't-Tarih)*, ed. Clement Huart (Paris: Ernest Leroux, 1916), 5/ 30-31.

⁵³ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, 123.

⁵⁴ Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd*, 32. Ayrıca bk. Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, 59-61; Fatma Betül Taş, "Yahudi Asıllı Mühtedi Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: *İfhamu'l-Yehûd*", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 243-269.

⁵⁵ Musa ibn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Abraham S. Halkin (New York: American Academy for Jewish Research, 1952), 40.

⁵⁶ İbn Hasday, bu ifadeyi "*mim-ha-mim-dal*" şeklinde yazılan Muhammed" şeklinde çevirmektedir. bk. İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (İbn Hasday tercümesi), 44.

⁵⁷ el-A'râf 7/157 ve es-Saf 61/6 ayetlerin birleştirilmiş halidir.

⁵⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, 42, 44.

⁵⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, 40.

⁶⁰ es-Saf 61/6.

⁶¹ el-A'râf 7/157.

⁶² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, 42, 44.

⁶³ Yas. 18:15.

⁶⁴ Yas. 18:18.

Müellife göre metinde geçen "kendisine buyurdularım" ifadesi Kur'an'a işaret etmektedir. Yazarın nakline göre, Yahudiler burada kastedilen peygamberi Eyüp ve diğer peygamberler olduğunu iddia etmektedirler.⁶⁵ Bu iddiaya göre İsrailoğullarının İsmailoğulları dışında da kardeşleri vardır. Müellif ise Yahudi geleneğine göre Esavoğullarından peygamber gelmediğini, bu sebeple bu iddialarının doğru olmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan gelen peygamberin İsrailoğullarından da olmasının imkânsız olduğuna dikkat çeken müellif, buna delil olarak "İsrailoğulları arasında Musa gibi peygamber çıkmadı"⁶⁶ cümlesini göstermektedir. Risale yazarı, Yahudilerin susmaları ve sukut ederek bunu kabul etmelerini gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Bu pasaj, Müslüman reddiye yazarları tarafından *beşâirü'n-nübüvve* kapsamında en fazla alıntılanan cümlelerdendir.⁶⁸ Müslüman reddiye yazarları pasajda geçen kardeşler ifadesinden ancak ve ancak İsmailoğullarının anlaşılabilirliğini, bu sebeple de burada müjdelenen peygamberin İsrailoğullarından olma ihtimalinin bulunmadığını iddia etmişlerdir.

Müellif, Hz. Muhammed'in Kedar soyundan gelen ve Allah tarafından şeriat verilen bir peygamber olduğunu Hezekiel kitabından yaptığı bir atıfla ispatlamaya çalışmaktadır. Hezekiel'in "Kedar oğullarını meleklerle destekleyeceğim, at ve silahlarla çıkacaklar ve yasayı onların ayakları altına sereceğim ve kendi yasalarıyla sizi yargılayacaklar" cümlesini aktarmaktadır. Hezekiel'de ilgili ifadeler şu şekilde olup Kedar ismi geçmemektedir: "Babilileri, bütün Kildanileri, Pekotluları, Şoahlıları, Koahlıları, onlarla birlikte bütün Asurluları, yakışıklı gençleri -valileri, komutanları, subayları, ünlü adamları, atlıları- sana karşı ayaklandıracam. Silahlarla, savaş ve yük arabalarıyla, çok uluslu bir orduyla sana saldıracaklar. Seni her yandan büyük, küçük kalkanlarla, miğferlerle saracaklar. Cezalandırmaları için seni onların eline teslim edeceğim. Seni kendi kurallarına göre yargılayacaklar. Öfkemi sana yönelteceğim, onların sana kızgınlıkla davranmalarını sağlayacağım. Burnunu, kulaklarını kesecekler. Sağ kolanları kılıçla öldürecekler. Oğullarını, kızlarını alacaklar, sağ kalanları ateş yakıp yok edecek. Üzerindeki giysiyi soyacak, güzel mücevherlerini alacaklar."⁶⁹ Risale yazarı burada çok serbest davranarak metne sadık kalmamaktadır. Kedar'ın, Arapların atası olduğunu ifade eden müellif, burada Kedar'ın dini bir sisteme sahip olduğuna işaret bulunduğunu iddia etmektedir. Yahudilerin kendilerinden başka bir şeriat kabul etmediklerini, fakat bu anlatımın onların iddialarını çürüttüğünü belirten müellif, Allah'ın Kedar'ı meleklerle desteklediğini, Allah'ın gözünde itibarlı olmayan bir milletin meleklerle desteklenmeyeceğine dikkat çekmektedir.⁷⁰ Müellife göre kendi yasalarına göre yargılamaları onların şeriat sahibi olduklarını göstermektedir. Fakat metinde Kedar isminin geçmemesi sorun teşkil etmektedir. Kedar, Tevrat'ta İsmail'in ikinci oğlu olarak kaydedilmektedir.⁷¹ Bu durumda Kedar soyu da İsmailoğulları olmaktadır. Yahudi dinî literatüründe Kedar ismi genellikle Araplar ile özdeşleştirilmektedir. Mezmurlar'da geçen "Vay bana, Meşek'te garip kaldım sanki, Kedar çadırları arasında oturdum"⁷² cümlesi birçok Yahudi âlim tarafından İsmailoğulları olarak anlaşılmaktadır. Nitekim

⁶⁵ Reddiye geleneği incelendiğinde burada kastedilen peygamberle ilgili Samuel, Yeşu, Davud, Yeremya gibi alternatif isimler zikredilmektedir.

⁶⁶ Yas. 34:10.

⁶⁷ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 330.

⁶⁸ Ali b. Rabban et-Taberî, *Kitābu'd-din ve'd-devle*, 137-138; Ali b. Rabban et-Taberî, *Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, 169-170; Brockelmann, "Ibn Gauzi's Kitab al-Wafa fi Fadail al-Mustafa nach der Leidener Handschrift untersucht", 46-47; Schmidtke, "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His *A'lam al-Nubuwwa*", 254; İbn Hazm, *el-Usul ve'l-furu*, 124; Mağribi, *İfhamü'l-Yehūd*, 29-31, 107-108; Karâfi, *el-Ecvibetu'l-fâhira*, 178-179; Said b. Hasan, *Mesâlikü'n-nazar fi nübüvveti seyidi'l-beşer*, 327; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-hayârâ*, 119-120, 127, 143; Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-memdüd fi'r-reddi ale'l-Yehūd*, 59-62; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 5/188.

⁶⁹ Hez. 23:22-26.

⁷⁰ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 332.

⁷¹ bk. Yar. 25:13; I. Ta. 1:29.

⁷² Mez. 120:5.

İbn Meymun da İslam peygamberinin soyunun Kedar'dan geldiğini belirtmektedir.⁷³ İslam kaynaklarında Hz. Muhammed'in şeceresi, Kedar aracılığıyla Hz. İsmail ve İbrahim'e bağlanmaktadır.⁷⁴ Müellifin Kedar bağlantısı geleneksel Yahudi kabulleriyle uyumlu olsa da alıntılanan pasajın Kedar'la ilgisi yoktur.

Müellif, "Tanrı Sina'dan geldi, onlara Seir'den ıdı, Paran Dağı'ndan göründü. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi. Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı"⁷⁵ cümlesini alıntulamakta ve buradaki Sina'nın Hz. Musa'ya, Seir'in Hz. İsa'ya, Paran'ın da Mekke olduğunu ve dolayısıyla Hz. Muhammed'e işaret ettiğini ifade etmektedir. On binlerce kutsalının ümmeti Muhammed olduğunu, ateşin ise Kur'an ve şeriat olduğunu belirtmektedir. Müellif, burada Yahudilerin bu ayeti nasıl tefsir ettiklerini de aktarmaktadır. Buna göre Allah, Tevrat'ı bütün milletlere sunmuş fakat sadece İsrailoğulları kabul etmiştir.⁷⁶ Risale yazarı, Habakkuk Kitabı'nda yer alan "Kutsal Tanrı, Paran Dağı'ndan gelecek"⁷⁷ ifadesini de alıntulamaktadır. Buradaki Paran'ın da Mekke olduğunu belirtmektedir. Müellif, yine Daniel Kitabı'nda da işaret olduğunu belirterek bir alıntı yapmaktadır. Fakat görünüme göre bu alıntı Daniel Kitabı'ndan değil Habakkuk 3:3'tür: "Tanrı, Teman'dan, kutsal Tanrı Paran Dağı'ndan geldi. Görkemi kapladı gökleri, ona sunulan övgüler dünyayı doldurdu". Müellif, İbranice metinde geçen ona sunulan övgüler (*tehilato*) ifadesini aynı anlama gelen Ahmed kelimesiyle tercüme etmekte ve Hz. Muhammed'e işaret olarak kullanmaktadır.⁷⁸

Müellifin kullandığı yukarıdaki pasaj, reddiye geleneğinde en yoğun alıntılanan metinlerden birisidir. Metinde geçen Sina, Seir ve Paran isimleri Müslüman reddiye yazarları tarafından sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olarak anlaşılmıştır.⁷⁹ Bazı reddiye müellifleri de Sina, Seir ve Paran ifadeleriyle Tin suresinin ilk üç ayeti arasında bağlantı kurmuştur. Buna göre incir ve zeytin Filistin yöresine yani Hz. İsa'ya, Sina dağı Hz. Musa'ya, beledi emin de Mekke'ye yani Hz. Muhammed'e işaret etmektedir.⁸⁰ Saadya Gaon (öl. 942), Seir ve Paran isimlerinin Sina Dağı'nın diğer isimleri olduğunu ve ayrı mekânlara işaret etmediğini iddia ederek Müslümanların iddialarını reddetmektedir.⁸¹ O, Habakkuk Kitabı'ndaki "Kutsal

⁷³ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, 96.

⁷⁴ Muhammed ibn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*; thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 1/38-39; Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Tarihü'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1967), 2/272-274; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/20.

⁷⁵ Yas. 33:2.

⁷⁶ *Sifre Dvarim*, ed. Louis Finkelstein (New York: The Jewish Theological Seminary, 1969), piska 343; Babil Talmudu, Suka, 52b; Kudüs Talmudu, Taanit, 3:4 (15a).

⁷⁷ Hab. 3:3.

⁷⁸ Kassir (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 332-334.

⁷⁹ Ebu'r-Rebi' Muhammed İbnu'l-Leys, "Risâletü Ebi'r-Rebi'", *Asru'l-Me'mûn*, thk. Ahmed Ferid Rifai (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013), 668; Ali b. Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-din ve'd-devle*, 138-139; Ali b. Rabban et-Taberî, *Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, 171; Brockelmann, "İbn Gauzi's Kitab al-Wafa fi fadail al-Mustafa nach der Leidener Handschrift untersucht", 46-47; Schmidtke, "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His *A'lam al-Nubuwwa*", 254; Makdisi, *Le livre de la création et de l'histoire (Kitabu'l-bed' ve't-tarih)*, 5/32; Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, ed. Eduard Sachau (Brockhaus, Leipzig 1898), 19; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 1/194; İbn Hazm, *el-Usul ve'l-furu'*, 124; Muhammed b. Abdullah ibn Zafer, *Hayru'l-bişer bi-hayri'l-beşer*, thk. Ali Ahmed Abdul'âl (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 129; Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd*, 34-36; Said b. Hasan, *Mesâliku'n-nazar fi nübüvveti seyyidi'l-beşer*, 328, 342; İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 5/199-200; İbn Kayyim, *Hidâyetu'l-hayârâ*, 122-124, 155-160.

⁸⁰ İbn Kayyim, *Hidâyetu'l-hayârâ*, 123-124; İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 5/207.

⁸¹ Said b. Yusuf el-Feyyûmî (Saadya Gaon), *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât)*, ed. Yosef Kafih (Kudüs: Mahon Sura, 1970), 3/8, 137.

Tanrı, Paran Dağı'ndan gelecek"⁸² ifadesindeki filin anlam olarak geçmiş zaman anlamı taşıdığını belirterek onun da delil olarak gösterilmesinin doğru olmadığını öne sürmektedir.⁸³ İbn Meymun da pasajda geçen "geldi, ışıdı ve göründü" şeklindeki fiil kalıplarına dikkat çekerek bunların geçmiş zaman kipinde kullanıldığını bu sebeple de İslam peygamberine işaret edemeyeceğini belirtmektedir.⁸⁴

Müellif, İşıya Kitabı'ndan "Kalkın ey önderler, kalkanları yağlayın. Rab bana dedi ki git bir gözcü dik, gördüğünü bildirsin. Savaş arabalarının, atlara, eşeklere, develere binmiş insanların çiftler çiftler geldiğini görünce dikkat kesilsin"⁸⁵ pasajını aktarmaktadır.⁸⁶ Müellifin, İşıya'dan aktardığı bir diğer pasaj da devamında yer alan "Savaş arabalarıyla atlılar çiftler çiftler geliyor, sonra yıkıldı, Babil yıkıldı diye haber verdi. Taptıkları bütün putlar yere çalınıp parçalandı"⁸⁷ şeklindedir. Eser sahibi, eşeğin Hz. İsa'ya, devenin de Hz. Muhammed'e işaret ettiğini dile getirmektedir. Müellife göre Babil'in putlarını İbrahim kırmaya başladı, Hz. Muhammed de tamamladı.⁸⁸ Daniel'de yer alan eşeğe binen ifadesiyle Hz. İsa'nın, deveye binen ifadesiyle de Hz. Muhammed'in kastedildiği Yahudi âlimler tarafından da dile getirilmektedir.⁸⁹ Bu durumda Yahudi âlimler de kendi kutsal kitaplarında Hz. Muhammed'e işaret olduğunu düşünmektedirler. Fakat bu işaretler müjdeleme işaretleri değil tehdit ve İsrailoğullarına zarar verecek birisine dair uyarı işaretleridir.

Müellif, İsa'nın kendisinden sonra Paraklit'in geleceğini söylemesini de *beşairü'n-nübüve* çerçevesinde kullanmaktadır.⁹⁰ Paraklit kelimesinin hamd anlamına geldiğini ifade eden müellif, bunun da Hz. Muhammed'e işaret ettiğini belirtmektedir.⁹¹ Kur'an, icaz yönüyle mucizedir diyen risale yazarı, Yahudiler arasında İseviyye denen bir mezhebin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiklerine dikkat çekmektedir.⁹² Hz. Muhammed'in ümmi olduğuna işaret eden yazar, onun hiçbir hocasının olmadığını, bununla birlikte geleceğe ve gayba dair pek çok hakikati bildirdiğini belirtmektedir. O, ümmi birisinden böyle bir kitap sâdır olamayacağına dikkat çekmektedir.⁹³

3. Hz. Musa-Hz. Muhammed Karşılaştırması

Risale yazarının dikkat çektiği hususlardan birisi de Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerden üstün oluşudur. Burada risalenin muhatabının Yahudiler olması sebebiyle müellif, Hz. Muhammed'i özellikle Hz. Musa'yla kıyaslayarak üstünlüğünü ispatlamaya gayret etmektedir. Onun bu çerçevede delil olarak kullandığı en temel argümanlardan birisi, ayın yarılmasıdır. Müellif, müşriklerin kendisinden mucize istediklerinde Hz. Muhammed'in parmağıyla ayı ikiye yardığını, buna insanların şahit olduğunu, fakat buna rağmen inkâr ettiklerini belirterek Kamer suresinin ilk ayetlerini paylaşmaktadır. Ayı yarmanın denizi yarmaktan daha şaşırtıcı bir mucize olduğunu ifade eden müellif, Hz. Musa'nın denizi yarmasında denizin tamamen yarılmasının söz konusu olmadığını sadece birbirleriyle irtibatlı iki kıyının açıldığını belirtmektedir.⁹⁴

⁸² Hab. 3:3.

⁸³ Saadya Gaon, *Kitābu'l-emānāt ve'l-i'tikādāt*, 3/8, 138.

⁸⁴ İbn Meymün, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, 44, 46.

⁸⁵ Yşa. 21:5-7.

⁸⁶ Kassın (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 334-335.

⁸⁷ Yşa. 21:9.

⁸⁸ Kassın (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 339.

⁸⁹ "Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay", *Bet ha-Midraş*, ed. Adolp Jellineck (Leipzig 1857), 4/119; İbn Meymün, *İggeret Teyman*, 80.

⁹⁰ Yu. 14:16, 14:26, 15:26 ve 16:7.

⁹¹ Kassın (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 341-342.

⁹² bk. Halil İbrahim Bulut, "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 297-318.

⁹³ Kassın (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 343-344.

⁹⁴ Kassın (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 344.

Müellif, Hz. Muhammed'in diğer mucizelerinden örnekler vererek onun Hz. Musa'dan üstün olduğunu iddia etmeye devam etmektedir. Hz. Muhammed'in bir gazvede on binlerce insana su tedarik ettiğinden bahseden müellif, peygamberin parmaklarından su aktığına dikkat çekmektedir. Bunu gözlerin gördüğünü, milletin bu sudan içtiğini ve hadiseyi rivayet ettiklerini nakletmektedir. Yazar, ayrıca kayadan su çıkarmaktansa etten su çıkarmanın daha şaşılabilecek bir şey olduğunu belirtmektedir. Hz. Musa'nın kayadan su çıkardığını, Hz. Muhammed'in ise etten su çıkardığını belirten müellif, Hz. Musa'nın sadece belirli bir kayadan su çıkarabildiğini, başka kayadan su çıkarmasını istediklerinde bunu yapmadığını, Hz. Muhammed'in ise istediği şeyden su çıkarabildiğini, örneğin ona bir kadeh getirdiklerinde elini kadehin üzerine koyduğunu ve su fişkırdığını nakletmektedir. Eser sahibi, bunlara ilaveten Hz. Muhammed'in diğer mucizelerinden de bahsetmektedir.⁹⁵ Müellif daha sonra Ebu Cehl ve Mekke müşrik ileri gelenlerin Hz. Muhammed namaz kılarken başına kaya yuvarlama planlarının akim kalması, zehirli yemeğin konuşması, hicret sırasında örümceğin Hira dağında ağ yaparak onları koruması, savaşlarda orduyu az bir gıda ile doyurması gibi örnekleri nakletmektedir.⁹⁶ Müellife göre, Rum suresiyle müjdelene, Fetih suresiyle vaatler ve Müslümanların egemenlik kuracaklarına dair ayetler Hz. Muhammed'in ilahi bir yardımla desteklendiğini göstermektedir.⁹⁷

Müellifin değindiği hususlardan birisi de Hz. Musa'nın, mucizelerini ancak asasıyla yapabildiğidir. Rivayete göre bu asanın üzerinde özel isimler yazılıdır ve mucizeler ancak bu sayede yapılabilmektedir. Müellif, Yahudilerin bu özel isme İbranice *šem ha-meforaş* dediklerini, Kur'an'da da *vadrib bi-asâke'l-hacer* ve *vadrib bi-asâkel-bahr* gibi ifadelerle bunun teyit edildiğini belirtmektedir. Yazarın dikkat çektiği bir diğer husus da Musa'nın Mısır'da gösterdiği mucizelerin bazısını sihirbazların da göstermesidir. Bu durumda başkalarının da yapabildiği şeyleri yaptığını belirterek Hz. Muhammed'in mucizelerinin ve bu noktadaki üstünlüğünün çok açık olduğunu dile getirmektedir.⁹⁸

Müellifin Hz. Muhammed'in büyüklüğünü ispat iddiasında kullandığı bir diğer husus da İslam'ın korunarak devam etmesidir. Yahudilerin dinlerini bozduklarını, peygamberlere isyan ettiklerini ve putlara taptıklarını belirten yazar, Hz. Muhammed sonrasında İslam devletlerinin büyük coğrafyaya hâkim olduklarını dinlerini bozmadan devam ettirdiklerini vurgulamaktadır. Ona göre, bu durum Hz. Muhammed'in bereketi ve hak peygamber olduğunun bir işaretidir.⁹⁹

Yazarın Hz. Musa ve Hz. Muhammed karşılaştırması reddiye geleneğinde ilginç bir ayrıntıdır. Hicrî ikinci asırdan itibaren Ortadoğu'ya yayılan ve yoğun bir şekilde Yahudi ve Hıristiyan âlimlerle dini münazaralar yapan Müslüman âlimlerin, Hz. Muhammed'in mucizelerini üstünlük aracı olarak kullandıkları bilinmektedir. Müslüman reddiye yazarları, Hz. Muhammed'in mucizelerinin hem sayıca daha fazla hem de daha büyük olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰⁰ Örneğin Karâfi, ayı yarmanın denizi yarmaktan daha büyük bir mucize olduğunu iddia etmektedir ki bu kıyaslama bu makalede ele aldığımız risalede de zikredilmektedir.¹⁰¹ Diğer taraftan Mağribi ise Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in diğer mucizeler açısından eşit sayılabileceğini fakat Hz. Muhammed'in Kur'an mucizesinin istisnai bir durum olduğunu ve bu yönüyle diğer bütün mucizelerden üstün olduğunu dile getirmektedir.¹⁰²

⁹⁵ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 344-347.

⁹⁶ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 347-350.

⁹⁷ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 351.

⁹⁸ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 355-356.

⁹⁹ Kassin (ed.), *Te'yidü'l-mille*, 352-355.

¹⁰⁰ Abdulhak el-İslamî, *el-Husâmu'l-memdüd fi'r-reddi ale'l-Yehüd*, 61-62; Karâfi, *el-Ecvibetu'l-Fâhira*, 157-159, 196. Ayrıca bk. Mağribî, *İfhamu'l-Yehüd*, 24-27; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, 185-187.

¹⁰¹ Karâfi, *el-Ecvibetu'l-Fâhira*, 158.

¹⁰² Mağribî, *İfhamu'l-Yehüd*, 25-26. Ayrıca bk. Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu'l-Yehüd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, 107.

4. İsrailoğullarının Günahları ve Lanetlenmeleri

Müellifin risale boyunca üzerinde durduğu hususlardan birisi de İsrailoğullarının din esaslarına riayet etmemeleri ve peygamberlerin yolundan sapmalarıdır. Yazar, bu çerçevede Hz. Musa'ya verilen On Emir'in (*el-Aşru'l-Kelimât*) Arapça tercümesini paylaşmaktadır. Allah'ın kendilerine buyurduğu bu emirlere daha Hz. Musa hayattayken riayet edilmediğini belirten müellif, İsrailoğullarının buzağıya ve Peor putuna taptıklarını, Moav kızlarıyla zina ettiklerini, bu sebeple 24 bin kişinin öldürüldüğünü (Lev. 25. bap) aktarmaktadır. İsrailoğullarının Şabat yasalarını da çiğnediklerini aktaran müellif, İşaya, Zekeriya ve Yahya peygamberi de öldürdüklerini nakletmektedir. Müellif ayrıca Allah'a inanıp sünnet olmayı kabul ettikleri halde Kral Hamor ve adamlarının Hz. Yakup'un evlatları tarafından öldürdüklerini belirtmektedir. Ona göre Kral Hamor ve adamları Yakupoğullarının sözlerine güvenerek bir ahit yapmışlar fakat Hz. Yakup'un evlatları bu ahdi çiğneyerek sözlerinde durmamışlardır. Müellif, Yakup'un Lea ile evlenmesi, Yehuda'nın Tamar'la birlikte olması, Reuven'in babasının cariyesi Bilha ile birlikte olması gibi hususlara dikkat çekmektedir. Hz. Musa'nın Mısırlıyı öldürdüğünü, çocuğunu sünnet ettirmediğini, ancak yolda Tanrı'nın meleğinin uyarısıyla Sipora tarafından sünnet edildiğini, Hz. Davud'un emrindeki komutanın karısıyla birlikte olduğunu nakletmektedir.¹⁰³ Yazarın bu çerçevede anlattığı şeyler aslında Yahudilerin seçilmiş bir millet olmadıklarını göstermeye yönelik örneklerdir. Bu örnekler üzerinden onların herhangi bir üstünlüklerinin olmadığını, bilakis günaha batmış bir halk olarak nitelendirilmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Yazarın gerek itikadi konularda gerekse etik ve karakter konularında Yahudilerin çok ciddi bir suç listesinin olduğuna gönderme yapması önem arz etmektedir. Müellif bunu yaparken sadece İsrailoğullarının değil Hz. Musa ve Hz. Davud gibi öne çıkan karakterlerden de örnekler vererek günah ve suçlarından bahsetmesi dikkat çekicidir.

Müellif, İsrailoğulları ve önderlerinin işledikleri suçları uzun uzun anlatmaktadır. O, Yakup'un, babası İshak'ı Esav görünümüne girerek kandırdığını, bir evladın babasını aldatmasının (Yar. 27. bap) ve ona yalan söylemesinin nasıl mümkün olduğunu sorgulamaktadır. Müellif, ayrıca kişiden sperm çıktığında bütün vücudun yıkanması gerektiğine dair emir olduğunu (Lev. 15:16), fakat bu emrin artık uygulanmadığını söyleyerek Yahudileri eleştirmektedir. Bunun dışında kurbanların, sunuların ve zekâtın da yürürlükten kaldırıldığını ve İsrailoğullarının Allah tarafından bu sebeple cezalandırıldığını dile getirmektedir. Müellif, Hoşea Kitabı'ndan "İsrailliler uzun süre kral, önder, kurban, dikili taş, efod, aile putu olmadan yaşayacak" cümlesini aktararak bu cümlenin İsrailoğullarının öndersiz ve şeriatlı kaldıklarına ve şeriatlarının nesh edildiğine delil olduğunu iddia etmektedir. İsrailoğullarının kendilerini diğer milletlerden üstün gördüklerini hatırlatan yazar, "Aranızdaki yabancılar yükseldikçe yükselicek, sizse alçaldıkça alçalacaksınız"¹⁰⁴ cümlesini alıntıyla Tevrat'ta bunun reddedildiğini iddia etmektedir.¹⁰⁵ Bütün bunlar, aslında müellifin Tanah üzerinden Yahudileri itibarsızlaştırmaya yönelik çabalarıdır. O, bununla Yahudilerin seçilmiş bir millet değil bizzat ezilen, sürülen ve lanetlenen bir millet olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Risale yazarı, İsrailoğullarının çöl yaşamı sırasındaki mızımlanmalarına ve sürekli olarak isyan etmelerine de örnek vermektedir. Buna göre İsrailoğulları çölde yiyecek bulamadıkları için Hz. Musa'ya isyan ettiler. Allah, *man* ve bıldırcın gönderdi (Çık. 16. bap). Fakat onlar *man* toplarken Şabat kurallarına riayet etmediler. Oradan çıktıklarında da Refidim'de konakladılar ve su bulamadıkları için Hz. Musa'yla tartıştılar. Burada da Hz. Musa, halkın neredeyse kendisini taşılayacağını söyleyerek Tanrı'ya yakardı ve kayadan su çıkardı (Çık.17. bap). İsrailoğulları, kendilerine su çıkarılması meselesini "Rab aramızda mı diye Rabbi denemek için"¹⁰⁶ yaptıklarını söyleyerek Allah'a saygısızlık yaptılar.¹⁰⁷ Müellif, daha sonra altın

¹⁰³ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 370-373.

¹⁰⁴ Yas. 28:43.

¹⁰⁵ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 374.

¹⁰⁶ Çık. 17:7.

¹⁰⁷ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 375-377.

872 | Yasin Meral. Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: ...

buzağı hadisesiyle ilgili pasajı (Çık. 32. bap) Arapçaya tercüme ederek nakletmektedir.¹⁰⁸ İsrailoğullarının Hz. Musa dağa gittiğinde buzağıyı yapması ve tapmasını nakleden müellif, Allah'ın emirlerini tutmadıktan sonra Tevrat'ın inzal edilmesinin ne anlamı olduğunu sormaktadır. Ona göre, kendilerine vad edilen bereket ve lanetlerin neticesinde inkârları ve küfürleri nedeniyle lanetlenmeyi seçtiler ve hepsini Allah onlara yaşattı ve ülkeden ülkeye sürgün edildiler.¹⁰⁹

Bilindiği üzere Hz. Musa, kutsal topraklarda keşif yapmak amacıyla her kabileden ileri gelen birisini casus olarak göndermiştir. Müellif, Yuşa ve Yefunne hariç hepsinin ağlayıp sızladığı ve Musa'ya çıkıştığını naklederek İsrailoğullarının teslimiyet göstermediklerine dikkat çekmektedir. Allah'ın çöldeki halka kutsal topraklara girmeyi yasakladığını nakleden müellif, inatçılıkları ve güvensizlikleri sebebiyle İsrailoğullarının bu ve benzeri cezalarla cezalandırıldığını göstermektedir.¹¹⁰ Karun'un isyanını, Şittim'de İsrailoğullarının Moav kızlarıyla zina ettiklerini ve 24 bin kişinin öldürülmesini paylaşan yazar doğrudan Yahudi kutsal kitabından İsrailoğullarının nasıl bir ahlaki zaaf ve inatçılık içerisinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹¹¹

Müellifin nakline göre Yahudiler, Mesih'in gelişiyle birlikte Allah'ın kendilerine rahmet ve bereketiyle muamele edeceğini iddia etmektedirler. Eser sahibi, Allah'ın rahmet ve merhametiyle kâfirlere de açık kapı bıraktığını ve onların da tövbe imkânı olduğunu, diğer türlü bunun Allah adına merhametsizlik olacağını, Yahudilerin de bu kontenjandan yararlanabileceklerini belirtmektedir. Müellif, daha sonra İsrâ suresi birinci sayfadaki ayetleri paylaşarak Yahudilerin zulmettiklerini, ardından Allah'ın onlara merhamet gösterdiğini sonra tekrar zulmettiklerini ve tekrar belaya uğradıklarını nakletmektedir.¹¹² Yazar, ayrıca Yahudilerin Mesih beklentisinin aksine Hz. İsa'nın nüzul edeceğine, haçı kıracağına, domuzu öldüreceğine, yeryüzünde hâkim olacağına ve Yahudilerin öldürüleceğine dair hadisi nakletmektedir. Hatta Yahudilerin taşların arkasına saklandıklarında taşların dile gelerek "Arkamda Yahudi var, gel öldür"¹¹³ diyeceğini belirtmektedir. Müellife göre Yahudilerin tövbe zamanı geçmiştir. Zira onlar Hz. İsa'yı da Hz. Muhammed'i de inkâr ederek bu haklarını değerlendirememişlerdir.¹¹⁴ Müellifin, Mesih'in gelişiyle kendilerinin dünyanın en izzetli halkı olacağına inanan Yahudilerin, ahir zamanda bunun tam tersi bir durumla karşılaşacaklarını vurgulaması önemlidir. Bilindiği üzere Yahudilerin ahir zaman inanışlarına göre, Mesih döneminde Yahudiler dünyanın tek hâkimi olacak ve diğer milletler onlara biat edeceklerdir. Burada Yahudilerin beklediği Mesih'in Davud soyundan gelecek bir Mesih olduğu ve Hz. İsa ile ilgisi olmadığı açıktır.

Müellifin üzerinde detaylıca durduğu hususlardan birisi de Yaratılış Kitabı 28. bapta bereketler ve lanetlerdir. O, Tevrat'taki bu kısmı bütün olarak Arapçaya tercüme etmektedir.¹¹⁵ Müellif, daha sonra Musa'nın ölümünden önce İsrailoğullarına hitaben söylediği "Ölümünden sonra büsbütün yozlaşacağınızı, size buyurduğum yoldan sapacağınızı biliyorum. Son günlerde kötülüklerle karşılaşacaksınız. Çünkü Rabbin gözünde kötü olanı yapacak ve yaptıklarınızla onu öfkeli edeceksiniz"¹¹⁶ pasajını aktarmaktadır.¹¹⁷ Müellif, Tanah'tan

¹⁰⁸ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 378-383.

¹⁰⁹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 396-401.

¹¹⁰ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 383-388.

¹¹¹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 389-396.

¹¹² Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 403.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "el-Cihâd ve's-Siyer", 94 (no.2925); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Fiten", 82 (no.2922).

¹¹⁴ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 405.

¹¹⁵ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 405-419.

¹¹⁶ Yas. 31:29.

¹¹⁷ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 419-423.

farklı peygamberlerin ağzından (Yeremya, Davud, İşaya, Amos, Süleyman, Malaki vs) İsrailoğullarının günah içerisinde yaşadıklarını, yoldan saptıklarını, Tanrı'nın sözlerine riayet etmediklerini örneklerle göstermektedir.¹¹⁸

Müellif, risalesinde Yahudilerle ilgili hoş olmayan ifadeler geçmesi sebebiyle kimsenin kendisini kınamamasını istemektedir. O, Tevrat'tan değiştirmeden doğrudan alıntı yaptığını, aslına sadık kalmak istediğini, kelimelerde düzeltme ve güzelleştirme yapmadığını ve bu sebeple ayıplanmamayı umduğunu ifade etmektedir. Yazar, kendisine ait bölümlerde de bazı sert ifadelere yer verdiğini, Arapçaya tam olarak hâkim olmadığını, yaşının ilerlediğini, eğitim alma imkânı tam olmadığını, bu risaleyi de Yahudilerle mücadele edecek Müslümanlar için kaleme aldığını ifade etmektedir.¹¹⁹

5. Tahrif, Nesh ve Beda'

Risale yazarının önemle üzerinde durduğu bir başka husus da Allah'ın başka milletlere şeriat göndermediği ve Tevrat'ın nesh olmadığına dair Yahudilerin iddialarıdır. Bunun apaçık bir yalan (*kizb zâhir*) olduğunu ifade eden müellif, buna delil olarak Nuh kanunlarını göstermektedir. Bilindiği üzere Yahudi geleneğinde Nuh'a verilen kanunlar mevcut olup bu kanunlar dinî yasalar olarak kabul görmektedir.¹²⁰ Yahudilerin kendilerinin de Nuh kanunlarının gerçekliğini ve meşruiyetini kabul ettiğini belirten müellif, buna rağmen Tevrat'tan başka şeriat verilmediği iddialarını eleştirmektedir. Reddiye yazarı, ayrıca Allah'ın başka milletlere şeriat vermeden ve emirler vaz etmeden onları helak etmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir. Madem Allah diğer milletleri emir ve yasaklardan sorumlu tutmadı, bu durumda neye göre onları helak etti diye soran müellif, bunun Allah'a atılmış bir iftira olduğunu ifade etmektedir. Müellife göre Tevrat'tan başka kitap ve şeriat verilmediğine dair Yahudilerin iddiasını çürüten bir diğer delil de Allah'ın İshak'a söylediği "Baban İbrahim'e ant içerek verdiğim sözü yerine getireceğim. Soyunu gökteki yıldızlar kadar çoğaltacağım. Bu ülkelerin tümünü onlara vereceğim. Yeryüzündeki bütün uluslar senin soyun aracılığıyla kutsanacak. Çünkü İbrahim sözümü dinledi. Uyarılarıma, buyruklarıma, kurallarına, yasalarıma bağlı kaldı"¹²¹ pasajıdır. Müellif, madem Tevrat'tan başka şeriat ve kitap verilmedi, İbrahim'in uyduğu emir ve yasaklar neydi o zaman diyerek Yahudilerin iddiasını eleştirmektedir. Allah'ın İbrahim'e ve nesline sünneti emretmesinin de bir şeriat olduğunu ifade eden müellif, Tevrat nazil olduktan sonra yeni şeriat indirmekten Allah'ı men edecek bir gerekçe olmadığına dikkat çekmektedir.¹²²

İsmail'in bereketlenmesi ve sayıca çok fazla bir nesle sahip olmasının Tevrat'ta yazdığına dikkat çeken müellif, Allah'ın, bu kadar önem atfettiği bir kişiyi ve neslini nasıl şeriatsız ve dinsiz bırakacağını sormaktadır. Bunu aklın kabul etmeyeceğini belirten müellif, böyle bir şey olması durumunda da Allah'ın kullarına herhangi bir şeriat vermeyerek zulmetmiş olacağını ifade etmektedir. Müellif şu soruyu sormaktadır: Allah'ı İsrailoğullarına şeriat verip de İsmailoğullarına şeriat vermekten ne alıkoyabilir ki?¹²³

Yahudilerin neshi inkâr ettiklerini belirten müellif, onların neshi Tanrı'nın önceki yaptığı işten pişman olması olarak anladıklarını ifade etmektedir. Risale yazarı, Allah'ın İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emrettiği halde sonrasında bundan vazgeçmesini örnek göstermektedir. Risale yazarı, Tevrat'tan örneklerle zaman içerisinde olan değişikliklere değinmektedir. Buna göre yenilecek hayvanlar ve evlilik konularında olmak üzere ilk başlarda insanoğluna

¹¹⁸ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 427-433.

¹¹⁹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 434.

¹²⁰ Detaylı bilgi için bk. Eldar Hasanov, *Nuh Kanunları ve Nuhîlik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

¹²¹ Yar. 26:3-5.

¹²² Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 325.

¹²³ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 325-326.

874 | Yasin Meral. Meçhul bir Yahudi Mühtedinin (14. yy.) Yahudiliğe Reddiyesi: ...

birçok şeyin mübah olduğunu, zaman içerisinde peyderpey bazı yasakların getirildiğine dikkat çekmektedir.¹²⁴ Müellif, neshin bir hükmün başka bir hükümle iptal edilmesi anlamına geldiğine dikkat çekerek bunun vaki olduğunu belirtmektedir.¹²⁵

Müellifin nakline göre Yahudiler, Allah için beda'nın söz konusu olmadığını, Allah'ın bundan münezzehe olduğunu belirtmektedirler. Müellif önce beda'nın baştan kestirilemeyen ve sonradan ortaya çıkan yeni hususlar olup yapının bunda pişmanlık duyduğunu ifade eden durumlar için kullanıldığını ifade etmektedir. Her ne kadar yaratıcının zihninde değişiklik ya da sonradan ortaya çıkacak yeni durumdan haberdar olmama gibi bir durum olmayacağını iddia etseler de bizzat Tevrat'ta Allah'ın yaptığı bazı şeylerden pişman olduğuna dair ifadeler olduğunu belirterek Yahudilerin düşüncelerini eleştirmektedir. Buna göre dünyada kötülük arttığına Tanrı, insanoğlunu yarattığına pişman olmuş ve tufan göndererek onları helak etmiştir.¹²⁶ Müellife göre bu durum Tanrı'nın fikir değiştirdiğini ve yaptığı işten pişman olduğunu gösteren çok açık bir kayıttır.¹²⁷

Müellif, Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ın Hz. Musa'ya inen Tevrat olmadığını, Tevrat'ın levhalarda yazan kısımdan ibaret olduğunu, onları da Hz. Musa'nın kırdığını, çok az parçasının İsrailoğullarına intikal ettiğini, İsrailoğullarının kendilerine nakledilen mesajı da tahrif ettiklerini belirtmektedir. Yazarın bu konuda verdiği örnek Sayılar Kitabı'nda 21. bapta Rabbin Savaşları Kitabı'ndan alıntı yapılması ve yine aynı bapta ozanların sözlerine yer verilmesidir. Ona göre bu kısımlar tahrif edilmiş ve Allah'ın kelamı olmayan kısımlardır. Müellif, Tevrat'ın bu duruma düşmesinin altında Bühtünnasr'ın Kudüs'ü işgal ederek İsrailoğullarının elindeki Tevrat'ı yok etmesinin yattığını belirtmektedir. Yahudilerin Babil'e sürüldüğünü, sonrasında Kudüs'e geri döndüklerini nakleden müellif, bulabildikleri Tevrat parçalarından beğendiklerini aldıklarını, beğenmediklerini ise Tevrat'a dâhil etmediklerini, böylelikle tahrifin gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Müellif, Samirilerden de bahsetmektedir. Buna göre Samiriler, Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ın gerçek Tevrat olmadığını bilakis kendi ellerinde bulunan Tevrat'ın asıl Tevrat olduğunu iddia etmektedirler.¹²⁹

Müellifin, Tevrat'ta neden ahiret ve haşirden bahsedilmediğine dair ilginç bir iddiası vardır. Buna göre Allah Hz. Musa'ya Tevrat'ı indirdiğinde İsrailoğullarından misak aldı. Emirlerini tutmaları ve yasaklarından kaçınmalarını emretti. Onlar da buna uyacaklarına dair söz verdiler. Musa da bir kurban kesti ve kanını İsrailoğullarının üzerine serpti ve bunu ahid kanı olarak isimlendirdi. Allah, İsrailoğullarının kalplerinin katılığını ve inatlarını, çoğunun zındık, sihirle uğraşan ve putperest olduğunu, dünyayı ahirete tercih ettiklerini bildiği için Tevrat'ta cennet, ceheennem, sevap ceza gibi hususlardan bahsetmedi. Bilakis Tevrat'ın birçok yerinde emirlerimi tutarsanız rızkınız artar, nesliniz çoğalır, bereket artar, düşmanlarınıza karşı zaferler kazanırsınız şeklinde vaatlerin olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Tevrat'ta ahiret inancının neden zikredilmediği Tevrat'la ilgili en problematik konulardan biridir. Ahiret inancı gibi merkezi bir inancın Tevrat'ta zikredilmemesi bazı Yahudi düşünürleri buna gerekeceği üretmeye zorlamıştır. Konuyla ilgili Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin farklı açıklamaları bulunmaktadır.

Müellifin Tevrat'ta yer alan detay hukuki konularla ilgili de ilginç açıklamaları bulunmaktadır. Risale yazarı, konuyla ilgili Tevrat'ın Levililer Kitabı'ndan (14. bapta) deri hastalıklarıyla ilgili detayları aktarmaktadır. Bu bapta deri hastalığına yakalananların hangi şartlarda temiz sayılacaklarına dair çok fazla detay kural bulunmaktadır. O, bu kadar detay hususların

¹²⁴ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 326-327.

¹²⁵ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 327.

¹²⁶ Tekvin, 6:6.

¹²⁷ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 328.

¹²⁸ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 360-363.

¹²⁹ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 363. Samirilerin Tevrat'ıyla ilgili bk. Fatma Gerçekcioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2017), 4-7, 65-69.

¹³⁰ Kassin (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 365-366.

bir faydasının olmadığını, Yahudilerin, özel olmakla övündükleri şeriatlarının bu tür gereksiz şeylerle dolu olduğunu belirtmektedir. Müellife göre Yahudilerin bu kadar gereksiz teferruatla meşgul edilmelerinin sebebi, yatkın oldukları putperest uygulamalara düşmelerinin engellenmesi ve Allah'a isyandan uzak tutmaktır. Böylelikle onlar detayda boğularak günah işleme fırsat bulamayacaklardır.¹³¹

Sonuç

Bu makalede incelenen meçhul bir Yahudi'nin Yahudiliğe reddiyesinden ana hatlarıyla şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

Müellifin, Tanah'a dair metin bilgisinin İbn Hazm kadar olmasa da yoğun olduğu görülmektedir. Ayrıca Tanah dışında Yahudi sözlü geleneğinden bazı alıntılarda bulunduğu görülmektedir. Yahudilik bilgisi açısından her şeye rağmen çok güçlü bir reddiye olduğunu söylemek mümkün değildir. Hele de İbn Hazm ile karşılaştırıldığında zayıf bir reddiyedir.

Reddiye yazarı, Tanah'taki çelişkilerden ziyade bizzat Tanah'ın pasajlarından İsrailoğullarının yoldan çıktıklarını çok yoğun örneklerle göstermek istemektedir. Bununla da aslında hem seçilmişlik ve tevarüs iddiasını yok etmekte, hem de Muhammed ümmetinin Kur'an'ın aslına sadık kalarak bu seçilmişliğin muhatabı olduğunu öne sürmektedir. Diğer reddiyelerde de yer yer karşılaştığımız bu metot, bu reddiyede çok daha yoğun ve merkezi bir gündem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellif, *beşairü'n-nübüvve* konusunda genellikle reddiye literatüründe bilinen ayetleri alıntulamaktadır. Bunun dışında çok fazla kullanılmayan bazı pasaj tercihleri de çok zayıf gözükmektedir. Bu anlamda risale yazarının çok özgün olduğu söylenemez. Diğer taraftan aktardığı bazı pasajlarda esnek davrandığı ve metne sadık kalmadığı görülmektedir.

Muhtemelen reddiyenin en orijinal kısmı, İsmail-İshak ve Hacer-Sara karşılaştırmasıdır. Müellif, bu kısımlarda özgün yorum ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Gerek İsmail-İshak karşılaştırması, gerekse Hacer-Sara karşılaştırması başka yerlerde Hz. Musa-Hz. Muhammed karşılaştırması olarak devam etmektedir. Her halükarda müellif, bu noktada İsmail ve soyunun asıl seçilmiş soy olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bunun doğal sonucu olarak da Hz. Muhammed'in bu zincirin son halkası olarak tabi olunması gereken tartışmasız en büyük peygamber olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Burada ilginç olan hususlardan birisi de Yahudi kökenli birisinin Hz. Musa, Sara ve İshak üzerinden seçilmiş millet düşüncesini çok ciddi bir gayretle çürütmeye çalışmasıdır. İhtida eden kişilerin gerek samimiyetlerini ispat etmek gerekse Müslüman idareciler nezdinde hüsn-ü kabul görmek adına bu tür şeyler yaptıkları görülmektedir. Müellifin, İsmail'i ve Hz. Muhammed'i överek yüceltmesinin yanında Hz. Musa'nın mucizelerini küçümsemesi ve Yahudi atalarını basit görmesi de bu anlamda uç bir tavır olarak nitelendirilebilir.

¹³¹ Kassim (ed.), *Te'yîdü'l-mille*, 366-370.

Kaynakça

- Bîrûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed. *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*. ed. Eduard Sachau, Leipzig: Brockhaus, 1898.
- Brockelmann, Carl. "Ibn Gauzi's Kitab al-Wafa fi fadail al-Mustafa nach der Leidener Handschrift untersucht". *Beitrage zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft* 3 (1898), 1-59.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 297-318.
- Hatice Dağhan. *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd Ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016.
- Feyyûmî, Said b. Yusuf (Saadya Gaon). *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-emânât ve'l-i'tikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Kudüs 1970.
- Flügel, Gustav. *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien: 1867.
- Gerçekcioğlu, Fatma. *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2017.
- Hasanov, Eldar. *Nuh Kanunları ve Nuhîlik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*. ed. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed bin Saîd. *el-Usûl ve'l-furû'*. thk. Abdülhak et-Turkmani, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub. *Hidâyetu'l-hayârâ fi ecvibetu'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*. thk. Osman Cuma Dümeyriyye. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâ'id, 1429.
- İbn Meymûn, Musa. *İggeret Teyman*. ed. Abraham S. Halkin. New York: American Academy for Jewish Research, 1952.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dine'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan b. Nasır, Riyad: Dâru'l-Asıme, 1999.
- İbn Zafer, Muhammed b. Abdullah. *Hayru'l-bişer bi-hayri'l-beşer*, thk. Ali Ahmed Abdul'âl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnu'l-Leys, Ebu'r-Rebi' Muhammed. "Risâletü Ebi'r-Rebi'", *Asru'l-Me'mûn*, thk. Ahmed Ferid Rifai. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013.
- İskenderî, Said b. Hasan. *Mesâliku'n-nazar fi nübüvveti seyyidi'l-beşer*. ed. Sidney Adams Weston, Journal of the American Oriental Society 24/2 (1903).
- İslâmî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Husâmu'l-memdûd fi'r-reddi ale'l-Yehûd*. ed. Esperanza Alfonso, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1998.
- Karâfî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *el-Ecvibetu'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira*. thk. Mecdi Muhammed eş-Şihavî. Beyrut: Matbaatu Âlemi'l-Kutub, 2005.
- Kassin, Leon Jacob. *A Study of Fourteenth-Century Polemical Treatise 'Adversus Judaeos' (Arabic Text)*. New York: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1969.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Mağribi, Samuel. *İfhamu'l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32 (1964).
- Makdisi, Mutahhar b. Tahir. *Le livre de la création et de l'histoire (Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih)*. ed. Clement Huart. Paris: Ernest Leroux, 1916.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

- Palacios, Miguel Asin. "Un tratado morisco de polemica contra los judios", *Melanges Hartwig Derenbourg*, 343-366. Paris: Ernest Leroux, 1909.
- Schmidtke, Sabine. "The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and His A'lam al-Nubuwwa". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/3 (2011), 249-274.
- Sifre Dvarim*, ed. Louis Finkelstein. New York: The Jewish Theological Seminary, 1969.
- "Tefilat Rabbi Šim'on bar Yohay". *Bet ha-Midraš*, ed. Adolp Jellineck, Leipzig: 1857.
- Taberî, Ali b. Rabban. *Hiz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Taberî, Ali b. Rabban. *Kitābu'd-din ve'd-devle*. thk. Adil Nuveyhad. Beyrut: Dāru'l-Afāki'l-Cedide, 1973.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir. *Tārihu'r-rusul ve'l-mulūk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. Baskı, Dāru'l-Maarif, Kahire 1967
- Taş, Fatma Betül. "Yahudi Âlim Sad b. Manşür İbn Kemmüne'nin beşâiru'n-nubuvve ile İlgili Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 47-67.
- Taş, Fatma Betül. "Yahudi Asıllı Mühtedi Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: İfhâmu'l-Yehûd". *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 243-269.
- Taş, Fatma Betül. *Samuel b. Yahya el-Mağribî. İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Wieggers, Gerard. *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*. Leiden and New York: Brill, 1994.
- Yüce Kur'an*, çev. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yaynevi, 2016).
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tārihu'l-İslām*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Kahire: Dāru'l-Kitābi'l-Arabî, 1990.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 879-890

Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı

Francis Bacon's Secular Ethics

Tuğba Torun

Dr. Öğrt. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Felsefe Tarihi Bilim Dalı
Assistant Professor, Duzce University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Islam, History of Philosophy
Düzce/Turkey

tugbatorun@duzce.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9814-8999

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 18 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 879-890

Cite as / Atıf: Torun, Tuğba. "Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı [*Francis Bacon's Secular Ethics*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 879-890

<https://doi.org/10.18505/cuid.782249>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: Ethics has been an important discipline that has been discussed for ages without losing its importance or timeliness. With this importance, a problem regarding the source of ethics appears throughout the ages with different views and theories following accordingly. One of the various suggestions made regarding the source of ethics is the secular understanding of ethics. The modern period where knowledge is thought to be power is also the period where secular ethics came into prominence. Accordingly, the purpose of this article is to study secular ethics, a perception of ethics that interprets the source of ethics outside of the religion and within the earthly world and considers reason to be the ethical principle rule maker. The aforementioned way of thinking was put forward in accordance with the English philosopher Francis Bacon (d. 1626) who was referred to as the father of modern science owing to him uttering "Knowledge is power" slogan at his age. Although the philosopher is more widely known more for his properties as a scientist, he also shared his thoughts on ethics in his works titled *The Essays* and in *The Advancement of Learning*. Although the ideas suggesting that religion is not the source of all ethics were voiced prior to Bacon, he, as a clear reflection of the fundamental characteristic of English empiricism, went down in history as the first person who expressed the modern philosophy approach and enlightenment view replacing classical philosophy approach and teleological universe view in the English history of thought. Bacon stated clearly that experiments and experiences are essential for scientific knowledge and accordingly, emphasized that the mind could explain everything related to humanity and the universe. This emphasis laid the ground for a secular moral understanding which does not base religion as its source, thus making it secular. With that mentioned, it should be noted that the period that he was in had an important role in his acceptance of secularized ethics. The said time period is a period where the Industrial Revolution occurred and colonization policies rose with it. Accordingly, how the Industrial Revolution and the scientific developments that led to it had encircled Bacon could be understood from his motto. This encirclement could easily be seen in his leadership of settling in science as a power in our minds and how he reflects the scientific methods to the ethics. As much as the socio-cultural conditions that were created by the Industrial Revolution had an effect on the ideas of Bacon, the psychological effect that was created by his "Knowledge is Power" understanding had an influence over colonial policies. The viewpoint "Knowledge is power", which prepared the Industrial Revolution and later on utilized it to increase its own importance and strength, brought mental transformation and changes in consciousness with it. Humanity now believed that they had authority over nature and had the power to rule over it. It developed an ethical viewpoint that it could utilize nature as it likes for its own benefit and comfort. The said consciousness has created differences in ethics and behaviors while causing the purposes of and ways to be ethical to change. Accordingly, having information has emerged as the most important ethical act and sentiment; reality and meaning have been started to be searched in the world where humans could feel and see. It could be said that the secularized ethical viewpoint Bacon laid the foundations of started here. In addition to controversial aspects of secular ethics that Bacon tried to lay the foundations of independent of religion, we could refer to a positive aspect such as this: In the present, religion has sometimes been suggested as the source of the evil deeds that were done by humans and even natural and ethical evils have been used to imply that there is a God that wants bad things for humanity. Secular ethics could be utilized to show how ungrounded these claims are. In other words, secular ethics could be utilized to point out that claims putting the responsibility of immoral attitudes and acts on religion and blaming religion for these acts have no concrete ground. Although his personality as an ethics philosopher has been secondary, the importance he has due to voicing an ethical understanding that is outside of religion, that is secular ethics, makes it clear that there is a need for more studies regarding him. This article was written due to this necessity and utilized secondary sources to present Bacon's views on ethics.

Keywords: Moral Philosophy, Philosophy, Francis Bacon, Ethics, Secular.

Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı

Öz: Ahlâk, her dönemde tartışılan ve güncelliğini ve önemini yitirmeyen bir disiplindir. Bu önemiyle birlikte ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusu da yine bir problem alanı olarak her dönemde karşımıza çıkmakta, buna dair farklı görüşler, teorilerle karşılaşmaktadır. Ahlâki değerlerin kaynağıyla ilgili ileri sürülen farklı teorilerden birisi de lâik ahlâk anlayışıdır. Bilginin bir güç olduğu yönündeki düşüncenin benimsendiği modern dönem aynı zamanda lâik ahlâkın da öne çıktığı bir dönemdir. Buna binaen bu makalenin amacı da ahlâkın kaynağını dinden ayrı tamamen dünyevi alan içinde açıklayan, ahlâki ilke koyucu olarak da aklı kabul eden lâik ahlâk anlayışını ele almaktır. Söz konusu ahlâki düşünce, modern dönemin başlangıcına damgasını vuran, "Bilgi güçtür" sloganını açık bir biçimde dile getiren ve bu sebeple modern bilimin babası olarak kabul edilen İngiliz filozofu Francis Bacon'dan (öl. 1626) hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Filozof daha çok bilim adamı vasfı ile öne çıkmış olsa da hem *The Essays* hem de *The Advancement of Learning* isimli eserlerinde ahlâkla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Her ne kadar ahlâkın kaynağının din olamayacağına yönelik fikirler, Bacon'dan daha önceleri de dillendirilmiş olsa bile o, İngiliz düşüncesinin temel karakteri olan emprizmi yansıtabilecek şekilde, klâsik felsefe anlayışının ve teleolojik evren görüşünün yıkılıp yerine doğal yasalar ve akıl merkezli bir evren açıklamasının geçtiği modern felsefe ve aydınlanma görüşünü İngiliz düşünce tarihinde ilk dillendiren kişi olarak tarihe geçmiştir. Bacon, deneye ve tecrübeye dayalı bilimsel bilginin insan için vazgeçilmez bir güç olduğunu açık ve net olarak ifade etmiş; buna bağlı olarak aklın insana ve evrene dair her şeyi açıklayabileceğini kuvvetli bir şekilde vurgulamıştır. Bu vurgu ise kaynağını dinden almayan dolayısıyla rasyonel temelli seküler bir ahlâkın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte onun lâik bir ahlâki benimsemesinde içinde bulunduğu dönemin önemli bir etkisinin olduğu da göz ardı edilmemelidir. Söz konusu dönem, Sanayi devriminin yaşandığı ve onunla birlikte sömürge politikalarının arttığı bir zaman dilimidir. Nitekim Sanayi devriminin ve onu hazırlayan bilimsel gelişmelerin Bacon'ı nasıl kuşattığı filozofun ismiyle birlikte anılan mottosundan da anlaşılabilir. Bu kuşatılmışlık, bilimin bir güç olarak zihinlere yerleşmesindeki ve bilim metodunu ahlâka yansıtmasındaki öncülüğünde rahatlıkla görülebilir. Sanayi devriminin ortaya çıkardığı sosyo-kültürel şartların Bacon'ın düşünceleri üzerinde etkili olması kadar Bacon'ın "bilgi güçtür" anlayışının yarattığı psikolojik hissiyat da sömürgeci politikalarda etkili olmuştur.

Sanayi devrimini hazırlayan daha sonra ise ondan beslenerek önemini ve gücünü artıran bilginin bir güç olduğuna yönelik telakki, zihinsel dönüşümü ve bilinç değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Artık insan tabiata hâkim ve onu yönetecek güce sahip olduğuna inanıyordu. Bu inançla tabiatı kendi menfaat ve konforu için istediği gibi kullanabileceğine dair bir bilinç geliştirdi. Bu bilinç, beraberinde, ahlâki görüş ve tavırlarda da değişikliğe sebep olmuş ve ahlâklılı olmanın amaç ve biçimleri farklılaşmıştır. Buna binaen bilgi sahibi olmak en önemli ahlâki düşünce ve davranış olarak ortaya çıkmış; hakikat ve anlam insanın hemen yanı başında, eliyle dokunup gözüyle gördüğü bu dünyada aranmaya başlamıştır. Bacon'la başlatılan lâik ahlâkın fikri zemini de burada oluşmuştur denilebilir. Bacon'ın dinden bağımsız olarak temellendirmeye çalıştığı lâik ahlâkın tartışmalı yönlerinin yanında şöyle bir olumlu yönünden bahsedilebilir: Günümüzde insanın yaptığı ahlâki kötülüklerin kaynağında dinin olduğu zaman zaman iddia edilmekte hatta tabii ve ahlâki kötülüklerden hareketle insanlar için kötülük isteyen bir Tanrı'nın varlığı iddiaları ileri sürülmektedir. İşte lâik ahlâk bu tür iddiaların ne kadar temelsiz olduğunu göstermek için bir çıkış yolu olabilir. Yani insan iradesinin ürünü gayr-i ahlâki tutum ve davranışların, ahlâki kötülüklerin dine yüklenmesinin ve dinin bu kötülükler sebebiyle suçlanmasının sağlam bir temelden yoksun olduğunun anlaşılmasına lâik ahlâk vesile olabilir. Ahlâk filozofu kimliği ikincil planda kalmış olmakla birlikte din dışı bir ahlâk anlayışını, lâik ahlâki dile getiren ilk kişi olmasının kazandırdığı öneme binaen Bacon hakkında çalışma yapılmasının gerekliliği açıktır. Böyle bir gerekliliğin neticesinde varlık bulan bu makalede de Bacon'ın ahlâka dair görüşleri, daha çok ikincil kaynaklara başvurularak tasviri bir yöntemle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk felsefesi, Felsefe, Francis Bacon, Ahlâk, Lâik.

Giriş

İngiliz filozofu Francis Bacon (öl. 1626), klâsik felsefi anlayışın ve teleolojik evren görüşünün yıkılıp yerine doğal yasalar ve akıl merkezli bir evren açıklamasının geçtiği modern felsefi ve aydınlanmacı anlayışı ilk dillendiren kişi olarak tarihe geçmiştir.¹ Ayrıca o, modern İngiliz felsefe ve biliminin öncüsü ve hatta kurucusu kabul edilen² dolayısıyla bu felsefenin kendisiyle başlatıldığı bir filozoftur. Bacon'dan önce İngiliz felsefesinde, Ortaçağın hüküm sürdüğü dönemde adı anılan, John Scotus Eriugena (öl. 877), Roger Bacon (öl. 1292), Ockhamlı William (öl. 1349) gibi filozoflar olmasına rağmen bu felsefenin Francis Bacon ile başlatılmasının sebebi, onun İngiliz bilim ve felsefesinin karakterini oluşturan tümevarım yöntemini, yani empirizmi/deneyi savunmasıyla ilgilidir. Nitekim İngilizce'de yazılmış ilk felsefe kitabı olan *Öğrenmenin Geliştirilmesi*'ni (*Advancement of Learning*, 1626) kaleme alan Bacon'dur.³

Francis Bacon'ın entellektüel biyografisi açısından önemli sayılabilecek hususlardan birisi, 1760 yılında İngiltere'de başlayan Sanayi Devriminin hemen öncesinde yaşamış; dolayısıyla bu devrimi hazırlayan şartların içinde düşüncesini oluşturmuş olmasıdır. Sanayi devrimi, sosyo-kültürel bakımdan pek çok felsefi ve siyasi yeniliklerin de kapısını aralamıştır. Devrimle birlikte İngiltere'de felsefi olarak biyolojik evrimci görüş daha fazla dillendirilerek sistematik bir biçim kazanmış, gelişip yayılmıştır. İngiliz siyasi ve belki kültürel hegemonyasının güçlenmesinde en önemli faktörlerden olan İngiltere'nin sömürge politikasının hız kazanması da bu devrimle birlikte başlamıştır.

Sanayi devrimini doğuran bilimsel ilerleme, beraberinde, insanların daha refah, daha konforlu ve sonuçta daha mutlu bir hayat yaşayacağına, acıların yok olacağına dair bir düşüncenin de zihinlerde yer etmesine sebep olmuştur. Sanayi devrimini yaratan veya devrimin yarattığı yeni bilim anlayışının kurucu baba filozofu olarak kabul edilen Bacon, bu süreçte, özellikle, insanın yaşam şartlarını geliştirmek için tabiatı yönetmesini sağlayacak bir gücü elde etmesi yönünde onun yeni bir bilinç geliştirmesine önemli derecede katkı sağlamıştır. Bu süreç, aynı zamanda, "bilginin elde edilmesinin en büyük etik üstünlük olduğuna" dair bir inancın yerleşmesine de zemin hazırlamıştır. Bacon'ın düşüncesinin etik alana en büyük etkisinin bu noktada olduğu rahatlıkla söylenebilir ki lâik ahlâki doğuran fikri zemini de burada bulmak mümkündür. Nitekim bilim bir güç olarak kabul edilince deney ve gözlem alanının dışında kalan metafiziksel hakikat ve anlam arayışı önemini yitirmiş; pratik ve maddi amaçlar ise önem kazanmıştır. Buna bağlı olarak ahlâki değerler de pratik amaçlara hizmet eden tutum ve davranışlara göre belirlenmiş, dolayısıyla tamamen dünya ile sınırlı ve dünyaya yönelik bir değer anlayışı yerleşmiştir.⁴

Bacon'ın bilgi ve güç ile birlikte düşündüğü ilerlemeden beklenen daha mutlu ve refah bir hayatı hak edenlerin elbette Batılı insan olduğu, bilhassa evrim teorisinin etkisi de düşünüldüğünde, kuvvetle muhtemeldir. Buna dair anlatılan biri klâsik diğeri modern felsefeye mensup iki filozof, Aristoteles (öl. MÖ. 322) ile Bacon arasında geçen kurgusal bir diyalogda Bacon, Aristo'ya onun bilgilerinin insanlığı geriye götüreceğini, bilimin çok hızlı ilerlediğini, bu yeni durumun insanların koşullarını daha iyi hale getirip yaşadıkları acıları azaltacağını

¹ Mine Kaya Keha, "Modern Felsefenin Öncüleri: Descartes ve Bacon'da Yöntem Sorunu" *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 56 (Haziran 2016), 118; Betül Çotuksöken, "İnsan-Dünya İlişkisi İçin Francis Bacon'ı Yeniden Okumak", 3.

² John Henry Wadley, *Ethics, Principles and Logic* (Indiana: Author House, 2009), 23. Eserde Bacon'ın özellikle ölüm ilanı ile cenaze işlemlerinin gerçekliği hususunda bazı şüpheler bulunduğuna dair iddialar için bk. 23.

³ Harun Anay, "Jeremy Bentham'ın Etkisi ve Yarırcılığın Çağdaş Arap Düşüncesine Girişi", *Osmanlı Araştırmaları*, 37 (2011), 101.

⁴ Michael W. Fox, *Bringing Life to Ethics: Global Bioethics for A Humane Society* (Albany: University of New York Press, 2001), 119-120.

söyler; Aristo'ya "etrafına bir bak ve ilerlemeyi gör" şeklinde bir ifade kullanır. Bacon'ın sözleri karşısında Aristo, klâsik filozofların düşünce ve arayışlarını ortaya koyan şu soruyu sorar: "Bütün bu ilerlemeler insanları gerçekten mutlu yapacak mı?" Gerçekte bu soru ahlâkın da temel sorularından biridir: İnsanın mutluluğunun kaynağının ne olduğu sorusu. Aristo, insanın gerçek mutluluğu hissettiği yerin beden değil içsel yaşam, ki bununla kastettiği ruhtur, olduğuna, mutluluğun elde edilmesi için de akıl ve erdemin gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁵ Bu kurgusal hikâyeden anlaşılıyor ki Bacon, antik dünyanın ahlâk anlayışı ve bunu en iyi temsil ettiği düşünülen *Nikomakhos'a Etik* ile Hıristiyan ahlâk düşüncesinden farklı bir erdem görüşü ortaya koymuştur.⁶

Bacon'ın bazı eserlerinde ahlâkla ilgili görüşlerine yer vermiş olmakla birlikte gerçekte o bir ahlâk filozofu değildir. Bu durum onun eserlerinden sistematik bir ahlâk anlayışının çıkarılmasına imkân vermez.⁷ Bilimsel yeni bir metot ortaya koymak amacıyla yazdığı ve dolayısıyla sistematik bir ahlâk görüşü iddiası taşımaktan uzak olan⁸ ancak ahlâk felsefesine dair görüşlerini ayrıntılı olarak tartıştığı eseri, *The Advancement of Learning ve Essays*'dir.⁹ Filozof, dünyayı iyi ile kötünün çatışma alanı olarak tanımlamıştır. İnsan ruhunun akıl ve irade olmak üzere iki özelliği olduğunu söyleyen düşünürü göre akıl, mantık ve anlama/kavrama ile ilgili bir insan hassası iken irade, insanın iyi ve kötü eylemlerini konu edinen etikle ilgilidir.¹⁰ Klâsik ahlâk felsefesini hem teorik olduğu hem de insana odaklanmanın sonucunda tabiat hakkındaki araştırmaların değersizleştirildiği gerekçesiyle eleştirmiştir.¹¹ Bu bakış açısından dolayı onun ahlâk felsefesinin tamamen pratik alanla ilgili olduğunu, Kant'ın ifadesiyle pratik akıl üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.¹²

Ruhun iki özelliği ile benzer olarak ahlâki bilginin elde edilmesinde akıl ve iradenin etkisinden söz eden filozof, bunlardan aklın iyinin tabiatını tanımladığını iradenin ise iyinin nasıl arzu edileceğini, buna dair kuralları belirlediğini ifade etmiştir. Burada iyi olanı arzu etmek iradenin bir eylemidir ve Bacon'a göre bu da tutkularla ilişkilidir ki bununla filozofun düşüncesinde iradenin tutkular tarafından yönlendirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tutkuların insanı bazen yanıltabileceğine ve iradeyi iyilik yapma uğruna yanlış davranışa sevk edebileceğine dair endişeyi de dile getirmiştir.¹³ İrade, bir şeyi elde etme yönündeki eğilim olarak tanımlanarak arzu, ihtiyaç ve ümitten oluşan üç unsurundan söz edilmiştir¹⁴ ki bu da Bacon'ın iyi/faydalı olanı arzu etmenin iradeyi eyleme geçirdiğine dair görüşüyle örtüşmektedir.

Filozof, ahlâki bilginin elde edilmesinde aklın eğitimine de dikkat çekmiş, bu eğitimle erdemleri elde etme araçlarına ulaşılacağını düşünmüştür. Yukarıda da ifade edildiği üzere, ahlâki bilginin elde edilmesi için gerekli olan iki unsurun akıl ve irade olduğuna dikkat çekmesi, aynı zamanda ahlâk ve erdemlere ulaştırılan temel vasıtaların bu iki özellik olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak aklın eğitimi de ahlâk açısından önemli olmaktadır. Bunun için ise tavsiye ettiği yöntem şudur: Her birey kendi kendisini muhasebe ederek erdemi elde etmek hususundaki kapasitesini yani neyi ne kadar yapıp yapamayacağını öğrenmelidir. Mu-

⁵ Kathy McReynolds, *Enhancing Our Way to Happiness: Aristotles Versus Bacon on the Nature of True Happiness* (Maryland: University Press, of America, 2004), 1.

⁶ Perez, Zagorin, *Francis Bacon* (USA.: Princeton University Press, 1999), 133.

⁷ Ian Box, "Bacon's Moral Philosophy", *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen (Cambridge: The Cambridge University Press, 1996), 260.

⁸ McReynolds, *Enhancing Our Way to Happiness*, 4.

⁹ Francis Bacon, *The Major Works*, ed. Brian Wickers (New York: Oxford University Press, 2002), 677.

¹⁰ Zagorin, *Francis Bacon*, 130-178.

¹¹ Box, "Bacon's Moral Philosophy", 261.

¹² Zagorin, *Francis Bacon*, 130.

¹³ Zagorin, *Francis Bacon*, 130.

¹⁴ Mustafa Çağrı - Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

884 | Tuğba Torun. Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı

hasebenin imkânı ise insanın kendisini, karakter, eğilim, tutku ve ihtiyaçlarını bilmesine bağlıdır. İnsanın bu yönlerini, gizli eğilimlerini, kapasitesini bilmesi veya farkına varması ancak bir eylem içinde mümkündür, yani insan kendisini bir faaliyet, eylem içinde tanıyabilir. Dolayısıyla insanoğlu arzu ettiği ve faydasına olan şeyi ne ölçüde gerçekleştirebileceğini pratik hayatın içinde öğrenir ve anlar. Bu realite, Bacon'ı pratik bir ahlâk görüşü savunmaya yöneltmiştir. Bununla birlikte iradeyi yönlendiren arzu ve istekleri etkileyen unsurlara da dikkat çekmiştir ki bunlar gelenek, alışkanlık, eğitim, övgü ve yergilerden oluşmaktadır. Erdemli davranışlarda bulunmaya ve bunların alışkanlık haline getirilmesine katkı sağlayacak en etkili araç, ona göre, erdemli amaçlar edinmek ve bu amaçları hayat boyunca kararlı bir biçimde sürdürebilmektir.¹⁵ Bu noktada davranışları şekillendiren erdemlerin kaynağının ne olduğu, erdemlerin belirleyicisinin kim veya ne olduğu sorusu sorulduğunda düşünürün lâik ahlâk anlayışı ile karşılaşılmaktadır.

Lâik ahlâka (secular ethics) dair düşüncelerin ortaya çıkması Ortaçağ'a kadar geri götürülebilirse de¹⁶ asıl önem kazanmaya başladığı dönem yaklaşık 17. yüzyıldır. Özellikle Rönesans'la birlikte insanoğlunun hayatının merkezinde yer alan kutsal kavramı bu merkezi konumunu yavaş yavaş kaybetmeye, onun bıraktığı boşluğu ise akıl almaya başlamıştır. Bu durumun Aydınlanma döneminde doruk noktasına ulaştığı söylenebilir ki artık Tanrı'ya kendi yarattığı dünyadan eli eteği çektilmiş ve Tanrı oraya herhangi bir müdahalede bulunma kudretinden yoksun bir varlık haline getirilmiştir. Tanrı'nın tamamen gökyüzüne hapsedilmesi ve dünyayı yönetme gücünün elinden alınması aslında "sosyal ateizm" anlamına gelmektedir. Çünkü akla yapılan vurgu ve aklın gücünü temsil eden bilim, akla imanın göstergesidir ki bilime olan bu güven kimilerince "kripto din" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷ Bu şekilde akla duyulan güven sonucu din sadece kalben hissedilen bir huzur ve güven duygusunun adı olmuş ve bunun dışında herhangi bir görünürlüğe ve etkiye ihtiyaç duyulmayan bir olguyu tanımlamak için kullanılmıştır. Böyle bir bakış açısını ifade etmek için *sosyal ateizm* kavramının kullanılması da kendi içinde tutarlı görünmektedir.

Aklı ahlâki değerlerin kaynağı kabul eden anlayış ilkçağlardan beri vardır. Örneğin ilkçağlarda Stoacılar, akli ahlâkın kaynağı olarak kabul eden bir felsefi düşünceyi savunmuşlardır. Onlar "doğaya uygun yaşamak" öğretileriyle akla uygun yaşamayı, buna binaen ahlâki yaşantının da akla uygunluğunu savunmuşlardır. Ancak akla uygun yaşama prensibini dillendiren Stoa ahlâkında ifade edilen doğaya uygunluk ile lâik bir ahlâki benimseyen Bacon'ın akla dayalı ahlâk anlayışı arasında önemli bir fark vardır. Evet her ikisi de aklın insan için ahlâki ilkeler koyabileceğini ve aslında doğaya uygun bir yaşamın aklın gösterdiği ilkelere göre mümkün olacağını söylemişlerdir. Fakat Bacon'ın akıl merkezli ahlâkının insanoğlunun refahı için doğaya hükmetmesinin gerekliliği üzerine kurulduğu iddia edilmiştir.¹⁸ Yine onun, bilimin ilerlemesine bağlı olarak doğanın insan tarafından fethedilmesini ve kontrol altına alınmasını tutku derecesinde istediği de öne sürülmüştür.¹⁹ Bütün bu düşünceler, kutsallıktan arındırılmış modern bir ahlâk anlayışını göstermektedir. Şöyle ki lâik düşünce, hiçbir şeyin hiçbir şekilde kutsal olanla bağının olmadığı inancı, sadece bu dünya sınırları içinde dolayısıyla gözlem ve deneye tabi olan pratikler üzerinden ahlâk, siyaset, kültür, tarih, felsefe vs. alanları tanımlar. Buna bağlı olarak tabiat ve varlığın kutsal olanla ilişkisi kesilip onda herhangi bir kutsallık bulunmadığına dair inanç benimsendiği, tabiat artık varlığı kendinden olarak algılanmaya başladığı için tabiat üzerinde düşünen ve inceleme yapan yaklaşımlardaki

¹⁵ Zagorin, *Francis Bacon*, 133.

¹⁶ Hugo Tristram Engelhardt, "The Search for A Universal System of Ethics", *Ethical Problems in Dialysis and Transplantation*, ed. Carl M. Kjellstrand vd. (Springer, 1992), 5; Daha fazla bilgi için bk. Istvan P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages* (Boston: BRILL, 2011), 135-221.

¹⁷ Patrick Curry, *Ecological Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2011), 35-37.

¹⁸ Martin Phillips ve Tim Mighall, *Society and Exploitation Through Nature* (New York: Routledge, 2013), 15.

¹⁹ McReynolds, *Enhancing Our Way to Happiness*, 12, 36.

varlık hassasiyeti kaybolmuş, onu canlı bir varlık alanı gibi düşünme bilinci ortadan kalkmıştır. Halbuki özünde kutsal olup olmadığı bir tarafa klâsik düşünceye hâkim olan dünyanın ve varlık âleminin kutsal olandan bir iz taşıdığı ve kutsal olanı hatırlattığı yönündeki inanç, insan düşünce ve eylemlerinin biçimini belirleyen önemli hatta en önemli unsur olarak kabul edilebilir.

Doğa ve varlık hakkındaki bu algı değişikliğine bağlı olarak etik alana dair düşüncede de değişme meydana gelmiş; etik, teolojinin bir alanı olmaktan uzaklaşarak tamamen dünyevi ve felsefi bir söylem olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla etik hakkında konuşmanın mahiyeti, ilkelerini pratik/dünyevi hayattan düşünsel bir alan içine hapsedilmiştir. Bununla birlikte dinden bağımsız ve hatta tamamen dinin dışında gelişen modern seküler veya lâik etiğin ilkelerinin ve erdem tanımının belirleyicisinin ne veya kim olduğu da önemli bir soru/n olarak karşımıza çıkmıştır. Etik ilkelerin belirlenmesinde akla istikamet veren gücün ne olduğu sorusuna verilen cevaplardan birisi, ki aslında yaşayarak da doğruluğunu görüyoruz, teknolojik gelişmelerin temsilcisi olan uluslararası şirketler yani sermaye gücü olmuştur.²⁰

“Francis Bacon’ın Lâik Ahlâk Anlayışı” isimli bu makalede, filozofun bu konudaki düşüncelerini daha çok ikincil kaynaklardan derlemeye ve ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla okuyucu, makalenin sınırları içinde onun lâik ahlâk görüşlerine dair doğrudan bir bilgi bulamayabilir. Bunun en önemli sebebi, konuyla alakalı çalışmaların yok denecek kadar az olmasıdır. Türkçe literatürde Bacon’ın bilim anlayışına dair akademik çalışmalara rastlamak mümkün iken ahlâki düşüncesine yönelik bir çalışma henüz yapılmamıştır. Batı literatüründe de aslında durum çok farklı değildir. Şöyle ki filozofun ahlâka dair görüşleri üzerinde doğrudan bir çalışma olmayıp özellikle bilim ve bilimsel yöntemle ilgili düşüncelerinin değerlendirilmesi sırasında ahlâk görüşlerine yer verilmiştir. Daha önce de vurgulandığı gibi bu durumun gerisinde onun bir ahlâk filozofu dolayısıyla müstakil bir ahlâk eserinin olmaması vardır. Bu kaynak ve bilgi azlığı da bu makalenin kaleme alınmasındaki ana sebeplerden birisidir. Buradan hareketle böyle bir çalışma ile modern düşüncede dinden bağımsız lâik bir ahlâki dillendiren ilk kişi Bacon olmasına rağmen onun bu yönünün henüz çalışılmadığına dikkat çekmeyi amaçladık. Her ne kadar ahlâkın kaynağının din olamayacağına yönelik fikirler, Bacon’dan daha önceleri de dillendirilmiş olsa da o bilimsel metodu ahlâk düşüncesine de yansıtarak lâik bir ahlâkın taraftarı olmuştur. Buna dair düşünceleri, kendisinden sonraki ahlâk filozofları tarafından sürdürülmüş; dinden bağımsız bir ahlâk felsefesi, gerek eleştiri gerekse kabul edilme şeklinde onun ahlâk görüşleri üzerine eklenerek geliştirilmiştir.

1. Francis Bacon’ın Lâik Ahlâk Anlayışı

Ahlâk felsefesinde, ahlâkın kaynağının ne olduğuna yönelik soruya verilen farklı cevaplardan dolayı birbirinden farklı ahlâk görüşleri ve teorileri ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden birisi de, ahlâkın kaynağında herhangi bir dini inancın olamayacağını ileri süren lâik ahlâk anlayışıdır. Ahlâkın kaynağının Tanrı ve kutsal kitaplar olduğunu söyleyen dini ahlâka karşı ortaya çıkan bu yaklaşım, ahlâkın kaynağını insan ve akılda arayan bir düşünce sistemidir.²¹ Buna göre, lâik ahlâk insanın davranış ve eylemlerini iyi-kötü değer yargılarına göre değerlendirirken tamamen dinden bağımsız hareket etmektedir. Bu, lâik ahlâkın seküler bir özellik taşıması yani bilgi ve değerlerin anlam ve gerçekliğinin gözlemlenebilir olmalarında aranması ile ilgilidir. Buna göre etik değerler ve onların hakikat iddiaları, deney ve gözlem ile doğrulanabilir bir nitelik taşırlar.²²

²⁰ Curry, *Ecological Ethics*, 37-38.

²¹ Coşkun Can Aktan, “Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2009), 41.

²² Ronald R. Green, “Religion and medical ethics”, *Ethical and Legal Issues in Neurology*, ed. James L. Bernat vd. (The Netherland: Elsevier, 2013), 79.

886 | Tuğba Torun. Francis Bacon'ın Lâik Ahlâk Anlayışı

Bu anlayıştan hareketle ahlâkın dine dayandırılmasına karşı çıkararak lâik bir ahlâkı benimseyenlerin başında Francis Bacon gelmektedir.²³ O, din ve dini kurallar olmadan da ahlâkı iyi ve kötünün insan aklı ile belirlenebileceğini ileri sürmüştür. Akli, ahlâkın kaynağı gören bu yaklaşım, aynı zamanda, rasyonalist ahlâk olarak da nitelendirilebilir.

Bacon'ı bu şekilde rasyonel temelli lâik ahlâk anlayışını benimsemeye sevk eden etkenlerden birisi bilimde meydana gelen çok hızlı ilerlemedir. Bu ilerleme insanın hastalıklardan kurtulması ve böylece daha az acı çekmesini sağladığı için, daha ferah bir hayatın kapılarını açtığı için insanoğlu tarafından benimsenmiştir. Fakat bilim ve teknoloji son sürat ilerlerken, bu ilerlemenin insana daha konforlu, daha müreffeh ve daha sağlıklı bir hayat sağladığı düşünülürken bu hayat içerisinde ortaya çıkan ahlâki sorulara, örneğin genetik mühendisliği, biyoetik ve eşcinsellik gibi modern dönemde tartışılan bilimsel ve sosyolojik meselelere dair hem kavram üretiminde hem de problem çözümünde yetersiz kaldığı da iddia edilmiştir.²⁴ Bununla birlikte bir duygu ve yaşantı olarak ahlâkın, aynı zamanda, bir içsel huzur, tatmin duygusu olduğu düşünülürken modern problemlerin yarattığı duygusal tatminsizlik, güven eksikliği sonucunda ilerlemenin mutluluğu nasıl sağlayabileceği de yine sosyolojik ve psikolojik açıdan önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bacon'ın rasyonel veya lâik ahlâkın açıklanmasında onun ruh anlayışına bakmak da gereklidir. Düalist bir ruh anlayışına sahip olan filozofun bu iki ruh arasında kurduğu ilişki, aslında, onun ahlâk anlayışını anlamada önemlidir. İnsan, rasyonel ve hayvansal olmak üzere iki ruha sahiptir; bunlardan rasyonel ruh, manevi ve insana özgü olup Tanrı tarafından yaratılmış iken hayvani ruh, hayvanlarla ortak olan yönümüzü temsil eder ve maddi bir yapıya sahiptir. Bu ruhun yeri baştır ve vücuttaki bütün sinir ağları boyunca hareket eder; kanın pompalanması ile tazelenir. Biri manevi diğeri maddi olan bu iki ruhtan hayvani ruhun rasyonel ruha hizmet ettiği ve onun emirlerini yerine getirdiği ileri sürülmüştür. Bu özelliklerine bağlı olarak rasyonel ruhun bilgisi vahiyden, hayvani ruhun bilgisi ise doğa üzerine yapılan düşünme ve araştırmalardan elde edilir.²⁵

Bu durumda Bacon, ahlâkı öncelikle hayvani ruhla ilişkilendirmektedir çünkü rasyonel ruh ile ilişkilendirmiş olsa idi ahlâkın kaynağına Tanrı'yı koymuş olacaktı ki bu da lâik ahlâk görüşüyle çelişmesi anlamına gelecekti. Fakat ahlâkın rasyonel ruhla hiçbir ilişkisi olmadığını söylemek de zordur. Nitekim hayvani ruhun rasyonel ruhun hizmetinde olduğu yönündeki sözleri, ahlâki duygu ve davranışların ortaya çıkmasında ilk olarak hayvani ruhun daha sonra rasyonel ruhun etkili olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bu öncelik sonralık ilişkisinden hareketle ahlâki hayvani ruhla açıklamaya çalıştığımız zaman insanın bütün arzu, heyecan, dürtülerinin, düşüncelerinin yani davranışlarının gerisinde bedeninin fizyolojik işleyişinin olması gerekir. Bu davranışlara iyi-kötü olarak değer biçilmesinde ise akıl etkilidir. Fakat bu durumda da aklın fonksiyonunun hangi ruha yani rasyonel ruha mı yoksa hayvani ruha mı dayandırılacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. İyi ve kötüyü akletme hayvani ruhun bir fonksiyonu olarak düşünülürse bunun anlamı aklın değer biçmesine herhangi bir akıl üstü, kutsal gücün müdahil olmadığıdır. Eğer akletme eylemi rasyonel ruhun bir işlevi olarak düşünülürse bu durumda rasyonel ruha bağlı bir aklın doğrudan Tanrı'ya bağlı olması sebebiyle ahlâkın kaynağı Tanrı'ya dayandırılmış olur ki bu da lâik ahlâk tanımıyla uygun düşmez. Buradan hareketle akletme eylemini hayvani ruhun bir fonksiyonu olarak ele aldığımızda ise ahlâkın amacına dair bir sonuca ulaşırız. Şöyle ki Bacon, rasyonel ruhun Tanrı tarafından yaratıldığını söylerken ona bir görev yüklememiştir. Yani rasyonel ruhun işlevinin ne olduğuna dair bir bilgi vermez sadece Tanrısal bir yönünden söz eder. Bununla birlikte hayvani ruhun, rasyonel ruha yani Tanrısal ruha hizmet ettiğini düşünür. Bu ise ahlâki davranışların amacından söz

²³ Albert Armin Ehrenzweig, *Law, A Personal View*, ed. Max Knight (Leiden: Albertus W. Sijthoff, 1977), 11; Aktan, "Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş", 43.

²⁴ McReynolds, *Enhancing Our Way to Happiness*, 5.

²⁵ Charlie Dunbar Broad, *Ethics and History of Philosophy: Selected Essays* (New York: Routledge, 2014), 123.

etmek anlamına gelir: Kaynağı bakımında kutsal olmayan ahlâkın amacı kutsala hizmet etmek ve dolayısıyla Tanrı'nın rızasını elde etmektir.

Burada konumuzla ilgili olan kısım, aklın vahyin emir ve söylemleri karşısındaki tutumudur. Şöyle ki akıl vahyi nasıl meşrulaştırmakta veya aklileştirmektedir? Buna verilen cevaplardan birisinde akıl ile arzular kıyaslama yoluna gidilerek aklın vahyi anlamaya çalıştığı ancak bu anlama çabasındaki dayanaklarının çok da sağlam olmadığı ileri sürülür. Dolayısıyla bir şeyin arzu edildiği için mi yoksa akli olduğu için mi kabul edildiğinin güçlü bir ölçütü ve delili yoktur. Ona göre, aklın Tanrı tarafından yaratılmış bir tabiatı kabul edebilmesinin imkânı ile arzuların vahyin bildirdiği emirleri istemesinin imkânı birbirine eşittir.²⁶ Yani akıl, şeylerin Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığına dair bir inancı kabul edip etmeme hususunda aynı oranda güçlü delile sahiptir. Aynı şekilde arzuların da vahyin bildirdiklerine ya da tamamen tabii duygulara göre bir şeyi isteyip istememesinin haklılığı birbirine eşittir. Buna bağlı olarak dinin emirlerinin akıl için uygun veya kabul edilebilir olmaması da, özellikle bilimin her derde deva olacağına dair inancın yerleşmesiyle, makul ve meşru olacaktır. Bu ise bizi şöyle bir düşünceyle karşı karşıya bırakabilir: Aklın sınırları içinde kutsal metinleri anlamaya çalışmak ne kadar mümkün? Aklın vahye dair getirdiği açıklamaların hakikatinin delili nedir? Ya da ilahi metinlerdeki *Akletmiyor musunuz?*²⁷ sorusunun muhatabı hayvani ruh mudur?

Filozof, ahlâk ile iyi-kötü gibi kavramları Hıristiyanlıktan bağımsız olarak temellendirmeye çalışmıştır.²⁸ Ancak onun, ben-merkezli ve antisosyal davranış biçimlerini kınamak için, bütün dinlerde önemli bir ahlâki erdem olarak kabul edilen, hayırseverliğe çok sık başvurmuş²⁹ olması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Bazı ahlâki davranışları eleştirirken veya iyi davranışlara dikkat çekerken dini literatürde öne çıkan kavramlardan yararlanması lâik ahlâk görüşünün temellendirilmesini tartışmaya açık hale getirmektedir. Fakat Zagorin'e göre, Bacon, ahlâki iyi-kötü kavramlarını tanımlarken, her ne kadar Hıristiyan inancının yaklaşımına uygun bir tanımlama yapmış olsa bile, hiçbir şekilde Hıristiyanlığa başvurmamıştır.³⁰ Yine de dinin etkisini tamamen bir kenara bırakmayan düşünürün, eserlerinde dini inancın insan için esaret olduğunu söylemesine karşın toplumsal etkisini, ihtiyat payı bırakarak, kabul ettiği görülmektedir.³¹

Bunun yanında din ile felsefe arasında kurduğu ilişki de önemlidir. Bacon, felsefi alandaki bilgi derinliğinin insanları dine daha fazla eğilimli yaptığını felsefi bilgideki eksikliğin ise insanı ateizme götürdüğünü ifade etmiştir. Ancak bu ifadesiyle dinin bir esaret olduğu yönündeki düşüncesi arasında bir çelişki varmış gibi gözükmektedir, çünkü esaret olarak tanımladığı dine eğilimin ve ilginin artmasını felsefi derinlikle ilişkilendirmiştir.³² Elbette kabul ettiği din, Tanrı kurallarına göre hayatın tanzim edildiği bir din olmayıp sadece hissi bir duyuş olarak var olan dindir ki lâik bir ahlâki doğuran da bu olmuştur. Dolayısıyla felsefe insanları akıl dinine, aklın egemen olduğu bir dine yönlendirecektir. Çünkü aksi bir açıklama, Bacon'ın felsefi bilginin insanı dine yönlendireceğine dair görüşü ile bir tenakuz doğuracak; bunun sonucunda ise felsefi bilginin özünde bulunan bağımsız düşünce nasıl oluyor da insanları bir esaretin içine düşürebiliyor? Sorusu akla gelecektir.

²⁶ Broad, *Ethics and History of Philosophy*, 123-124.

²⁷ Kur'an-ı Kerim: 2:44, 76.

²⁸ Henry Sidgwick, *Outlines of The History of Ethics for English Readers* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988), 158-159 (Dipnot 1).

²⁹ Bacon, *The Major Works*, xxxv.

³⁰ Zagorin, *Francis Bacon*, 133.

³¹ Aktaran Alex Schulman, *The Secular Contract: The Politics of Enlightenment* (New York: Continuum, 2011), 18.

³² Bacon, *The Major Works*, 371; Schulman, *The Secular Contract*, 19.

Bu şekilde ayırdığı din ile felsefe dolayısıyla din ile ahlâk anlayışının faydacı bir ahlâkî benimsemesinde etkili olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü ileri sürdüğü etik anlayışın, temel karakteristik bakımından seküler yani lâik ve otonom iken amaçları bakımından sosyal ve müşterek bir özelliğe sahip olduğu ifade edilmiştir.³³ Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, zaman zaman dini literatürde kullanıldığı biçimiyle bazı ahlâkî kavramları kullanması dinin sosyal hayattaki etki gücünü önemsemiş ve kabul etmiş olduğunu göstermektedir.

Bu farkı, filozofun Ütopya'sında, *Yeni Atlantis*, görmek mümkündür. Eser, adeta bir dünya cenneti tablosu çizmektedir; Popper'in (öl. 1994) ifadesiyle, "cennetin yeryüzüne indirilmesidir."³⁴ Eserinde her şeyin bir düzen içinde olduğu, düzeni bozucu herhangi bir olumsuzluğun yaşanmadığı, insanların maddi hiçbir sıkıntı hissetmediği ve bu düzeni sağlayan ve kontrol eden, Tanrı'nın koltuğuna oturduğu düşünülebilir, bir kralın yönettiği bir ada cenneti veya Popper'in ifadesiyle yeryüzü cenneti tablosu çizmiştir.

Cennetin yeryüzüne indirilmesi ve böylece varlık kavramıyla birlikte ahlâkî tamamın pratik alana ait kılınması bir başka açıdan göreceli bir ahlâkî anlayışına kapı açmaktadır. Çünkü ahlâkî iyi kavramı da tamamen hayatın içinde anlam kazanan ve dolayısıyla kişilere göre değişen göreceli bir kavram olmaktadır. Filozof, bu dünyadaki iyinin göreceli olduğunu ve felsefe ile bulunabileceğini, mutlak iyinin ise ahirete ait olduğunu ve din vasıtasıyla buna ulaşabileceğini ancak bu ikisinin birbiriyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını düşünmüştür.³⁵ Bu şekilde düalist bir yaklaşımla dünyevi iyi ile mutlak iyi arasındaki ilişkinin koparılması, bir açıdan "mutlak iyinin niçin var olduğu" ve "insanı mutlak iyiye ulaştıracak esas unsurun ne olduğu" sorularını cevapsız bırakmakta diğer açıdan insanı mutlak iyiye ulaştıracak şeyin felsefi iyi olduğu ileri sürülmüş olmaktadır.

Bacon'ın Machiavelli (öl. 1527) benzeri bir tutumla etiğe yaklaştığına dair iddialar da mevcuttur. Buna göre, Machiavelli'nin realist ahlâkîni kabul etmiş ve erdemin gerekliliği kadar kötünün bilgisine de ihtiyaç olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Fakat filozof, Machiavelli ile kurulan bu benzerliğe 1624 yılında yaptığı bir konuşmadaki sözleri ile sanki karşı çıkar ve konuşmasında "Etiğin dinin veya kutsalın hizmetçisi/yardımcısı olması sebebiyle siyaseti asla etiğe dayandırmayacağım." ifadelerini kullanır.³⁶ Din kaynaklı bir etik ile siyasetin arasını ayıran, siyasi ahlâkîni din ile hiçbir irtibatının olmamasına vurgu yapan bu sözleri, onun lâik bir ahlâkî anlayışı ile örtüşmektedir. Ancak Machiavelli'nin tavrının Bacon ile aynı olup olmadığının da düşünülmesi gerekir. Acaba Machiavelli Bacon ile paralel bir düşünceyi mi savunur yoksa siyasi gücü kuvvetlendiren, otoriteye daha fazla hükmetme imkânı sağlayan dini kullanır mıydı? Bugün siyasi otorite sahiplerinin tutum ve tavırlarına baktığımız zaman Machiavelli'yi görebiliriz. Nitekim toplumun en hassas noktalarından ve onu etkileme gücü en fazla olan din toplumun yönlendirilmesi ve siyasi avantaj devşirmek için çok rahatlıkla kullanılmaktadır.

Sonuç

Ahlâkî filozofları arasında zikredilmemekle ve doğrudan bir ahlâkî görüşü ortaya koymamakla birlikte Francis Bacon hem epistemolojik görüşüyle hem de dine yönelik yaklaşımıyla lâik bir ahlâkîni modern dönemdeki ilk temsilcisi olmuştur. Yine o, İngiliz bilgi anlayışı ve bunun ahlâkîni yansıması olan empirizm yani deneycilik ile faydacı bir anlayışı ilk dillendirenlerden birisidir. Onun hem lâik hem de fayda temelli bir ahlâkîni savunmasında döneminin sosyo-kültürel anlayışı ile bilim anlayışındaki değişmelerin etkisi olduğu açıktır. Nitekim Bacon, tümevarım yöntemini bilimsel araştırmalarda uygulayan bir düşünür olarak da öne çıkmıştır.

³³ Zagorin, *Francis Bacon*, 133.

³⁴ Schulman, *The Secular Contract*, 17.

³⁵ Zagorin, *Francis Bacon*, 132.

³⁶ Zagorin, *Francis Bacon*, 149.

Söz konusu sosyo-kültürel şartlar içinde İngiltere'nin sanayi devrimine bağlı olarak yürüttüğü sömürge politikasını daha da artırması gösterilebilir. Bu politikanın felsefi temelini ise hem o topraklarda ortaya çıkan ve gelişen evrimci görüşün "güçlü olanın ayakta kaldığı" yönündeki ilkesinde hem de bilimsel gelişmelerin yarattığı "bilgi güçtür" anlayışının ortaya çıkardığı psikolojik hissiyatta bulmuştur. Bilimin bir güç olduğuna dair düşüncenin zihinlere yerleşmesinde etkili olan ilk isim ise Francis Bacon olmuştur.

Sanayi devrimini hazırlayan daha sonra ise ondan beslenerek önemini ve gücünü artıran bilginin bir güç olduğuna yönelik telakki, zihinsel dönüşümü ve bilinç değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Artık insan tabiata hâkim ve onu yönetecek güce sahip olduğu inancıyla tabiatı kendi menfaat ve konforu için istediği gibi kullanabileceğine dair bir bilinç geliştirmişti. Bu bilinç, beraberinde, ahlâki görüş ve tavırlarda da değişikliğe sebep olmuş ve ahlâklı olmanın amaç ve biçimleri farklılaşmıştır. Buna binaen bilgi sahibi olmak en önemli ahlâki düşünce ve davranış olarak öne çıkmış; hakikat ve anlam insanın hemen yanı başında, eliyle dokunup gözüyle gördüğü bu dünyada aranmaya başlamıştır. Bacon'la başlatılan lâik ahlâkın fikri zeminini de burada aramak gerekir.

Hakikat ve anlama dair arayışlar da dahil olmak üzere gerçekliğin bu dünyada ve hemen yanı başımızda görüp dokunduğumuz şeylerde olduğuna dair bir algının oluşması, zihinlerin entelektüel, soyut düşünme kapasitesini daraltan, bu yönde düşünme ve yeni fikirler ortaya koyabilme yeteneğini körelten bir şeydir aynı zamanda. Yine hakikatin deney dünyasında olduğu inancı, entelektüel düşünmenin yanında sanatsal yaratıcılığı da sınırlandıran bir etkiye sahiptir. Bugün sanat adına ortaya konulan ürünlere baktığımız zaman ki bunlar resim, müzik, mimari, sinema-tiyatro gibi farklı alanlarda olabilir, genelde kaba ve taklitten öte geçemedikleri görülmektedir. Bu ise ahlâkın tanımındaki ve ahlâki bakış açısındaki sığ düşünceyle yakından alakalıdır. Ahlâkın tanımının çok dar bir çerçeveye sıkıştırılması, ahlâkın bir dünya ve varlık görüşü olduğu yönündeki düşüncenin silinip birkaç davranışla sınırlandırılması, insanların kendi menfaatlerine olan düşünce ve eylemleri ahlâkileştirmeleri gibi tavırlar bahsettiğimiz düşünce sığlığının bir sonucu olarak rahatlıkla görülebilir.

Bacon'ın dinden bağımsız olarak temellendirmeye çalıştığı lâik ahlâkın olumlu ve olumsuz yönleri, insanların ahlâki ilkeleri benimseyip eyleme dönüştürmesindeki etkisinin kuvvet ve derecesinin ne olduğu tartışılabilir. Ancak şöyle bir olumlu yönünden bahsedilebilir: İnsan iradesinin ürünü olan ahlâki kötülüklerden dinin sorumlu tutulması ve kötülükler sebebiyle dinin suçlanmasının güçlü bir temelden yoksun olduğu ve dolayısıyla bu iddiaların doğru olmadığının anlaşılabilmesine lâik ahlâk vesile olabilir. Böylece eylemlerinin tek sorumlusunun insanın kendisi olduğu kabul edilebilir; iyi ve kötü davranışların ortaya çıkmasında inanılan doğrular ile iradenin gücünün etkisi farkedilebilir. İnandığımız doğruların tek belirleyicisi elbette sadece din değildir. Dinle birlikte lâik ahlâka ait kavramların tanımlanmasında, iyi ve kötünün açıklanmasında esas alınan kriterlerin tayin edilmesinde ve değerlerin değerlendirilmesinde de felsefi bir zeminin varlığı zorunludur. Bu felsefi zemini oluşturan ise, büyük oranda, seküler bir dünya görüşü ve ahlâk ortaya koyan evrim, faydacılık, pragmatizm gibi günümüzün yaygın felsefi anlayışlarıdır. Dolayısıyla lâik ahlâkın kavramlarını, tanımlarını, değer ölçülerini belirleyen de bu felsefeler olacaktır. Buna bağlı olarak lâik ahlâkın merkezine aldığı felsefi düşünceye göre kendi içinde farklılıkların olabileceği gibi bir gerçek de vardır. Nitekin Bacon'ın faydacılıkla ilişkisi düşünüldüğünde onun lâik ahlâkının oluşmasında daha çok faydacılığın etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Belki de modern düşüncenin bireysel ve toplumsal açıdan kabul edilebilmesinde lâik bir ahlâkın varlığı hem faydalı hem de gerekli görülmüştür. Şu bir gerçektir ki fikir tohumlarının bir zeminde yeşerebilmesi için o fikre eşlik eden ahlâki bir boyutun ve yaşantının da olması gerekir.

Kaynakça

- Aktan, Coşkun Can. "Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1, 1, 2009.
- Anay, Harun. "Jeremy Bentham'ın Etkisi ve Yararcılığın Çağdaş Arap Düşüncesine Girişi". *Osmanlı Araştırmaları*, 37, 2011.
- Bacon, Francis. *The Major Works*. ed. Brian Wickers. New York: Oxford University Press, 2002.
- Box, Ian. "Bacon's Moral Philosophy". *The Cambridge Companion to Bacon*. ed. Markku Peltonen. Cambridge: The Cambridge University Press, 1996.
- Broad, Charlie D. *Ethics and History of Philosophy: Selected Essays*. New York: Routledge, 2014.
- Çağrıncı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. Erişim 10 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade# 1>.
- Çotuksöken, Betül. "İnsan-Dünya İlişkisi İçin Francis Bacon'ı Yeniden Okumak". Erişim 16 Eylül 2019. http://www.hidropolitikakademi.org/wp-content/uploads/2017/03/İnsan-Dünyaİlişkisi_İçin_FrancisBacon_YenidenOkumak.pdf.
- Curry, Patrick. *Ecological Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Ehrenzweig, Albert Armin. *Law, A Personal View*. ed. Max Knight. Leiden: Albertus Willem Sijthoff, 1977.
- Engelhardt, H. Tristram. "The Search for a Universal System Of Ethics". *Ethical Problems in Dialysis and Transplantation*. ed. Carl M. Kjellstrand vd. Springer, 1992.
- Fox, Michael W. *Bringing Life to Ethics: Global Bioethics for a Humane Society*. Albany: University of New York Press, 2001.
- Green, Ronald R. "Religion and medical ethics", *Ethical and Legal Issues in Neurology*. ed. James L. Bernat vd. The Netherland: Elsevier, 2013.
- Keha, Mine Kaya. "Modern Felsefenin Öncüleri: Descartes ve Bacon'da Yöntem Sorunu". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 56, Haziran 2016.
- McReynolds, Kathy, *Enhancing Our Way to Happiness: Aristotle Versus Bacon on the Nature of True Happiness*. Maryland: University Press of America, 2004.
- Phillips, Martin-Mighall, Tim. *Society and Exploitation Through Nature*. New York: Routledge, 2013.
- Schulman, Alex. *The Secular Contract: The Politics of Enlightenment*. New York: Continuum, 2011.
- Sidgwick, Henry. *Outlines of The History of Ethics for English Readers*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988.
- Wadley, John Henry. *Ethics, Principles and Logic*. Indiana: Author House, 2009.
- Zagorin, Perez. *Francis Bacon*. USA: Princeton University Press, 1999.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 891-909

**Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve
Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları**

*Obsessive-Compulsive Disorders from the Perspective of Religion: Modern
Approaches and the Contributions of Abû Zayd al-Balkhî*

Ömer Faruk Söylev

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Din Psikolojisi Bilim Dalı
*Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Psychology of Religion
Kütahya/Turkey*

ofsoylev@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1935-1957

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Aralık 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 891-909

Cite as / Atıf: Söylev, Ömer Faruk. "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları [Obsessive-Compulsive Disorders from the Perspective of Religion: Modern Approaches and the Contributions of Abû Zayd al-Balkhî]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 891-909.

<https://doi.org/10.18505/cuid.777716>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract: The history of mental illnesses is as old as human history. Mental disorders are affected by changing social and cultural factors during the historical process, and have been conceptually restructured and their definitions and classifications have been changed. The evolution of obsessive-compulsive disorders with roots as old as human history into modern concepts took place in the 19th century. The first scientific views on the spiritual origin of OCD belong to S. Freud. Freud observed that mental causes in OCD are different from other mental disorders, and he examined obsession as a separate and specific disorder. Over time, it has been understood that OCD is a very common disorder. The American Psychiatric Association (APA) has classified OCD under an independent title in the latest version of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5) by removing it from the category of anxiety disorders. OCD is a mental disorder caused by mental actions such as obsessive thoughts (obsessions) and / or repetitive and compulsive behaviors (compulsion). The patient is often aware that such thoughts and behaviors are irrational and absurd. For this reason, he tries to get away obsessive thoughts that he finds contrary to his beliefs, opinions, moral values and logic from his mind. However, as he tries, obsessive thoughts become more and more frequent and create a great anxiety in the person. This time, the patient resorts to compulsions to alleviate the anxiety he feels or to get rid of it completely. As his compulsions repeat, his anxiety increases and he goes into a vicious circle. There are many symptom subgroups of OCD that seriously worsen the quality of life of the individual. One of these, and even the most overwhelming, is religious obsessions. It has been thought that there has been a relationship between religion and OCD for a long time in the psychology literature, and some remarkable studies have been conducted to clarify this relationship. Although there are many research findings showing that religion is an indispensable element in the protection of the mental health integrity of the individual, some forms of religious understanding and some experiences gained as a result of religious experiences may affect the concerns about OCD. This stage of religiosity is closely related to some sub-symptom groups of OCD. The explanations of the founder of the psychoanalytic method, Freud psychoanalytic method, and his followers made a great contribution to the understanding of OCD. However, since the psychoanalytic method exhibits a theoretically reductionist approach to religion, it is possible that the individual's devotion to religion is initially evaluated as a pathology or at least an important obstacle to insight. Today, cognitive behavioral psychotherapies are considered the most effective psychological treatment method for OCD, but their success rates in the treatment of religious OCD are low. Since religious OCD concerns often involve spiritual issues rather than concrete repeatable situations, behavioral methods can be quite difficult to apply in the treatment of religious OCD. Therefore, traditional psychotherapy approaches, even if they are not openly against religions, are insufficient to relieve the suffering in the lives of individuals with religious obsessions, as they generally neglect the religious dimension. Due to the vacuum that arises from restricting spiritual treatments to secular approaches, religious patients are threatened by the illegal practices of people who abuse religious feelings. Clinically, religious obsessions are more worrying and overwhelming. Therefore, their treatment is more difficult than others. Selective approaches that use different scientific disciplines together in the treatment of OCD and can stretch around religious beliefs and values can create more effective treatment models. Thus, the success rate in the treatment of religious OCD can be carried to higher levels thanks to the appropriate cooperation of the disciplines of medicine, psychology and theology. There is a rich religious cultural heritage that can support this collaboration in terms of theological disciplines. As an example, Abū Zayd al-Balkhī (d. 322/934), in his *Maşāliḥ al-abdān wa-l-anfus*, probably made a clear distinction between neuroses and psychosis and classified neurotic disorders for the first time about ten centuries before Freud. He also showed in detail how to use rational and spiritual cognitive therapies for the treatment of each of these disorders. In this study, the importance of approaching to religious obsessions as both a psychological disorder and a theological problem is emphasized. For this reason,

cooperation of psychiatric and psychological approaches with spiritual counseling and guidance is recommended in the treatment of religious OCD. The difficulty in distinguishing whether the symptoms seen in a religious person are normal, natural religious thoughts and behaviors of religious life or abnormal appearances in the religious guise necessitates this interdisciplinary cooperation.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Counseling, Obsessive-Compulsive Disorder, Scrupulosity, Treatment Approaches.

Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd El-Belhî'nin Katkıları

Öz: Ruhsal hastalıkların geçmişi insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreç içinde değişen toplumsal, kültürel pek çok faktörden etkilenen ruhsal bozukluklar, kavramsal olarak sürekli yeniden yapılandırılarak tanımları ve sınıflandırmaları değişikliğe uğramıştır. Kökleri insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe uzanan obsesif kompulsif bozuklukların (OKB) modern kavramlarına evrilmesi 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. OKB'nin ruhsal kökeni hakkındaki ilk bilimsel görüşler S. Freud'a aittir. Freud, OKB'deki ruhsal nedenlerin diğer ruhsal bozukluklardan farklı olduğunu gözlemleyerek obsesyonu, ayrı ve özgün bir bozukluk olarak incelemiştir. Zamanla OKB'nin oldukça yaygın bir rahatsızlık olduğu anlaşılmıştır. Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) yayımladığı Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı'nın son sürümü (DSM-5)'de OKB'yi anksiyete bozuklukları kategorisi içinden çıkartarak bağımsız bir başlık altında tasnif etmiştir. OKB, takıntılı fikir ve düşünce gibi zihinsel eylemler (obsesyon) ve/veya yinleyici ve zorlantılı davranışlardan (kompulsiyon) meydana gelen ruhsal bir bozukluktur. Hasta çoğu kez bu türlü düşünce ve davranışlarının mantıksız ve saçma olduğunun bilincindedir. Bu nedenle inançlarına, görüşlerine, ahlaki değerlerine ve mantığına ters bulduğu obsesif düşünceleri zihinden uzaklaştırılmaya çalışır. Fakat o çabaladıkça obsesif düşünceler daha da çoğalır, sıklaşır ve kişide büyük bir bunaltı meydana getirir. Hasta hissettiği bunaltıyı hafifletmek veya ondan tamamen kurtulmak için bu kez kompulsiyonlara başvurur. Kompulsiyonları tekrar ettikçe de bunaltısı artar ve kısır bir döngü içine girer. Bireyin yaşam kalitesini ciddi şekilde düşüren OKB'nin pek çok semptom alt grubu bulunmaktadır. Bunlardan birisi ve hatta en bunaltıcı olanı dini obsesyonlardır. Psikoloji literatüründe din ve OKB arasında uzun zamandır bir ilişki olduğu düşünülmüş ve bu ilişkiyi açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bazı dikkat çekici çalışmalar yapılmıştır. Bireyin ruhsal sağlık bütünlüğünün korunmasında dinin vazgeçilmez bir unsur olduğunu gösteren pek çok araştırma bulgusu bulunmakla birlikte bazı dini anlayış biçimleri ve dini deneyimler sonucu edinilen kimi tecrübeler OKB ile ilgili kaygıları etkileyebilmektedir. Dindarlığın bu aşaması, OKB'nin bazı alt semptom gruplarıyla yakından ilişkilidir. Psikanaliz yönteminin kurucusu Freud ve takipçilerinin açıklamaları, OKB'nin anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ancak psikanalitik yöntemin kuramsal açıdan dine karşı indirgemeci bir yaklaşım sergilemesi nedeniyle kişinin dine olan bağlılığının daha başlangıçta bir patoloji ya da en azından önemli bir içgörü engeli olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Günümüzde bilişsel davranışçı psikoterapiler, OKB üzerinde en etkili psikolojik tedavi yöntemi olarak kabul edilir fakat onların da dini OKB'lerin tedavisinde başarı oranları düşüktür. Dini OKB kaygıları, genellikle somut tekrarlanabilir durumlar yerine manevi konuları içerdiğinden davranışçı yöntemlerin dini OKB tedavisinde uygulanması oldukça zor olabilir. Dolayısıyla geleneksel psikoterapi yaklaşımları, açıkça dine karşı olmasalar bile genellikle dini boyutu ihmal ettiklerinden dini obsesyonları bulunan bireylerin hayatlarındaki ızdırabı dindirmede yetersiz kalmaktadırlar. Ruhsal tedavilerin seküler yaklaşımlarla sınırlı tutulmasından doğan boşluk nedeniyle dindar hastalar, dini duyguları istismar eden kişilerin illegal uygulamalarının tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Klinik anlamda dini obsesyonlar daha kaygı verici ve bunaltıcıdır. Dolayısıyla tedavileri de diğerlerinkinden daha zordur. OKB'nin tedavisinde farklı bilim disiplinlerinin bir arada kullanıldığı, dini inanç ve değerler etrafında esneyebilecek, seçmecî yaklaşımlar daha etkili tedavi modelleri ortaya çıkartabilir. Böylece dini OKB'nin tedavisindeki başarı oranı tıp, psikoloji ve ilahiyat disiplinlerinin uygun

894 | Ömer Faruk Söylev. Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern ...

işbirliği sayesinde üst düzeylere taşınabilir. İlahiyat disiplinleri açısından bu işbirliğini destekleyebilecek zengin bir dini kültürel miras bulunmaktadır. Bir örnek olarak Ebû Zeyd el-Belhî (322/934), Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfus adlı eserinde, Freud'dan yaklaşık on asır önce, nevrozlar ve psikozlar arasında muhtemelen ilk defa açık bir ayırım yapmış ve nevroitik bozuklukları sınıflandırmıştır. Ayrıca eserinde, bu bozuklukların her birinin tedavisi için rasyonel ve manevi bilişsel terapilerin nasıl kullanılacağını ayrıntılı bir şekilde göstermiştir. Bu çalışmada dini obsesyonlara hem psikolojik bir rahatsızlık hem de teolojik bir problem olarak bütüncül bir yöntemle yaklaşılmasının önemi vurgulanmaktadır. Bu nedenle dini OKB'nin tedavisinde psikiyatrik ve psikolojik yaklaşımların manevi danışmanlık ve rehberlikle işbirliği önerilmektedir. Dindar bir kişide görülen belirtilerin dini yaşantıya ait normal, tabii dini düşünce ve davranışlar mı yoksa dini kılıfa bürünmüş anormal görünüm mi olduğunun ayrıştırılmasındaki güçlük disiplinler arası bu işbirliğini zorunlu kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Danışma, Obsesif-Kompulsif Bozukluk, Vesvese, Tedavi Yaklaşımları.

Giriş

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) verilerine göre ruh sağlığı problemleri giderek yaygınlaşmaktadır.¹ Dünya genelinde gereken önlemler alınmazsa gelecekte nüfusun yaklaşık dörtte birinin hayatlarının herhangi bir evresinde nörolojik ya da ruhsal hastalıklardan etkilenme riski bulunmaktadır. 2005-2015 yılları arasında ruhsal hastalıkların dünya genelinde görülme sıklığı yaklaşık %16 oranında artmıştır. 2017 yılında 970 milyon kişide ruhsal hastalık veya madde kullanım bozukluğu görülmüştür ki, bu oran dünya nüfusunun %13'üne tekabül etmektedir.²

Ruhsal hastalıkların Türkiye'deki durumu hakkında ise Sağlık Bakanlığınca hazırlanan Ulusal Ruh Sağlığı Eylem Planı (2011-2023) dünyadaki gidişata benzer veriler paylaşmaktadır. Eylem planında belirtilen Türkiye Ruh Sağlığı Profili Çalışmasına göre; ülke nüfusunun %18'i yaşamları boyunca en az bir kez ruhsal hastalık geçirmiştir. Bu hastalıklar çocuk ve ergenlerde klinik düzeyde %11 oranında saptanmıştır. Türkiye'de en çok görülen kardiyovasküler hastalıklardan sonra %19'luk bir oranla psikiyatrik hastalıklar ikinci sırada gelmektedir. Çalışmayı gerçekleştiren uzmanlar, Türkiye'nin gerek şehir gerekse kırsal alanlarında ruhsal sorunların önemli bir hastalık yükü meydana getirdiği sonucuna ulaşmışlardır.³ Bu verilerden hareketle ülkemizdeki ruhsal hastalıkların batı ülkelerindekiler kadar yaygınlık kazandığı değerlendirilmesinde bulunmak mümkün gözükmektedir.

Günümüzde hastalıkların tedavisinde holistik (bütüncü) yaklaşımların giderek kabul görmesi, geleneksel ve modern değerler arasında sıkışıp yalnızlaşan ve yabancılaşan modern insanın ruh sağlığına yönelik yardım hizmetlerinde dini/manevi yaklaşımların imkanını gündeme getirmektedir.⁴ Ruhsal hastalıklar içinde tarihi kökleri eski çağlara kadar ulaşan⁵ ve din ile ilişkileri daha anlamlı bulunan, geleneksel olarak 'vesvese', günlük kullanımda ise 'saplantı' ya da 'takıntı' olarak ifade edilen obsesif kompulsif bozukluklardır. Bu çalışmada OKB din perspektifinden incelenecek ve hastalıkla ilgili modern yaklaşımlar ilk İslam düşünürlerinden Ebû Zeyd el-Belhî'nin yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirilecektir. Çalışmanın öncelikli amacı, OKB'nin mental sınırlarını ve tedavi yaklaşımlarını anlamada modern dönemde kaydedilen önemli ilerleme ve katkıları vurgulamak olacaktır. Bu sebeple ruhsal bozuklukların tarihi arka planı ele alınarak Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından zihinsel hastalıklara tanı koymak için ölçütleri belirleyen bir kaynak olarak yayınlanan Diagnostic and

¹ World Health Organization (WHO), "Mental Health", World Health Organization (WHO) (Erişim 28 Mart 2020).

² Hannah Ritchie - Max Roser, "Mental Health", Our World in Data (20 Ocak 2018).

³ Ulusal Ruh Sağlığı Eylem Planı (2011-2023) (Ankara: Sağlık Bakanlığı, 2011), 5-6.

⁴ Orhan Gürsu, "Değişen Dünyada Aile ve Psikolojik Problemler" 17/1 (2015), 111-119.

⁵ M. Orhan Öztürk, Ruh Sağlığı ve Bozuklukları (Ankara: Feryal Matbaası, Nobel Tıp Kitapevleri, 2002), 365.

Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) (Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı) ışığında din ve OKB ilişkisi ile dini obsesyonlar incelenecektir. İkinci olarak, İslam inanç, kültür ve düşünce tarihi açısından OKB'nin teşhis ve tedavi yöntemleriyle ilgili gelişmelerin Belhî'nin önemli çalışmaları etrafında ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Nihayet klasik İslam toplumlarında ruhsal bozuklukların algılanışını etkileyebilecek tarihsel faktörler göz önünde bulundurularak Belhî'nin "Beden ve Ruh Sağlığı" adlı eseri ışığında OKB hakkında yapılacak analiz ve değerlendirmelerle manevi danışmanlık alanında yapılan çalışmalara katkı sağlanması beklenmektedir. Bu çalışmayla, manevi danışman ve diğer ruh sağlığı profesyonelleri tarafından dini obsesyonlarda patolojik belirtilerin dini ve metafizik anlamlarından doğru ayırıtılması, hastalığa ait sebeplerin çok yönlü olarak bilinmesi ve gerekli tedbirlerin zamanında alınmasına yönelik yardım çabalarına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

1. Tanım ve Tarihi Arka Plan

1.1. Tanım ve Belirtiler

Obsesif kompulsif bozukluk, obsesyon ve/veya kompulsiyonlardan oluşan bir ruhsal bozukluktur. Kısaca takıntılı fikir ve düşünce gibi zihinsel eylemler obsesyon olarak adlandırılırken yineleyici ve zorlantılı davranışlara kompulsiyon adı verilmektedir. OKB hayatın olağan akışı içinde yaşanan basit kaygılar, geçici takıntılı duygu ve davranışlar değildir. Bilakis bu takıntılı düşünce, duygu ve davranışların gündelik yaşantıyı etkileyecek ve günlük aktiviteleri sınırlayacak bir seviyeye ulaşması durumudur.⁶

OKB'yi oluşturan obsesyon ve kompulsiyonları tanımlamak gerekirse *obsesyon*, genellikle birey tarafından mantık dışı olarak değerlendirilmesine ve istenmemesine (davet edilmemesine) rağmen bireyin zihnine gelmesine engel olamadığı, çabalamasına rağmen zihinden çıkartamadığı, kendisine endişe, sıkıntı ve huzursuzluk veren takıntılı, ısrarlı düşünce, fikir, imaj/imege/hayal/görüntü ve dürtüler olarak tanımlanır. *Kompulsiyon* ise obsesyonların sebep olduğu stres, huzursuzluk ve sıkıntı yoğunluğunu azaltmak veya tümden onlardan kurtulmak için bireyin yaptığı tekrar eden zorlantılı davranışlar ve zihinsel eylemlerdir.⁷ DSM IV, kompulsiyonların yalnızca bedensel davranışlarda değil; zihinsel eylemlerde de görülebileceğine dikkat çekmiştir. Kompulsiyonlar korkulan sonuçları engellemek ya da yaşanan kaygıyı azaltmak maksadıyla yapılan ve haz amacı bulunmayan eylemlerdir.⁸

OKB ile ilgili yapılan tanımlamalarda üç hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki bireyde yineleyici, zorlayıcı ve inatçı bir nitelikte tekrarlayan fikir, düşünce ve dürtülerin bulunmasıdır. İkincisi bireyde bu düşünce ve davranışları zihinsel ve davranışsal düzeyde kontrol etme gayretinin bulunmasıdır ki birey yaşadığı zorlukların kimi zaman ustaca üstesinden gelebilirken kimi zaman da saplantılı dürtü ve davranışlara tamamen teslim olur. Üçüncüsü ise birey obsesyonların iç kaynaklı olduğunun farkındadır ve çoğu kez belirtilerin anlamsız, mantıksız ve saçma olduğunun bilincindedir. OKB hastalarında karşıt duyguları bir arada yaşamaktan (*ambivalence*) kaynaklanan⁹ sürekli bir kararsızlık hali dikkat çeker. Sürekli her şeyin olumlu ve olumsuz yanları düşünülür ve genellikle bir karara varılamaz. Önceden kesin olarak karar verilmiş durumlarda dahi kararsızlık yaşanır ve bu durum giderek

⁶ Nevzat Yüksel, *Ruhsal Hastalıklar* (Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2001), 192; Ahmet Rifat Şahin, "Obsesif-Kompulsif Bozukluk", *Psikiyatri Temel Kitabı*, ed. Cengiz Güleç - Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 1997), 493; Işın B. Kulaksızoğlu vd. (ed.), *Psikiyatri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009), 82.

⁷ David Evans - James Leckman, "Origins of Obsessive-Compulsive Disorder: Developmental and Evolutionary Perspectives", *Developmental Psychopathology*, ed. Dante Cicchetti - Donald J. Cohen (Wiley, 2006), 405.

⁸ Gail S. Steketee, *Treatment Of Obsessive And Compulsive Disorder* (New York: Guilford Press, 1995), 224; Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 312.

⁹ Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 367.

ağırlaşır. Bu hastaların çoğu yapmamı, yaparsam mı? Oldu mu, olmadı mı? veya ya olduysa ya yaptırısam ya yaparsam gibi kararsızlık ve şüpheler içinde son derece bunalırlar. Kararsızlıklarının sürekli artması enerji kaybı ve özgürlüklerinin kısıtlanmasıyla sonuçlanır.¹⁰ Onlar, kuşku ve değişik obsesyonlarını yakınlarına ve uzmanlara tekrar tekrar sorarak çevrelerini de yıldırırlar. Kendi yaşantıları önemli ölçüde bozulduğundan kişinin aile ve iş çevresindeki kişiler de bu durumdan etkilenirler. Özgürlüğün kısıtlanması ve ruhsal enerjinin tükenmesiyle birlikte OKB'ye bir depresyonun eşlik etmesi halinde hastalık daha da karmaşık bir hal alabilir.¹¹

Normal bir düşüncenin bazı kişilerde büyük bir kaygı haline gelmesi ve OKB'nin ortaya çıkarmasının temelinde bazı işlevsiz inançlar vardır. İşlevsiz inançlar, kişilerin OKB'ye yatkinliklerindeki farklılıkları belirlemede kritik bir öneme sahiptir. OKB'nin ortaya çıkması ve sürdürülmesinde önemli olan bu inanç alanları şöyle özetlenebilir: mükemmel olma ihtiyacı, abartılı sorumluluk duygusu ve anormal risk/tehdit algısı, düşüncelerin aşırı önemsenmesi, belirsizliğe ve kontrol kaybına tahammülsüzlük, patolojik kuşku ve eksiklik duygusu.¹² OKB'si olan bireyler, obsesif kompulsif semptomlarının altında yatan bu inançların doğruluğu hakkında sahip oldukları içgörü derecesine göre farklılık gösterirler. Buna göre mükemmeliyetçilik, aşırı düzenlilik, katı kuralcılık, hoşgörüsüzlük, kızgınlık, agresiflik, tahammülsüzlük, titizlik, ince eleyip sık dokuma, kılı kırk yarma, değişimlerden hoşlanmama, cimrilik, karşıt duyguları (sevgi-nefret) bir arada yaşama, tutuculuk, dik kafalılık, aşırı kuşkuculuk, güvensizlik, ayrıntıcılık ve aşırı kararsızlık gibi kişilik özelliklerinin bu hastalığa sahip kişilerde bulunması ön görülmektedir.¹³ Öte yandan, obsesif bozukluğu olan kişiler genellikle dürüst, aşırı vicdanlı, yüksek değer ölçütlerine sahip, aydın ve etkin insanlardır.¹⁴

Literatürde obsesif kompulsif belirtilerin görülmeye başladığı yaş ile ilgili farklı bilgiler bulunsa da bu hastalığın başlama yaşı 21 yaş civarlarındadır. Araştırmalar erkeklerde başlama yaşını 15/19 olarak tespit ederken kadınlarda bu yaş 21/22'lere doğru artış göstermiştir. Yapılan araştırmalara göre hastaların %65'inde OKB 25 yaşına gelmeden, %15'inde ise 35 yaşını geçtikten sonra başlamıştır.¹⁵ Hangi yaşta başlarsa başlasın, bireyde OKB belirtilerinin ilk görülmeye başlamasından itibaren patolojik bir hal alınca kadar geçen süreçte hastalık belirtilerinin nedenlerinin bilinmesi ve gecikmeksizin gerekli tedbirlerin alınması hastalığın durdurulması ve iyileşmesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Hastalığa sahip kişilerin çoğunda belirtiler başlangıçta hafiftir. Bu yüzden rahatsız oldukları belli olmaz ve hekime gitmezler. Bir kısmı ise kimseye belli etmek istemez ve gizlemeye çalışır ancak yaşadıkları ev ortamında belirtiler açıkça ortaya çıkar. Bir kısmı da uzun yıllar süren bu hastalığı benimsemiş durumdadırlar. 20. yüzyıl başlarında Janet ve Freud¹⁶ gibi araştırmacıların dikkatini çeken ve zamanla oldukça yaygın bir rahatsızlık olduğu anlaşılan OKB tanım ve kriterleri ile ilgili güncel paylaşımlar Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından yapılmaktadır. APA, yayınladığı Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı'nın son baskısında (DSM-5)¹⁷ yirmi başlık altında iki yüzden fazla psikolojik rahatsızlık tanımlanmıştır. OKB, bu çalışmanın daha önceki sürümünde (DSM-IV)¹⁸ anksiyete bozuklukları

¹⁰ Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, 313.

¹¹ Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 192-193.

¹² Pınar Yörük - Ahmet Tosun, "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Üst Bilişsel Model", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry* 7/2 (2015), 190.

¹³ Bozkurt Koç, "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu", *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 132.

¹⁴ Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 193.

¹⁵ Şahin, "Obsesif-Kompulsif Bozukluk", 495.

¹⁶ Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, 310-311.

¹⁷ American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5)* (Washington, DC.: American Psychiatric Association, 2013).

¹⁸ American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-IV)* (4th ed.) (Washington, DC.: American Psychiatric Association, 2005).

kategorisi içinde yer alırken 2013 yılında yayınlanan son sürümde (DSM-5) bağımsız bir başlık olarak tasnif edilmiştir. DSM-IV ve DSM 5'deki OKB tanı ölçütleri karşılaştırıldığında çok büyük olmamakla birlikte bazı farklılıkların mevcut olduğu görülür.

1.2. Tarihçe

Ruhsal bir bozukluğun varlığını doğru tespit edebilmek ve uygun düzeltme ya da hafifletme yaklaşımlarını tercih edebilmek için ruhsal sorunlarla ilgili tanımların ve sınıflandırmaların tarihi arka planını da bilmek gerekir. Çünkü bu bilgi zaman içinde sabit kalan ve değişen psikolojik durumları, meydana gelen değişimleri etkileyen faktörleri ve bunların ruh sağlığı tedavilerine etkilerini açıklar. Zira ruhsal bozuklukların tanımları ve sınıflandırmaları, yüzlerce yıldır değişen toplumsal, kültürel ve ekonomik faktörlerden etkilenerek kavramsal olarak sürekli yeniden yapılanmaya uğramıştır. Kökleri insanlık tarihi kadar eski sayılabilecek bir geçmişe uzanan OKB'nin izlerini eski dinlere ait ritüeller, ayinler, tarihe ışık tutan edebi ve ilmi eserlerde sürmek mümkün olmakla birlikte OKB'nin modern kavramlarına evrilmesi ve diğer zihinsel hastalık türlerden farklılaşmasının 19. yüzyılda gerçekleştiği kabul edilir. Literatürde farklı bilgiler olmak kaydıyla obsesyonla ilgili Batı'daki ilk tanımlamalardan birinin 1836'da Esquirol tarafından yapıldığı kaydedilmektedir. Ardından 1866 yılında Morel ve 1900'lü yılların başlarında ise Pierre Janet'in bu ruhsal hastalığı tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Daha önceleri de tanımlanmış olmasına rağmen OKB hakkındaki ilk bilimsel görüşler 19. yüzyıl sonlarında S. Freud tarafından ortaya atılmıştır. Diğer hastalıklarla karşılaştırıldığında Freud'un obsesyonlarla daha fazla ilgilendiği ve bu konuda 14 eser yazdığı belirlenmiştir. Öte yandan konuya İslam düşünce tarihi açısından bakıldığında obsesyonlarla ilgili ilk tanımlamaların Freud'dan yaklaşık bin yıl önce, 9. yüzyılda Ebû Zeyd el-Belhî (849-934) tarafından yapıldığı görülmektedir.

2. Güncel Yaklaşımlar

2.1. Psikanalitik Yaklaşım

Genel psikolojinin ana akım bir ekollerinden birisi olan psikanalitik kuram Freud tarafından ortaya atılmış ve takipçileri tarafından geliştirilmiştir. Freud'dan önce Fransız ruh hekimi P. Janet OKB ile fobileri bir başlık altında toplayarak bunlara *psikastenî* adını vermişti. Ona göre psikastenîye bireydeki irade zayıflaması neden oluyordu. Fakat Freud, OKB'deki ruhsal nedenlerin fobilerdeki ruhsal nedenlerden farklı olduğunu gözlemleyerek¹⁹ obsesyon fobilerden ayrı özgün bir bozukluk olarak incelemiştir. Böylece Freud, OKB'nin psikodinamiği ve ruhsal kökeni hakkındaki ilk bilimsel görüşlerin sahibi olmuştur.²⁰

Freud öncelikle çocukluk döneminin insan hayatındaki önemini vurgulayarak yaşamın ilk yıllarında çocuk ve ebeveyni arasında yaşanan ilişkiye dikkat çekmektedir. Freud'a göre ruhsal rahatsızlıkların temelinde kişinin bebeklik ve çocukluk döneminde anne-babasıyla arasında meydana gelen çatışmalar bulunmaktadır. Freud'a göre OKB, psikoseksüel gelişim dönemlerinden anal dönemde takılma (fiksasyon) veya ödipal dönemden anal döneme bir gerileme²¹ (regresyon) sonucu ortaya çıkmaktadır.²² Takılma ve gerileme birbirinden bağımsız değildir ve hastalığın anlaşılması bakımından bu ikisi arasındaki ilişki kritik bir öneme sahiptir.²³ Kişide kaygı meydana getiren çözümlenmemiş ödipal isteklere bağlı bir çatışma meydana gelince kaygıdan kurtulmak için anal döneme bir gerileme olur. Freud bu gerileme

¹⁹ Sigmund Freud, "Saplanlı Nevrozuna Yatkinlik (Nevroz Seçimi Sorununa Bir Katkı 1913)", çev. Selçuk Budak, *Psikopatoloji Üzerine* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2016), 145-146.

²⁰ Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 365.

²¹ Işın B. Kulaksızoğlu vd. (ed.), *Psikiyatri*, 43, 82-83.

²² Freud, "Saplanlı Nevrozuna Yatkinlik (Nevroz Seçimi Sorununa Bir Katkı 1913)", 148-149.

²³ Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, 405.

olgusunun hastalıkla ilgili daha sonra gelişecek her şey için belirleyici bir rol oynadığını kanaatini taşımaktadır.²⁴ Yaşanan bu gerileme neticesinde kişide nesnelere ve olaylara karşı karşıt duyguları bir arada yaşama meydana gelir. Böylece birey belirli bir nesneye yönelik sevgi ve nefret duygularını birlikte yaşar. Çünkü fallik dönemde sevgi ve nefret duyguları uygun bir şekilde ayrılmışken anal döneme gerileme yaşanması bu ayrışmanın bozulmasına neden olmaktadır.²⁵

Psikanalitik yaklaşıma göre 1-4 yaş aralığını kapsayan anal dönem, obsesif bozuklukların nedenlerini açıklamada kritik bir öneme sahiptir. Bu dönemde çocuğun haz ve ilgisi dışkılama bölgesine yoğunlaşır. Çocuğa dışkısını boşaltarak elde ettiği hazı, tuvalet eğitimi ile ertelemesi öğretilir. Çocuğun kaslarını kontrol altına alarak dışkısını tutma yetisini kazanabilmesi için anüsü büzen kaslara giden sinirlerin geliştiği fizyolojik bir olgunluğa erişmiş olması gerekir.²⁶ Eğer anne sabırsız davranıp çocukta gerekli fizyolojik olgunluk gerçekleşmeden ya da tuvalet eğitimi sürecinde hoşgörüsüz ve katı bir tutumla çocukta dışkı boşaltma ve tutma denetimi yapmasını isterse çocukla annesi arasında çatışma meydana gelir. Dışkıyı tutma ya da boşaltma konusunda annesiyle çatışmalar yaşayan çocuk, itaat ve bağımlılık duyguları ile isyan ve bağımsızlık isteklerini içeren karşıt duyguları birlikte yaşar. Bu dönemde yaşanan sorunlar ve tuvalet eğitimi sırasında yaşanan zorluklar obsesyonun nedeni olarak açıklanan anal dönemde saplanmayı veya bu döneme gerilemeyi kolaylaştırır. Tuvalet eğitimi çocuğun (dışkısını boşaltarak) yaşadığı hazı ertelemeyi veya ondan vazgeçmeyi öğrenip öğrenemeyeceği ilk sınavıdır. Annesi tarafından haz dürtülerinin anında doyuma ulaşması engellenen çocuk, ya kızgınlıkla annesine karşı çıkararak dışkısını boşaltır ya da annesi tarafından cezalandırılma ihtimaline karşı korkuyla ona boyun eğerek dışkısını boşaltmaktan kaçınır. Çocuğun egosu ile haz dürtüleri arasındaki ilişkinin geliştiği bu süreçte annenin katı şekilde suçlayıcı ve cezalandırıcı bir tutum sergilemesi çocuktaki cezalandırılma korkusunu suçluluk duygusuna dönüştürebilir. Çocuk, suçluluk duygusu ve boyun eğme zorunluluğu ile karşı koyma isteği arasında çatışmalar yaşar. İşte yaşanan bu çatışmanın ağırlık derecesi OKB'nin belirleyicisi olur.²⁷ Obsesif eğilimler, annenin anlayışsız tutumlarına karşı duyduğu öfkeyi boşaltma alışkanlığı geliştiren çocuklarda yaşam boyu izlerini sürdürür.²⁸ OKB belirtileri zaman içinde süreklilik gösteren karaktere dönüşürse bu durumda hastalık artık bir kişilik bozukluğu halini alır. Freud'a göre bu hastalığın yerleştiği bir kişi, daha sonra bir daha asla tamamıyla ondan kurtulamaz.²⁹ Obsesif kompulsif kişilik bozukluğu olan kişilerde hoşgörüsüzlük ve mükemmeliyetçi çaba süreklilik gösterir. Öyle ki beklenti düzeyine bir türlü ulaşamadığı için yapılmakta olan işler bitirilemez. Ayrıntılar içinde iş amacından sapor, düşünceler iki seçenek arasında sürekli gider gelir ve bir sonuca ulaşmaz. Obsesif kişi, onca geliştirdiği koruyucu, rahatlatıcı tepkilere rağmen gerginlik ve tedirginlikten kurtulamaz. Böyle kişiler olana değil de sürekli olması gerekene takılı olduklarından yaşama gerçek anlamda katılmazlar ve yaşama sevincinden yoksun olurlar.³⁰

Psikanalizin ilk dönemlerinde aşırı düzenlilik, tutumluluk ve inatçılık gibi anal karakter özelliklerinin tuvalet eğitimi çerçevesinde yaşanan çatışmalarla geliştiği kabul edilmişse de zaman içinde OKB gelişiminde anal dönemde yaşanan sorunların önemli bir rolü olduğu görüşü sorgulanmaya ve kabul görmemeye başlamıştır. Freud'dan sonraki kuramcılar kendine değer verme, bağımlılık eğilimleri ve kızgınlık denetimi arasındaki ilişkiler, ebeveyn

²⁴ Sigmund Freud, "Ketlemeler Semptomlar ve Kaygı 1926 (1925)", çev. Selçuk Budak, *Psikopatoloji Üzerine* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2016), 282.

²⁵ Berat Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 27.

²⁶ M. Orhan Öztürk, *Psikanaliz ve Psikoterapi* (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2008), 97-98.

²⁷ Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 198.

²⁸ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 36.

²⁹ Freud, "Saplantı Nevrozuna Yatkınlık (Nevroz Seçimi Sorununa Bir Katkı 1913)", 149.

³⁰ Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 282-285.

onayı ve sevgisine duyulan ihtiyacın doyurulması gibi daha çok ilişki ağırlıklı yönlere vurgu yapmışlardır.³¹

Kısaca psikanalitik yaklaşıma göre OKB'nin temelinde ilk çocukluk döneminde yaşanan çatışmalar bulunmaktadır. Dolayısıyla rahatsızlığa yönelik standart birkaç satırlık çözümler sunmak mümkün değildir. Çünkü herkesin kişilik yapısı ve çocukluk dönemi deneyimleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle öncelikle her bir hastanın kendine mahsus özel yaşantısının derinliklerindeki özel işleyişe vakıf olmak gerekir. Daha sonra hastada görülen obsesyon ve kompulsiyon belirtilerini anlamlandırmak, nedenlerini keşfetmek ve çözüm yolu gösterebilmek mümkün olabilir. Ne var ki, OKB'nin semptomları psikanalize ve psikodinamik terapiye karşı oldukça dirençlidir.³²

2.2. Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım

Obsesif kompulsif bozukluk, bilişsel ve davranışsal nitelikleri bulunan bir rahatsızlıktır. Çok sayıdaki araştırma sonuçlarına göre OKB'nin tedavisinde en etkili yaklaşımlar ilaç tedavisi ve bilişsel davranışçı yöntemlerdir. Davranışçı yöntem, bireyin yapmaktan kaçındığı davranışların yapılmasının teşvik edildiği 'yaşayarak maruz bırakma' (exposure) ve yapmak zorunda hissettiği davranışlara karşı ise direnç oluşturma 'tepkie engel olma' (response prevention) tekniklerini birlikte kullanma esasına dayanır. Maruz bırakma, kaygı duyulan bir durumla yüzleşme anlamına gelmektedir. Örneğin çöp kutusuna dokunma, sınavlarda kasten yanlış cevaplama ve kişide söz, düşünce, davranış, görüntü gibi kaygı oluşturan durumlarla onu karşı karşıya bırakmaktır. Tepkiye engel olma ise kompulsiyonları azaltma ve nihayet ortadan kaldırma amacıyla yapılır. Gerek maruz bırakma ve gerekse tepkiye engel olma teknikleri kolaydan zora doğru hiyerarşik bir sıralama ile aşamalı olarak uygulanmalıdır.

Görüldüğü üzere davranışçı yaklaşımın odağında "kaçınma davranışları" bulunmaktadır. OKB'si bulunan hastalar çeşitli kaçınma davranışları gösterirler. Örneğin kirlenme veya mikrop bulaşma korkusuyla belirli yerlere gitmemek ya da dokunmamak fobik bir kaçınma davranışı iken obsesyonun meydana getirdiği kaygıyı azaltmak veya ortadan kaldırmak için elleri uzun süre ve abartılı şekilde yıkamak gibi belirli hareketleri sık sık tekrarlamak ise kompulsif kaçınma davranışlarıdır. Diğer taraftan kompulsiyona neden olacak davranışlardan kaçınmak da kompulsiyondan kaçınma davranışlarıdır. Dışarıya çıktıktan sonra eve döndüğünde üzerindeki bütün kıyafetleri değiştirip yıkaması gerektiği için dışarıya çıkmaktan kaçınma davranışı da kompulsiyondan kaçınma davranışına örnek olarak verilebilir. Bu davranışların üçü de kaçınma davranışlarıdır fakat aralarında belirgin farklar bulunmaktadır. Şöyle ki, fobik kaçınmada sakınılan bir davranış tümüyle terk edilirken kompulsif kaçınmada ise davranış tekrarı anormal olarak artmaktadır. Maruz bırakma (üstüne gitme) tekniği fobik kaçınma için yararlı olurken, tepkiye engel olma (durdurma) tekniği ise kompulsif kaçınma için yararlı olur. Davranışçı yaklaşım kompulsiyonların belirgin olduğu hastalarda daha başarılı sonuçlar verirken sadece obsesyonunun bulunması ve OKB ile birlikte ağır depresyon ya da şizotipal kişilik bozukluğu bulunması durumunda tedavi başarısı azalır.

OKB'nin bilişsel tedavisi söz konusu olduğunda ise akla önce obsesyon ve biliş ilişkisi gelmektedir. Obsesyonların gerçek olmayan düşünceler olmasından hareketle de bilişsel yaklaşımın temel ilkesinin "irrasyonel düşünceleri" ele almak olduğu düşünülebilir. Ancak obsesif kişiler düşüncelerinin gerçek dışı olduğunun bilincindedirler. Zaten rahatsızlıklarının büyük bir kısmı da bu farkındalıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hastanın irrasyonel düşünceleri yerine daha rasyonel alternatif düşünceler üretebilmesi temelinde çalışmak mümkün olmaz. Bu nedenle bilişsel yaklaşımın temel odağı, düşüncenin gerçek dışı olması değil, dü-

³¹ Topçuoğlu, "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Psikanalitik Görüşler", 47.; Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 285.

³² Yılmaz, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar", 30, 33; Topçuoğlu, "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Psikanalitik Görüşler", 49.

şünce ve duyguların birbirleriyle bağlantılı olması varsayımdır. Bazı durumlara ilgili duygular değişmemesine rağmen onlarla ilgili düşünceler irdelenebilir ve dengeli bir bakış açısı geliştirilebilir. Durumlara bakış açısı dengesizleşirse duygusal tepkilerde de dengesizlik meydana gelecektir. Örneğin birçok kişi obsesif düşünceler deneyimler fakat onlardan rahatsız olmazlar. Bunun nedeni onların, bu tip düşünceleri tehlikeye işaret eden düşünceler olarak algılamamalarıdır. Böylece o düşüncelerle kolaylıkla baş edebilirler. Normal düşüncelerle obsesyonlar arasındaki temel ayırım, düşüncelere yüklenen yorumlardır. Yoksa düşüncenin içeriği değildir. Kişinin zihnindeki düşünceler kendisi ya da başkasına yönelik bir tehlikeye sebebiyet verecek şekilde yorumlanması halinde sorun ortaya çıkmaktadır.

Bilişsel yaklaşımda kişi, kendi düşüncelerine daha az tehdit edici yeni yorumlar getirmesi yönünde desteklenir. Bunun için hasta, kendini rahatsız eden şeyleri düşündüğünde bunların gerçek hayatta olma olasılığını test etme yönünde cesaretlendirilir. Böylece işlevsel olmayan düşüncelerin yaşanılan hayatla uyumlu daha gerçekçi düşüncelerle yer değiştirmesi öğretilir. Burada düşünceyi daha olumlu hale getirmekten ziyade daha gerçekçi ve daha az tehdit edici düşüncelerin gelişmesini sağlamak hedeflenir.

3. Dini Obsesyonlar

OKB'nin pek çok semptom alt grubu bulunmaktadır. Bazı hastalarda Tanrı var mıdır? Varsa O'nu kim yaratmıştır? Tanrı'yı yaratan varsa Tanrı'yı yaratanı kim yaratmıştır? vb. uza-yıp sonu gelmeyen metafizik/dini obsesyonlar görülürken bazılarında kanser gibi hastalık obsesyonları zihni sarar ve fobik nevroz halini alır. Bazılarında sayma obsesyonları bulunurken bazılarında ise saldırgan, kötü, ayıp, günah bir şey düşünmek ve yapmakla ilgili obsesyonlar görülür. Diğer bir ifadeyle obsesif kompulsif belirtiler bulaşma, simetri, saldırganlık, istifleme, sayma, kontrol etme, kuşku ve benzer şekillerde ortaya çıkabileceği gibi dini düşünce ve davranışlarda da görülür. Hatta en bunaltıcı obsesyonlardan biri dini içerikli olanlardır. En sık görülen OKB türleri hakkında Türkiye'de 15 merkezde 351 hastanın katılımı ile gerçekleştirilen bir çalışmada elde edilen sonuçlara göre; ilk üç sırada, bulaşma/kirlenme (kontaminasyon) %75,8, simetri %67,8 ve saldırganlıkla %44,4 ilgili obsesyon ve kompulsiyonlar bulunmaktadır. Dini OKB %26,8 oranıyla dördüncü sırada yer alırken daha sonra istifleme OKB %22,8, bedensel OKB %17,4, cinsel OKB %16,2 ve diğer OKB %34,2 oranlarında belirlenmiştir.³³ Bir başka sıklık sıralaması ise %50 bulaşma, %40 kuşku, %30 somatik, simetri, agresif, %25 cinsel ve %10 dinsel şeklinde yapılmıştır.³⁴

Psikoloji literatüründe din ve OKB arasında uzun zamandır bir ilişki olduğu düşünülmüş ancak hala ikisi arasındaki ilişki tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır.³⁵ Dini obsesyonlarla ilgili yapılan çalışmaların çoğu, dindarlık ve din ile dini obsesyon arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Ancak din-dindarlık ve OKB arasında oldukça karmaşık bir ilişki bulunmaktadır. Bu karmaşa obsesyonların altında yatan inançların çeşitliliği ve kişilerin sahip olduğu farklı içgörü dereceleri kadar dinlerin doğası, inanç sistemlerinin farklı yapıları ve bireylerin dini anlayış ve yaşayış farklılıklarından da kaynaklanabilir. Öte yandan her insanın diğer duygularını yanında dini duygularının -diğer duygularının olduğu gibi- onun ruhsal yapısı ve davranışları üzerinde hastalık etkisi oluşturabileceğini düşünmek tabiidir. Ne var ki dini davranışların, değerlendirme yapılırken dikkate alınması gereken dini inanç, düşünce ve duyguları içeren çeşitli yönleri bulunmaktadır. Bu yüzden hem dindarlığı hem de obsesyon ve takıntılı

³³ Lütfullah Beşiroğlu, "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Fenomenoloji: Tedavi Yanıtı İçin Önemli mi?", *Psikiyatride Güncel Türkiye Psikiyatrisi Derneği* 4/3 (2014), 222.

³⁴ Muhammet Mustafa Bayraktar, "Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 155.

³⁵ Lamis Al-Solaim - Kate Miriam Loewenthal, "Religion and obsessive-compulsive disorder (OCD) among young Muslim women in Saudi Arabia", *Mental Health, Religion & Culture* 14/2 (2011), 169-182.

dini davranışları değerlendirerek bir kanaat oluşturmak Freud'un dini inanç ve davranışlara yönelik yaklaşımında olduğu gibi oldukça subjektif olabilir.

Dindarlık araştırması yapmak, dindarlık için geçerli ve güvenilir ölçümler geliştirmek son derece karmaşık ve anlaşılması zor bir iştir.³⁶ Sağlıklı dini düşünce ve davranışlar ile dini obsesyon ve takıntılı dini davranışlar birbirinden nasıl ayırt edilir? Hangi duygu, düşünce ya da davranış gerçek dindarlığa işaret eder? Bunun kişiler adedince çok ve farklı kriterinden bahsedilebilir. Dindarlığın dinamik bir yapısının bulunması ve sabit bir formunun olmamasından dolayı denilebilir ki, mevcut dindar sayısı kadar dindarlık türü vardır.³⁷ Bu yüzden din ve obsesyon ilişkisini araştıran çalışmaların sonuçlarına bakarak "genel" için geçerli ve güvenilir sonuçlara ulaşmak zordur. Örnek olarak üç büyük dinin doktrinler karakteristiği dikkate alındığında, Yahudilikte dini ibadet ve uygulamaların dini inançtan daha önemli olduğu, Hıristiyanlıkta dini inançların önemine ibadetlerden çok daha fazla önem verildiği, inanç ve dini pratiklere verilen önem bakımından İslam'ın ise Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında bir yerde hem dini inançların hem de uygulamaların önemine vurgu yaptığı söylenebilir. Dinlere ait bu temel farklılıklar, bireylerin farklı türdeki ahlaki ve müdahaleci dini düşünceleri değerlendirme ve bunlara verilecek tepkiyi etkileyebilir. Bu nedenle, Müslüman olmayan farklı dini gruplardan bireylerdeki dindarlık ve obsesyon arasındaki ilişki hakkındaki araştırma sonuçlarının İslam dininden olanlar için de mutlak geçerli bir açıklama sunabileceğini ileri sürmek mümkün değildir. En azından, yapılan araştırmalara ait mevcut bulgular, OKB'nin dini inançlar ve kültürel gruplar arasında değişmez olmadığına dair giderek artan bir literatüre katkıda bulunmaktadır.³⁸

Dini inancı olanların OKB'ye daha yatkın olup olmadıkları önemli bir araştırma konusudur. Ancak dinin, OKB'ye sebep olmasından ziyade OKB'nin kendisini gösterme imkânı bulunduğu bir alan olduğu ifade edilmelidir. Zira dinin OKB'ye neden olduğuna dair bilimsel bir kanıt bulunmamaktadır.³⁹ Tarihsel olarak bakıldığında da dininin OKB'ye sebep olduğu söylenemez.⁴⁰ Aksine dinin OKB'yi azalttığını ve bireyin ruhsal sağlık bütünlüğünün korunmasında vazgeçilmez bir unsur olduğu gösteren pek çok araştırma bulgusu mevcuttur.⁴¹ Bununla birlikte bazı dini anlayış biçimleri ve dini deneyimler sonucu edinilen kimi tecrübeler OKB ile ilgili kaygıları etkileyebilir. Dini inanç ve uygulamalar ruhsal sağlığı ve sosyal yaşantıyı desteklemek yerine bozuyorsa burada oldukça kendine özgü teolojik ve psikolojik boyutları bulunan heterojen bir problem var demektir. İşte dindarlığın bu aşaması OKB'nin bazı alt semptom gruplarıyla yakından ilişkilidir. Bunlardan en sık görülen ve dini yaşantıda da yaygın şekilde ortaya çıkan şüphe obsesyonu ve kontrol kompulsiyonudur. Böyle bir rahatsızlığı olan kişilerde özellikle namaz ibadeti yerine getirilirken rekatların sırası ile kılıp kılmadığı, sure ve duaların okunup okunmadığı kararsızlığı ya da tam gereği gibi yapılmadığı yahut eksik kaldığı düşünceleri, namaz sure ve rekatlarını defalarca tekrarlama, namazların sonunda sürekli sehiv secdesi yapma, namazı tekrar tekrar kılma gibi huzursuzluk verici davranışlara sebep olmaktadır.

Yaygın olan bozukluk semptomlarından bir diğeri bulaşma obsesyonu ve temizlik kompulsiyonudur. İslam dininde temizliğe büyük önem verilmiş, temizlik imanının yarısı kabul edilmiştir. İlk inen ayetler, fıkıh kitaplarının ilk konuları temizlik ve taharet ile ilgilidir. Abdest, gusül, ibadet edilen yer, giyilen elbiseler ve beden temizliği titizlik gösterilmesi gereken hususlardandır. Söz konusu yükümlülükler yerine getirilirken necaset olarak tabir edilen kir

³⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 81.

³⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 81.

³⁸ Mujgan Inozu vd., "Scrupulosity in Islam: A Comparison of Highly Religious Turkish and Canadian Samples", *Behavior Therapy* 43/1 (01 Mart 2012), 200.

³⁹ Purdon - Clark, *Takıntılarla Başa Çıkma*, 116; Hanife Yıldız Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 70.

⁴⁰ Ali Köse, *Frud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 74.

⁴¹ Ali Aytan, *Din ve Sağlık Kavramı, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 48.; Koç, "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu", 142.

ve pisliklerden yeteri kadar temizlik yapılmasına rağmen arınmamış olma duygusu, mikrop ya da kirlerin bir kısmının hala kalmış olma kuşkusu saatlerce bu yükümlülükleri tamamlayamamak ve defalarca tekrar etmekle sonuçlanmaktadır. Her tualete gittikten sonra üzerine idrar sıçradığını, her dışarıdan eve geldiğinde elbiselerinin kirlendiğini düşünerek onları değiştirmeden namaz kılamamak, evin koltuklarını, halılarını her misafir gittikten sonra kirlendi diyerek temizlemeden üzerinde namaz kılamamak vb. düşünce ve davranışlar da bu tür dini obsesyonlara örnektir. Dini obsesyonların daha çok psikonevrotikler arasındaki fazilete düşkün, aşırı dindar ve haddinden fazla vicdanlı kimselerde ortaya çıktığı görülür. Böyle kişiler üzerinde yapılan bir araştırmada ibadeti mükemmel yapma fikrinin bulunduğu tespit edilmiştir.⁴²

4. İslam Düşüncesi ve Geleneğinde OKB

İslam dini literatüründe obsesyonlarla ilgili “hâcis”, “havâtır” ve “hadîsü'n-nefs” gibi kavramlar⁴³ bulunmakla birlikte OKB'nin en yakın karşılığı “vesvese”dir. Sözlükte “kuruntu”⁴⁴ olarak tanımlanan vesvese, ilk dini kaynaklarda “akla gelen kötü hatıralar” şeklinde basit olarak tarif edilirken daha sonra “hakka yakınlaşmaktan uzaklaştıran akli, şer'i, hissi veya bunun dışındaki bedensel-psikolojik hatıralar” şeklinde daha geniş bir kavramsal çerçevede anımlandırılmıştır.⁴⁵ Vesvese tam olarak obsesyon ve kompulsiyonlara karşılık gelen bir kelime olmasa da OKB'nin oldukça yaygın tematik bir sunumu olarak kavramsallaştırılmasını destekleyen çok sayıda klinik ve araştırma kanıtı bulunmaktadır.⁴⁶ Bu nedenle dini hezeyanlara, mistik ve metafizik obsesyonlara yakın görülen⁴⁷ vesvese, OKB'nin bir alt boyutu olarak kabul edilebilir. Nitekim ruh sağlığı uzmanlarına göre dini obsesyonların doğası diğer obsesyonların doğasından farklıdır. Klinik anlamda dini obsesyonlar daha kaygı verici ve bunaltıcıdır. Dolayısıyla tedavileri de diğerlerinden daha zordur.⁴⁸

İslami öğretilerin ilk asli kaynağı ve dine ait en temel bilgileri ihtiva eden Kur'an'da, kaynakları, korunma ve mücadele yolları ile ilgili olarak vesvese hakkında rehberlik edici bilgiler verilmektedir. Kur'an'a göre insana vesvese veren iki temel unsur nefis ve şeytandır. Vesveseden bahseden ayetlerin üçünde⁴⁹ şeytanın, birisinde⁵⁰ ise nefsin insana vesvese verdiği açıklanmaktadır. A'râf Suresinin 20. Ayetinde Hz. Adem ve eşinin cennetten çıkarılmalarına vesvesenin sebep olduğu bildirilerek inananların bu hususta özellikle duyarlı olmaları ve vesvese ile hareket etmemeleri istenmektedir.

Vesvese kavramı, İslami öğretilerin ikinci temel dayanağı olan hadislerde genellikle “şeytan tarafından insanın içine atılan ve onun imanına zarar vermeyi amaçlayan tehlikeli soruları, düşünceleri belirtir.”⁵¹ Allah'ın seçkin kulları peygamberler de dahil olmak üzere bütün

⁴² Bayraktar, “Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 156.

⁴³ Yasemin Angın - Muhammed Kızılgöçer, “Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (30 Haziran 2020), 344-345.

⁴⁴ *Güncel Türkçe Sözlük*, “vesvese”, *Güncel Türkçe Sözlük* (10 Temmuz 2020).

⁴⁵ Meral Salman, *Kur'an'da Vesvese Kavramının Tahlihi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sakarya Üniversitesi, 2019), 5.

⁴⁶ Jonathan S. Abramowitz - Ryan J. Jacoby, “Scrupulosity: A Cognitive-Behavioral Analysis and Implications for Treatment”, *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders* 3/2 (01 Nisan 2014), 142, 147.; Lutfullah Beşiroğlu vd., “Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder: The Cognitive Perspective in Islamic Sources”, *Journal of Religion and Health* 53/1 (01 Şubat 2014), 2-3.

⁴⁷ Neda Armaner, *Psikopatoloji'de Dini Belirtiler* (Ankara: Demirbaş Yayınları Ayyıldız Matbaası, 1973), 115.

⁴⁸ Ayten, *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*, 45-46.

⁴⁹ en-Nâs 114/5, Tâhâ 20/120, el-A'râf 7/20.

⁵⁰ Kâf 50/16.

⁵¹ Mustafa Çağrıncı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/71.

insanlar şeytanın vesveselerine maruz kalırlar. Nitekim kendisin de buna dahil olup olmadığını soran ashabına Hz. Peygamber cevap olarak: “Evet benim de. Ancak Allah şeytana karşı bana yardım etti o bana teslim oldu” buyurmuştur.⁵² Hz. Peygamberin herkesin bir şeytanının olduğunu⁵³ ve damarlardaki kan gibi şeytanın da insanın damarlarında dolaştığını bildirmesi⁵⁴ patolojik bir seviyeye ulaşmasa bile hiç kimsenin tam anlamıyla vesveseden uzak kalamayacağına işaret etmektedir. Bir gün, içlerinden söylemeye bile cesaret edemeyecekleri düşüncelerin geçtiğinden yakınan ashabına, yapmadıkları sürece sırf içlerine gelen vesveselerden dolayı sorumlu tutulmayacaklarını bildirmiş ve vesvese nedeniyle hissettikleri kaygılı durumun kesin bir imana işaret ettiğini haber vermiştir.⁵⁵ Hz. Peygamber diğer bir hadisinde, iyilik yapmayı içinden geçiren fakat bunu yap(a)mayan kişiye o iyiliği yapmış gibi tam bir sevap verileceği, eğer iyiliği yaparsa on katından yedi yüz katına kadar karşılık verileceği buna mukabil bir kötülük yapmayı içinden geçirip onu yapmayan kişiye tam bir iyilik sevabı verileceği eğer kötülüğü yaparsa da yalnızca bir kötülük günahı yazılacağını bildirmiştir.⁵⁶ Bu hadiste dini açıdan teşvik edilen iyilik düşünceleriyle sakınılması beklenen kötülük düşüncelerinin zihne gelmesi eşit olarak değerlendirilmemiştir. Ancak kişiyi huzursuz eden kötü dini fantezi ve düşüncelerin zihne gelmesinin kınanması bir yana bu kötü düşüncelerin yönlendirilmesi ile hareket edilmemesi durumunda Müslüman bireye sevap verileceği bildirilmiştir. Bilindiği gibi OKB’si bulunan birey için ayıp, kötü, günah kabul edilen bir düşüncenin zihne gelmesi ya da böyle bir eylemin düşünülmesi aynı zamanda o eylemi yapmakla eşit olarak algılandığından, zihne gelen böyle düşüncelerden dolayı birey kendini yargılar ve günahkâr ilan eder. Günahkarlık duygusunun meydana getirdiği sıkıntıyı ortadan kaldırmak veya azaltmak için birtakım dini kompulsiyonlara başvurur.⁵⁷ Ancak Hz. Peygamber tarafından bildirilen İslam dinin bu öğretilerine rağmen dini OKB’si bulunan Müslüman bireylerin zihne gelen ve onları huzursuz kılan kötü düşüncelerin, onları yapmakla eşit hatta daha kötü olduğu fikrine nasıl sahip oldukları incelenmeye değer bir konudur. Şüphesiz böyle bir durumun bilgi eksikliği ya da edinilen hatalı dini bilgilerle ilgili kısmı din görevlisi veya manevi danışmanı ilgilenirken, kişilik ve ruhsal yapıyla ilgili kısımları ise ruh sağlığı profesyonellerinin işidir.

İslam düşüncesi temel olarak Kur’an ve hadislerle dayanır. Tekfir suçlaması yapılan İbn Sina ve İbn Rüşd de dahil olmak üzere neredeyse ilk dönem İslam bilginlerinin tamamının öncelikle İslami kaynaklardan ilham aldığı bilinmektedir. Diğer pek çok bilim alanında olduğu gibi psikoloji alanında da bugün yaygın olan birçok psikolojik teori ve uygulamanın esin kaynağı ilk dönem İslam alimleridir.⁵⁸ Bir örnek olarak Ebû Zeyd el-Belhî (934), muhtemelen nevrozlar ve psikozlar arasında ilk defa net bir şekilde ayırım yapabilen, nevroitik bozuklukları sınıflandırabilen ve sınıflandırılan bozuklukların her birini tedavi etmek için rasyonel ve manevi bilişsel terapilerin nasıl kullanılabileceğini ayrıntılı olarak gösterebilen ilk bilişsel ve tıbbi psikologdur.⁵⁹ Nitekim Belhî, “Beden ve Ruh Sağlığı” olarak Türkçeye çevrilen Mesâlihu’l-Ebdan ve’l-Enfûs adlı eserinde kendisine gelinceye kadar beden sağlığı ile ilgili yeterli miktarda eser verilmesine rağmen ruh sağlığı hakkında önemli bir çalışmanın yapılmadığından bahsederek özgün ve ilk olma iddiasında bulunmaktadır.⁶⁰ Belhî bu eserinde psikolojik sağlık hakkındaki konuları ele alırken ruhsal durumların beden ile olan ilişkilerine dikkat çek-

⁵² Tirmizî, Radâ’, 17.

⁵³ Müslim, “Kitâbu Sifeti’l-Kiyâme ve’l-Cenneti ve’n-Nâr”, 69.

⁵⁴ Buhârî, “Kitâbu’l-İ’tikâf”, 11,12; Müslim, “Kitâbu’s-Selâm”, 23.

⁵⁵ Müslim, “Kitâbu’l-İmân”, 209, 211; İbn Hanbel, Müsned, c.XV, s.541.

⁵⁶ Buhârî, “Kitâbu’r-Rikâk”, 31; Müslim, “Kitâbu’l-İmân”, 207.

⁵⁷ Yıldız Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar*, 51.

⁵⁸ Amber Haque, “Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists”, *Journal of Religion and Health* 43/4 (01 Aralık 2004), 359.

⁵⁹ Haque, “Psychology from Islamic Perspective”, 362.

⁶⁰ Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu’l-Ebdân ve’l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (nesir - çeviri)*, çev. Nail Okuyucu - Zahir Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 422-426.

miştir. Onun bu yaklaşımının temelinde insanın varlık bütünlüğünün ruh ve bedenden meydana gelmiş olduğu inancı bulunmaktadır. Ruh ve beden ilişkisi hakkındaki Platon'a, hatta daha eskilere dayanan ve binlerce yıldır süregelen kadim bir tartışma geleneği içinde Belhî'nin hastalıkların tedavisinde ruh ve beden bütünlüğünü esas alması, İslam bilim tarihinin nirengi noktalarından birini oluşturduğu şeklinde yorumlanabilir. Belhî eserinde ruhsal hastalıkları, korku (endişe/anksiyete), öfke (saldırganlık), üzüntü (depresyon) ve vesvese (obsesyon/takıntı-saplantı) olmak üzere 4 ayrı kategoride tasnif etmiştir.⁶¹ Kitabının son bölümünün tamamı obsesyon bozukluklarının tartışılmasına ayrılmıştır. O, burada sadece obsesyon bozukluklarını tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda sınıflandırmalarını, kişinin hastalığa yakalanma oranını arttıran faktörleri ve hastalığın altında yatan nedenleri tartışmış ve tedavi önerileri sunmuştur.⁶² Belhî'ye göre bu ruhsal bozukluklar içinde etkisi en güçlü olan ve insana en çok acı çektireni vesvese yani günümüz ifadesiyle obsesif kompulsif bozukluklardır. Vesvese yani obsesyon, her ne kadar ruhsal bozukluklardan biri olarak tasnif edilse de sadece ruhsal bir hastalık olmayıp onda bedeni rahatsızlıkların (kompulsyonlar) bir iştiraki de söz konusudur. Bu rahatsızlık herkesin başına gelebilir ancak belirtileri hastalığa sebebiyet verecek derecede ortaya çıkmayabilir.⁶³

Belhî, zamana bağlı ve semptomlara bağlı olmak üzere iki tür obsesyon sınıflandırması önermiştir. Birinci sınıflandırma, takıntıların başladığı zamana bağlıdır ve ayrıca iki türe ayrılır. Bunlardan biri doğuştan, diğeri hayatın ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Kalıtsal olan ilk tür hakkında bu rahatsızlığın kimilerinin tabiatında var olduğu, kronik bir seyirle doğumdan itibaren ömür boyu kişiden hiç ayrılmadığı, artmalarının mümkün olmadığı gibi sebep olduğu sıkıntının da daha az olduğu ve etkilenen bireylerin kendilerini meşgul ederek bu sıkıntının etkisini hafifletebileceği değerlendirilmesinde bulunmaktadır. İlginç bir şekilde, Belhî'nin bireyin kalıtsal mizacından kaynaklanan obsesif bozuklukların tanımı, DSM-5'in Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu tanımına benzemektedir.⁶⁴ Zamana bağlı obsesif bozuklukların ikinci alt kategorisine gelince, bu türün semptomlarının kalıtsal formdan daha agresif olduğu ileri sürülmektedir. Belhî, insanın tabiatına yabancı ve bilinmedik bir şekilde arız olan bu tür obsesyonların, daha kuvvetli ve zorlu bir şekilde ortaya çıktığını, şiddetlenmesinden ve artmasından emin olunamayacağı gibi kişiyi takatının yetmeyeceği sıkıntılara sürükleyebileceği değerlendirilmesinde bulunur.⁶⁵ Belhî'ye göre bu türlü rahatsızlıkların ortaya çıkmasında insanın kişilik yapısı, beden terkibi (sıvı dengesi) ve doğumundaki asli hal etkili olmaktadır. İnsan tabiatından kaynaklanan obsesyon, çokça ortaya çıkması ve peş peşe vuku bulmasıyla kişinin bu duruma alışması sonucu onun tabiatı gibi olurken, insan tabiatına yabancı ve sonradan bilinmedik bir şekilde ortaya çıkan obsesyon ise mide, kulak, baş ağrısı gibi bedende ortaya çıkan ve gerektiğinde ilaçlarla tedavi edilmesi gereken rahatsızlıklara benzemektedir.⁶⁶

Belhî'nin obsesif bozuklukları sınıflandırmasının ikinci yöntemi semptom tabanlıdır ve ayrıca iki türe ayrılmaktadır. Belhî, takıntılı düşüncelerin, sevilen ve temenni edilen şeylerde ortaya çıkabileceği gibi korkulan ve çekinilen şeylerde de ortaya çıkabileceğine inanmaktadır. Bunlardan ilki insanın arzuladığı bir şeye duyduğu aşktır ki, kişi kalbini, zihnini, fikrini sürekli ona bağlar. Bu durumun bireyin zihnini kontrol ettiği ve günlük aktivitelere katılmasını engellediği ölçüde bunalma duygularına yol açar. Semptomlara bağlı obsesif bozuklukların ikinci alt kategorisine gelince bu tür obsesyonlar korkulan ve çekinilen şeylerden

⁶¹ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 444-452.

⁶² Rania Awaad - Sara Ali, "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustainance of the Body and Soul", *Journal of Affective Disorders* 180/ (15 Temmuz 2015), 186.

⁶³ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 502.; Orhan Gürsu, "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (15 Nisan 2016), 296-297.

⁶⁴ Awaad - Ali, "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th Century Treatise", 187.

⁶⁵ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 504.

⁶⁶ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 504.

ortaya çıkar. Önceki türün aksine bu düşünceler acı verici ve korkunçtur. Obsesyonu bulunan bireyin sürekli endişeli ve kötümser olmasına neden olurlar. İnsanın kendi kendine korktuğu bir şeyin yakında başına geleceğini düşünmesi ya da daha vahimi, bedeni ve hayatı üzerinde korktuğu bir şeyin gerçekleşeceğini düşünmesi gibi korkular kalpte en çok yer edinen ve hakimiyet kuran korkulardır. Zira insan için kendi canından ve hayatından daha kıymetli bir şey yoktur. Bunlar hakkında korkuya kapıldığı takdirde, zihnini en çok meşgul edecek şey bu olur.⁶⁷

Belhî'nin obsesif bozuklukların nasıl tedavi edileceğine dair tartışması; tedavi aramanın önündeki engeller ve obsesyonları yönetmek için terapötik müdahaleler olmak üzere iki alana odaklanmıştır. O, öncelikle obsesif bozukluklar için tedavi aramanın önündeki üç önemli engeli tartışmıştır. Bunlar; takıntılar hakkındaki kültürel inançlar, tedavi aramaya yönelik tutumlar ve bir tedavi bulma konusunda umut kaybıdır. Tedavi aramanın önündeki ilk engel ele alınırken, obsesyonların nedenleri hakkında dönemin yaygın dini ve kültürel inançlarıyla ilgili yorumlamalar yaparak, bozukluğun şeytandan veya kara safranın artması sonucu olabileceğini belirtmiştir. Böylece hastaların kültürel ve dini inançlarına hitap etmenin önemini vurgulamış ve bu inançları hastaları tedavi aramaya ikna etmek için kullanmıştır.⁶⁸

Fizyolojik hastalıkların tedavisinin fizyolojik ilaçlarla, psikolojik hastalıkların tedavisinin psikolojik bir yol ile yani insan nefsinin eğitimi, korku ve hüznünün afetlerini nefsinin uzaklaştırmak için silah gibi hazır ettiği fikirlerle olabileceğini düşünen Belhî, obsesif bozukluğa bedeninde de iştirak ettiği bir rahatsızlık olması nedeniyle öncelikle ilaçlı bir tedavi araştırılmasını uygun görmekte ve bu durumun hiç olmazsa hastanın sıkıntısını ve hasarını azaltacağı ifade etmektedir.⁶⁹ Ayrıca bu tür bir hastalığa sahip kişilerin yalnızlıktan ve tek başına kalmaktan kaçınmaları gerektiğini açıklayarak diğer iki çözüm önerisini şöyle sıralamıştır: Bunlardan ilki boş kalmaktan sakınmak ve kendilerini sürekli bir iş ile meşgul etmek olup diğeri ise etrafında kendisi için sevgisine ve şefkatine güvendiği kimselerin bulundurulmasıdır. Sağlıklı bir insan, beklenmedik fiziksel hastalıklarla ilgili acil durumlar için bazı ilaçlar ve ilk yardım çantasını nasıl yakınlarında bulundurmalıysa, Belhî'ye göre beklenmedik duygusal patlamalar için de zihninde sağlıklı düşünceler ve duygular tutmalıdır.⁷⁰

Belhî tarafından tarif edilen terapötik teknikler çağdaş bilişsel-davranışçı terapilerine oldukça benzerdir. Belhî'nin açıklamaları, insanların duygularını şekillendirmedeki inançların önemini ve çevrelerine verilen tepkileri vurgulayan bilişsel-davranışçı yaklaşımlar ışığında da analiz edilebilir.⁷¹ Belhî, bilişsel olarak acı çeken bir kişinin sıkıntısına neden olan korkuların çoğunun gerçek olmadığını ve gelecekte gerçekleşme olasılığının çok düşük olduğunu belirterek korkutucu bir olay yaşamamanın bunu öngörmekten daha az sıkıntılı olduğunu göstermek için korkuları sese benzetmektedir. İnsan ilk bakışta uzaktan sisi, içinde nefes alan bir canlıyı alamayacağı ve gözün de içindeki canlıları göremeyeceği kesif bir cisim gibi tahayyül etmektedir. Ancak bir kişi sisin içinden geçtiğinde, havaya benzediğini ve görüldüğü kadar korkutucu olmadığını tecrübe edecektir. Bunun için "korkunun çoğu boştur" ya da "korktuğun şeylerin çoğu sana zarar vermez" denilmiştir.⁷² Davranışçı yaklaşım açısından da eserde, çeşitli kaçınmalar yaşayan kişiyi, kaçınılan nesneye kademeli olarak yaklaştırıp aşinalık kazanacak kadar maruz bırakarak yavaş yavaş eğitmeye teşvik edilmektedir. Maruz kalma tekniğinin sağlayabileceği faydalara benzer şekilde Belhî, savaş sanatının başlangıcında ölü

⁶⁷ Awaad - Ali, "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th Century Treatise", 187.; el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 514.

⁶⁸ Awaad - Ali, "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th Century Treatise", 187.

⁶⁹ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 520-522; Gürsu, "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 299.

⁷⁰ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 524-530.

⁷¹ Rania Awaad - Sara Ali, "A Modern Conceptualization of Phobia in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustainance of the Body and Soul", *Journal of Anxiety Disorders* 37 / (01 Ocak 2016), 92.

⁷² el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 474-476.

ve yaralıların gösterilmesi, doktorların kadavra üzerinde çalışmaya başlaması, denizcilerin ilk tecrübeleri, deprem bölgesinde yaşayanların hisleri gibi basit gerçek yaşam örnekleri sıralamaktadır.⁷³

Belhî'nin eserindeki kadar derin veya açık bir şekilde tanımlanmamış olsa da obsesif bozukluklar konusu Ebû Bekir er-Râzî (925), İbn Sinâ (1037) ve Gazzâlî (1111) gibi önde gelen İslam düşünürleri tarafından haz-elem ilişkileri çerçevesinde, bazen melankoli belirtisi veya aşk hastalığı (kara sevda) bozukluğunun bir parçası olarak ya da doğrudan şeytanın insan kalbine bir tasallutu şeklinde tartışılmaya devam etmiştir. Onların obsesyonlarla ilgili tanım ve sınıflandırmaları farklı olduğu gibi önerdikleri tedavilerde de önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada dini obsesyonlara hem psikolojik bir rahatsızlık hem de teolojik bir problem olarak bütüncül bir yöntemle yaklaşılmasının önemi vurgulanmıştır. Bu nedenle dini OKB'nin tedavisinde hem psikiyatrik ve psikolojik yaklaşımların hem de manevi danışma ve rehberliğin işbirliği öngörülmüştür. Zira geleneksel psikoterapi yaklaşımları, açıkça dine karşı olmasalar bile genellikle dini boyutu ihmal ettiklerinden dini obsesyonları bulunan bireylerin hayatlarındaki ızdırabı dindirmede yetersiz kalmaktadırlar. Halbuki dinin eski çağlardan beri insanın ruhunu derinliklerine kadar etkileme ve davranışlarını şekillendirme rolü devam etmektedir. Ruhsal tedavilerin seküler yaklaşımlarla sınırlı tutulmasından doğan boşluk nedeniyle dindar hastalar, çaresizlik ve dini duyguları istismar eden kişilerin illegal uygulamalarının tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Ya da en hafif deyimle, iyi niyetlerle bile olsa uzmanları tarafından sunulmayan, dini hakikat ve bilimsel yöntemlerden uzak yardım çabaları sonuca ulaşmayan gayretler olarak kalacaktır.

OKB'nin daha iyi anlaşılmasına psikanaliz yönteminin kurucusu Freud ve takipçilerinin gözlem ve açıklamaları büyük katkı sağlamıştır. Fakat zaman içinde OKB'li hastaların psikanalitik psikoterapiye dirençli oldukları ortaya çıkmıştır. Psikanalitik literatürü gözden geçiren araştırmacılar psikanalizin OKB'nin tedavisinde etkin olduğunu söyleyebilmek için çok az kanıt bulabilmişlerdir. Psikanaliz, dini OKB açısından değerlendirildiğinde ise öncelikle psikanalitik yöntemin kuramsal açıdan dine karşı indirgemeci bir yaklaşım sergilemesi nedeniyle kişinin dine olan bağlılığının daha başlangıçta bir patoloji ya da en azından önemli bir ıggörü engeli olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Serbest çağrışım gibi tedavi tekniklerinin kullanılmasının da dini OKB'de direncin artmasına neden olabileceği değerlendirilmektedir.⁷⁴ Bununla birlikte OKB tedavisinde psikanalitik yöntemlerin kullanılacağı durumlar da vardır. Özellikle OKB ile birlikte kişilik bozuklukların bulunması halinde tedavi için psikanalitik psikoterapi neredeyse tek çare durumundadır. Ayrıca OKB'si ağır olan kişilerde genellikle tek bir yöntem yeterli olmadığından psikanalitik yöntemin ilaçla tedavi ve bilişsel davranışçı terapilere ilave edilmesi gerekebilir.

Bilişsel davranışçı yaklaşımda ise obsesyonların şiddetini azaltmak amacıyla tedrici bir şekilde önce maruz bırakma ve kompulsiyonları durdurmak amacıyla da yine tedricen zihinsel veya davranışsal tepkiyi engelleme yöntemleri kullanılır. Bilişsel davranışçı psikoterapiler, OKB üzerinde en etkili psikolojik tedavi yöntemi olarak kabul edilir ancak dini OKB'lerin tedavisinde başarı oranları düşüktür.⁷⁵ Dini OKB'nin bilişsel temeli üzerine yapılan araştırmalar henüz başlangıç aşamasındayken geleneksel davranışçı yöntemler, dini OKB tedavisinde nispeten etkisiz hatta yıkıcı olabilir. Çünkü dini OKB kaygıları genellikle somut, tekrarlanabilir nesnelere ve durumlar yerine manevi konuları içerdiğinden, davranışsal tedavilerin

⁷³ el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*, 480-486.

⁷⁴ Taha Burak Toprak, "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018), 137.

⁷⁵ Toprak, "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar", 133.

maruz bırakma ve tepkiye engel olma tekniklerinin uygulanması oldukça zordur.⁷⁶ Burada dini OKB'si bulunan bir danışanın, hatalı dini yorum kattığı davranışını değiştirmesini sağlayacak ve daha farklı bir bakış açısı ve algıyla değiştirdiği yeni davranışını pekiştirecek bilgiyi ancak dini bilgilerine güvendiği bir terapistten ya da bir din görevlisinden alma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Örneğin günaha girme kaygıları obsesyona dönüşmüş bir danışanına maruz bırakma tekniğini uygulayan bir terapist kaçınma davranışının aksini nasıl kazandıracaktır? Kazandırılmak istenen yeni davranış nasıl ve neye göre günah ya da değil? Bu konuda yeterli bilgisinin olup olmadığına dair bir fikrinin bulunmadığı ve üstelik görevinin de bu olmadığını bildiği bir terapistin sözleri hastalık düzeyindeki dini bir davranışın değişmesinde ne kadar etkili olacaktır? Terapist OKB'nin görüldüğü hassas itikadi konulardan istibraya, namaz, oruç gibi ibadetlerin detay hükümlerinden kürtaja, mahremiyet sınırlarından tövbe ve zikir sayılarına varıncaya kadar farklı mezhep görüşlerinin bulunduğu oldukça geniş bir dini alanda hangi bilgiye göre tedavi düzenlemesi yapacaktır? Dini hüküm veya gelenekler konusunda uzmanlığı bulunmayan bir terapist, maruz bırakma ve tepkiye engel olma oturumları sırasında nerede durması gerektiğini bilemez. Zaten doktora ve psikoloğa giden dindar hasta veya danışanların bir de dini şahsiyetlere (müftü) danışma ihtiyacı tam da buradan çıkmaktadır.

Dini obsesyonların oluşumunda genetik yapı, nörobiyolojik ve psikolojik etkenler yanında kulaktan dolma yanlış ve yetersiz dini bilgiler, dini gelişimin aşırı disiplin, baskı ve korkutmayı esas alan bir ortamda gerçekleşmesi, kaygılı bağlanma tarzı ve cezalandırıcı Allah tasavvurları gibi etkenlerin de önemli rolü bulunmaktadır. Psikiyatrik ya da psikolojik tedavi sürecinde dini konularda yetkin ve tedavi prosedürlerini bilen bir manevi danışmanın hasta veya danışanla terapötik bir iletişime girmesinin iyileşmeyi destekleyici sonuçları olabilir. Tedavide manevi destek, kişinin yanlış dini bilgi veya anlayışından kaynaklanan kaygılarının hafiflemesini sağlayabilir. Diğer bir ifadeyle ruh sağlığı hekimi ve psikologla birlikte manevi danışmanın da tedavi sürecinde rol alması sağaltım sürecini hızlandırabilir. Yapılan araştırmalar manevi danışmanlığın, tedaviye devamı teşvik ettiği ve hastalığın iyileşmesi sürecini desteklediğini ortaya koymaktadır.⁷⁷

Sonuç olarak, OKB'nin tedavisinde farklı bilim disiplinlerin bir arada kullanıldığı, dini inanç ve değerler etrafında esneyebilecek, seçmeci yaklaşımlar daha etkili tedavi modelleri ortaya çıkarılabilir. Böylece dini OKB'nin tedavisindeki başarı oranı tıp, psikoloji ve ilahiyat disiplinlerinin uygun işbirliği sayesinde üst düzeylere taşınabilir. Bunun için dini/manevi danışmanlığın tıbbi ve psikolojik tedaviler ile tutarlı olması gerekir. Aksi halde birbirleriyle ters düşen öneriler, çatışmaların artmasına ve hastalığa neden olan kaygının daha da çoğalmasına hizmet etmekten başka bir işe yaramaz. Bu yüzden manevi danışmanlar ruhsal hastalıkların tıbbi ve psikoterapik tedavileriyle ilgili belirli bir farkındalık düzeyine sahip olmalı, özellikle OKB'ye aşına olmalı ve ruh sağlığı profesyonelleriyle çalışma prosedürüne uygun davranacak bilgi ve birikimde olmalıdırlar. Aynı şekilde terapist de dini inanca saygılı olmalı, OKB belirtilerini normatif dindarlıktan ayırt edebilmelidir. Kısaca dindar bir kişide görülen belirtilerin dini yaşantıya ait normal, tabii dini düşünce ve davranışlar mı yoksa dini kılıfa bürünmüş anormal görünüşler mi olduğunun ayrıştırılmasındaki güçlük disiplinler arası işbirliğini zorunlu kılmaktadır.

⁷⁶ Beşiroğlu vd., "Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder", 8.

⁷⁷ Ayten, *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*, 48.

Kaynakça

- Abramowitz, Jonathan S. - Jacoby, Ryan J. "Scrupulosity: A Cognitive-Behavioral Analysis and Implications for Treatment". *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders* 3/2 (01 Nisan 2014), 140-149. <https://doi.org/10.1016/j.jocrd.2013.12.007>
- Al-Solaim, Lamis - Loewenthal, Kate Miriam. "Religion and obsessive-compulsive disorder (OCD) among young Muslim women in Saudi Arabia". *Mental Health, Religion & Culture* 14/2 (2011), 169-182. <https://doi.org/10.1080/13674676.2010.544868>
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5)*. Washington, DC.: American Psychiatric Association, 2013.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-IV) (4th ed.)*. Washington, DC.: American Psychiatric Association, 2005.
- Angın, Yasemin - Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevi/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (30 Haziran 2020), 331-351. <https://doi.org/10.29288/ilted.684230>
- Armaner, Neda. *Psikopatoloji'de Dini Belirtiler*. Ankara: Demirbaş Yayınları Ayyıldız Matbaası, 1973.
- Awaad, Rania - Ali, Sara. "A Modern Conceptualization of Phobia in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustenance of the Body and Soul". *Journal of Anxiety Disorders* 37/ (01 Ocak 2016), 89-93. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2015.11.003>
- Awaad, Rania - Ali, Sara. "Obsessional Disorders in Al-Balkhi's 9th Century Treatise: Sustenance of the Body and Soul". *Journal of Affective Disorders* 180/ (15 Temmuz 2015), 185-189. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2015.03.003>
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. "Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2017), 151-175. <https://doi.org/10.33420/marife.591735>
- Belhî, Ebû Zeyd el-. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı (neşir - çeviri)*. çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Beşiroğlu, Lütfullah. "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Fenomenoloji: Tedavi Yanıtı İçin Önemli mi?" *Psikiyatride Güncel Türkiye Psikiyatri Derneği* 4/3 (2014), 221-230.
- Beşiroğlu, Lütfullah vd. "Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder: The Cognitive Perspective in Islamic Sources". *Journal of Religion and Health* 53/1 (01 Şubat 2014), 3-12. <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9588-7>
- Bulut, Serkut vd. "İçgörüsü Az Olan Obsesif-Kompulsif Bozukluk". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 6/2 (2014), 126-141. <https://doi.org/10.5455/cap.20130816032746>
- Çağrıncı, Mustafa. "Vesvese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesvese>
- Evans, David - Leckman, James. "Origins of Obsessive-Compulsive Disorder: Developmental and Evolutionary Perspectives". *Developmental Psychopathology*. ed. Dante Cicchetti - Donald J. Cohen. 404-435. Wiley, Second Edition., 2006. <https://doi.org/10.1002/9780470939406.ch10>
- Freud, Sigmund. "Kaygı Nevrozu' Olarak Tanımlanan Belli Bir Sendromun Nevrasteniden Ayrı Değerlendirilmesinin Gerekçeleri Üzerine 1895 (1894)". çev. Selçuk Budak. *Psikopatoloji Üzerine*. 33-66. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4. Basım, 2016.
- Freud, Sigmund. "Ketekmeler Semptomlar ve Kaygı 1926 (1925)". çev. Selçuk Budak. *Psikopatoloji Üzerine*. 243-327. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4. Basım, 2016.
- Freud, Sigmund. *Psikanalize Giriş Dersleri*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 7. Basım, 2018.
- Freud, Sigmund. "Saplantı Nevrozuna Yatkınlık (Nevroz Seçimi Sorununa Bir Katkı 1913)". çev. Selçuk Budak. *Psikopatoloji Üzerine*. 137-154. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4., 2016.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Baskı, 1993.
- Gökçakan, Nurcan. "Bir Obsesif-Kompulsif Bozukluk Vakasında Bilişsel-Davranışçı Terapi Uygulaması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2005), 81-90.
- Gürsu, Orhan. "Değişen Dünyada Aile ve Psikolojik Problemler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 99-130.
- Gürsu, Orhan. "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (15 Nisan 2016), 271-309. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284620>
- Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists". *Journal of Religion and Health* 43/4 (01 Aralık 2004), 357-377. <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>

Ömer Faruk Söylev. Obsessive-Compulsive Disorders from the Perspective of Religion: ...| 909

- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Inozu, Mujgan vd. "Scrupulosity in Islam: A Comparison of Highly Religious Turkish and Canadian Samples". *Behavior Therapy* 43/1 (01 Mart 2012), 190-202. <https://doi.org/10.1016/j.beth.2011.06.002>
- Koç, Bozkurt. "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu". *EKEV Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 129-144.
- Köse, Ali. *Frud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Kulaksızoğlu, Işın B. vd. (ed.). *Psikiyatri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009.
- Öztürk, M. Orhan. *Psikanaliz ve Psikiyatri*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 4. Basım, 2008.
- Öztürk, M. Orhan. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Feryal Matbaası, Nobel Tıp Kitapevleri, 9. Basım, 2002.
- Purdon, Christine - Clark, David A. *Takıntılarla Başa Çıkma*. çev. Aylin Gündoğdu - Pınar İşçen. İstanbul: Psikonet Yayıncılık, 2019.
- Ritchie, Hannah - Roser, Max. "Mental Health". *Our World in Data*. 20 Ocak 2018. Erişim 29 Mart 2020. <https://ourworldindata.org/mental-health>
- Salman, Meral. *Kur'an'da Vesvese Kavramının Tahlili*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Sayılgan, Mehmet Akif. "Obsesif-Kompulsif Bozukluk ve Bilişsel-Davranışçı Tedavi". *Bilişsel-Davranışçı Terapiler*. ed. Işık Savaşır vd. 71-89. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2003.
- Stekete, Gail S. *Treatment Of Obsessive And Compulsive Disorder*. New York: Guilford Press, 1st edition., 1995.
- Şafak, Yasir vd. "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Bilişsel Davranışçı Grup Psikoterapisinin Etkinliğinin Değerlendirilmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi* 25/4 (2014), 225-233. <https://doi.org/10.5080/u7510>
- Şahin, Ahmet Rifat. "Obsesif-Kompulsif Bozukluk". *Psikiyatri Temel Kitabı*. ed. Cengiz Güleç - Ertuğrul Köroğlu. 568. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 1997.
- Topçuoğlu, Volkan. "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Psikanalitik Görüşler". *Klinik Psikiyatri* 6/1 (2003), 46-50.
- Toprak, Taha Burak. "Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018), 123-141.
- Toptaş, Beria. "Kuramsal Çerçeveden OKB". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/3 (2019), 94-109.
- Yıldız Yağcı, Hanife. *Saplantılı Dini Davranışlar*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Yılmaz, Berat. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar". *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 21-42.
- Yörük, Pınar - Tosun, Ahmet. "Obsesif Kompulsif Bozuklukta Üst Bilişsel Model". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry* 7/2 (2015), 190-207. <https://doi.org/10.5455/cap.20140807024558>
- Yüksel, Nevzat. *Ruhsal Hastalıklar*. Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2. Basım, 2001.
- World Health Organization (WHO). "Mental Health". Erişim 28 Mart 2020. <https://www.who.int/westernpacific/health-topics/mental-health>
- Ulusal Ruh Sağlığı Eylem Planı (2011-2023)*. Ankara: Sağlık Bakanlığı, 1. Basım, 2011.
- Güncel Türkçe Sözlük. "vesvese". 10 Temmuz 2020. Erişim 11 Temmuz 2020. <https://sozluk.gov.tr/?ke-lime=vesvese>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 911-931

Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası

Tricks of Methods in Sociology of Religion: A Schemetical Attempt

Birsen Banu Okutan

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Department of Sociology of Religion
Istanbul, Turkey

bbokutan@istanbul.edu.tr orcid.org/0000-0002-3817-7384

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Kasım 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 911-931

Cite as / Atıf: Okutan, Birsen Banu. "Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası [Tricks of Methods in Sociology of Religion: A Schemetical Attempt]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 911-931.

<https://doi.org/10.18505/cuid.784076>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Tricks of Methods in Sociology of Religion: A Schemetical Attempt

Abstract: Sociology of religion is an interdisciplinary formation at the intersection of sociology and religious studies. While trying to explain the relationship of religion -as a noticeable parameter- with other variables and analyze the current pattern, the unity of social sciences and basic Islamic sciences is occasionally needed. It is expected that the intersection points with the auxiliary sciences will be clearly explained, and the research will represent the field by positioning at the center of the sociology of religion. The valid way for readers to understand texts that are written within the discipline of the sociology of religion is to increase the textual representation of research. The basic issue to increase this representation is locked on the determination of the *method* as in other sciences. Although it can be mentioned that the studies focusing on the method in the field of sociology of religion are based on the philosophy of science and methodology-oriented evaluations, it is clear that the subject does not receive the necessary attention. This study questions the schematic feasibility of the method that can be used in researches within the field of sociology of religion hypothetically. By schematizing, it is meant to show the main tricks of the method use in the sociology of religion and draw a design. For this reason, firstly the problems encountered in the determination of the method will be addressed and then methodological scheme that can be followed in the studies of the sociology of religion will be evaluated together with the mental, the actional and the semiotic process added as an original category. The article focuses on principal information on how to use the method while studying the sociology of religion; however, does not promise an in-depth study of how the method can be used in practice. The most general output of the research is that by following the signs shown in the study, in-depth examples for further studies can be presented. The study emphasizes that the method as the umbrella concept used jointly by the natural and social sciences is not the only mental processes such as induction and deduction, and also explains that it cannot be labeled as actional processes such as research technique, pattern, model, or theory and approach. It is suggested that the method, which is the product of both abstract and concrete effort, should be taken into account not only with its mental and actional aspects, but also with its semiotic process. In the specialized scheme, while the mental and actional categories have more in common with markers in other sub-branches of sociology, the semiotic side differentiates as a new category. The first point to be mentioned is the necessity to draw attention to the indicative meaning of every object seen in the scientific process. Before the research plan, when a sociologist of religion internalizes that every object around him/her is a part of the body of signs, countless inventories of topics worth investigating are presented. Various protocols suggested by semiotics are followed in the process of providing inventory. Secondly, the researcher is expected to discover his/her own semiotic identity. Since the scholars of the sociology of religion, have largely received theological education, there is a greater possibility that their embodied knowledge will be reflected in the text. Through the inclusion of the semiotic process in the method, the researcher learns before the mental process that he/she cannot conduct a scientific study with a subjective perspective in a way to legitimize his own values and tenets. Through this awareness, he/she recognizes his semiotic identity and reaches the kitchen of meaning. When the researcher is closest to objectivity, receptors understand that they are not reading dogmatic text. This situation, on the one hand, leads to an increase in the studies of the sociology of religion to be carried out in a free arena, on the other hand, it allows to establish a stakeholder with dehumanized sociology texts. The reflection of the principle, *sociology* not *sociologies*, to the texts improves the use of related concepts by developing the common language, and the arranged conceptual material helps to prevent schematic clutter. Also the researcher of the sociology of religion expands the doors of a cognitive process as much as possible to get more than they think. Reasoning forms such as induction, deduction or hypothetical-deduction determine the direction of whole and particular. The fact that the researcher takes into account both the whole and the part, and the multi-directional connection

between them and indicate which mental process he/she followed according to the course of the research, enables the reader to comprehend the method.

Keywords: Sociology of Religion, Method, Cognitive Process, Actional Process, Semiotical Process.

Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası

Öz: Din sosyolojisi, bulunduğu kategori itibarıyla sosyoloji ile dini araştırmaların kesişiminde interdisipliner bir oluşum göstermektedir. Asal parametrelerden biri olarak dinin, diğer değişkenlerle ilişkisi açıklanmaya ve mevcut örüntü çözümlenmeye çalışılırken gerek sosyal bilim gerekse temel İslam bilimlerinin birlikteliğine zaman zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne konu nasıl çalışılacaksa, bir taraftan yardımcı bilimlerle kesişme noktalarının sarahatle açıklanması, diğer taraftan da araştırmacının din sosyolojisi merkezinde konuların alanı temsil etmesi beklenmektedir. Okuyucuların, ellerindeki metinlerin din sosyolojisi disiplini içinde yazıldığını anlayabilmelerinin geçerli yolu, araştırmaların metinsel temsil kabiliyetini yükseltmektir. Din sosyolojisi içinde temsiliyeti yükseltmek için dayanılan temel mesele, diğer bilimlerde de olduğu gibi *yöntemin* belirlenmesi üzerine kilitlenir. Bugün Türkiye’de din sosyolojisi alanında yöntem üzerine odaklanan çalışmaların bilim felsefesi ve metodoloji yönüyle değerlendirilmeleri ile varlığından söz edilebilmekle birlikte konunun gereken ilgiyi görmediği açıktır. Bu çalışma özelinde, din sosyolojisi alanında yapılacak araştırmalarda kullanılacak yöntemin şematik olabilirliği hipotetik olarak sorgulanacaktır. Şematikleştirmekten kasıt, din sosyolojisinde yöntem kullanımının ana inceliklerini göstermek ve bir tasarım planı çizmektir. Bu sebeple, ilk önce, yöntemin belirlenmesinde karşılaşılan problemlere değinilecek arından din sosyolojisi çalışmalarında takip edilebilecek yöntemsel şema, zihinsel, eylemsel ve özgün bir kategori olarak eklenen göstergesel süreç ile birlikte değerlendirilecektir. Makale, din sosyolojisi çalışmaları yaparken yöntemin nasıl kullanılacağı üzerinden ilkesel bilgilere odaklanmakta; yöntemin pratikte nasıl kullanılacağına ilişkin derinlemesine inceleme yapmayı vaat etmemektedir. Çalışmada gösterilen işaretler takip edilerek diğer araştırmalarda daha derinlikli örnekler sunulabileceği, araştırmacının en genel çıktısıdır. Bir manada, bu makale din sosyolojisinde kullanılan yöntemle ilişkin bir temel atma niyetidir. Çalışmada, doğa ve sosyal bilimlerin ortak kullandığı çatı kavram olarak yöntemin tek başına tümevarım, tümdengelim gibi zihinsel süreçler olmadığı vurgulanmakta; araştırma tekniği, desen, model gibi eylemsel süreçler veya teori ve yaklaşım gibi isimlendirilemeyeceği açıklanmaktadır. Ayrıca hem soyut hem de somut bir çabanın ürünü olan yöntemin sadece zihinsel ve eylemsel yönleriyle değil ilaveten göstergesel süreciyle de dikkate alınması gerektiği önerilmektedir. Özelleştirilen şemada, zihinsel ve eylemsel kategoriler, sosyolojinin diğer alt dallarındaki belirteçlerle daha fazla ortaklığa sahipken, göstergesel taraf, yeni bir kategori olarak farklılaşmaktadır. İlk olarak zikredilecek husus, bilimsel süreçte görülen her objenin göstergesel anlamına dikkat çekmenin gerekliliğidir. Araştırma planından önce bir din sosyoloğu, çevresindeki her nesnenin göstergeler bütününe bir parçası olduğunu içselleştirdiğinde araştırmaya değer görülecek sayısız konu envanteri önüne serilir. Envanter sağlama işleminde göstergebilimin önerdiği çeşitli protokoller takip edilir. İkincil olarak, araştırmacının kendi göstergesel kimliğini keşfetmesi beklenir. Din sosyolojisi araştırmacılarının büyük oranda teoloji eğitimi alması nedeniyle bedenselleşmiş bilgilerinin metne çok daha fazla yansımaya ihtimali mevcuttur; göstergesel sürecin yönetime dahil edilmesi ile araştırmacı, kendi değerleri ve iman öğretilerine meşruiyet kazandıracak şekilde subjektif bakış açısıyla bilimsel bir çalışma yapamayacağını zihinsel süreçten önce öğrenir. Bu farkındalık ile göstergesel kimliğini tanım ve nesnelere anlam mutfağına girer. Araştırmacının nesnellığe en yakın ilkesel girişi ile alımlayıcılar dogmatik metin okumadıklarını anlar. Bu bir taraftan özgür bir arenada yapılacak din sosyolojisi çalışmalarının artmasına yol açarken bir taraftan da kişisizleştirilmiş sosyoloji metinleri ile paydaşlık kurmaya olanak sağlar. *Sosyolojiler değil sosyoloji* ilkesinin metinlere yansımaları, ortak dili geliştirerek akraba kavramların kullanımını pekiştirir ve tanımlanmış kavramsal malzeme şematik dağılımı önlemeye yardımcı olur. Diğer yandan,

914 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

din sosyolojisi araştırmacısı da düşündüklerinden daha fazlasını elde etmek için bilişsel bir sürecin kapılarını olabildiğince genişletir. Tümevarım, tümdengelim veya hipotetik-dedüktif gibi usullama biçimleri genel-tikel arasında kurulan ilişkinin yönünü belirlemektedir. Araştırmacının hem bütünü hem parçayı hem de aralarındaki çok yönlü bağlantıyı dikkate alıp araştırmacının seyrine göre hangi zihinsel süreci takip ettiğini belirtmesi, okuyucunun yöntemi kavramasını sağlar.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yöntem, Zihinsel Süreç, Eylemsel Süreç, Göstergesel Süreç.

Giriş

Bilimsel arenada yöntem, muhataralı bir konu olduğu için uzun yıllar üzerinde tartışmalar gerçekleşmiş, yöntem kavgası (methodenstreit) birçok düşünürü meşgul etmiştir. Bilginin, sistematize edilmiş yöntemli küme olduğu hususunda birçok araştırmacı aynı fikirde olsa da normların yapı söküme uğradığı postmodern dönemde, birbirinden farklılık arz eden interdisipliner veya multi-disipliner çalışmaların yükselişi, bilimi plüralizm eksenli yöntemler çeşitliliğiyle karşılaştırmıştır. Bir tarafta epistemolojik olarak pozitivistizme dayanan yöntem statükoculuğu, diğer tarafta gücünü epistemolojik anti-pozitivistizmden aldığı söyleyen yöntem düşmanlığı, araştırmacıları metodolojik polemiklerle yüzleştirmiştir. Bu yüzleşmenin hesap edilemeyecek derecede çoğul gerçekliklere kapı aralaması ve metodolojik karmaşa hali, bilim-sosyal bilim ve yöntem ilişkisinin kahir ekseriyetle bilim felsefecilerine bırakılmasına neden olurken, kendi mevzularına odaklanan sosyal bilimciler için yöntem, genel geçer ifadelerin kullanılarak anlatıldığı kısa pasajlar halini almıştır. Aslında pozitivistizmden uzaklaşmaya çalışırken, araştırmaları hermenötiğe teslim etmek veya nomolojik açıklamalardan sakınırken postmodern biçimsizliklere¹ ram olmak dışında başka seçeneklerin de var olabileceğini keşfetmek, hangi konuyu çalışırsa çalışsın tüm araştırmacıların yüklenmesi gereken bir sorumluluktur. Haddizatında din sosyolojisi sahasında, yöntemle ilişkin metodolojik ve yer yer bilim felsefesi ile ilişkilendirilebilecek bir literatür mevcuttur.² Bu literatürde bahsedilen yöntem biliminin kavramları, paradigmatik temeller ve nitel-nicel araştırmaların nasıl yapılacağına ilişkin önerilen yollar, inceleme sürecine yardımcı olmaktadır; ancak özgün bir problem olarak din sosyolojisinde yöntem üzerine odaklanan şümulü araştırmaların olmayışı, تنها bir sahanın varlığına işaret etmektedir. Bu sebeple, din sosyolojisinde yöntemi anlamlandırılmaya ilişkin çizilecek çeşitli tematik setlere dayanan şemaların varlığına muazzam ihtiyaç duyulmaktadır. Şemaya geçmeden önce, yöntemi belirlerken karşılaşılan temel problemlerin dökümlenmesi iktiza eder. Dökümlenme işlemi, yöntem meselesinin literatürel değerlendirilmesini verirken bir sonraki bölümde bahsi geçen şemanın alt birimleri arasındaki rabitanın anlaşılmasına da yardımcı olur.

1. Yöntemi Belirleme

İlk problem, yöntemle olan ihtiyacın benimsenmesi üzerine yasanır, soru açıktır: yöntemsiz bilim yapmak mümkün müdür? Bu soruya cevaben, yöntemsizlik ithamıyla öne çıkarılan Feyerabend'i tekrar okumak tartışmalara yönelik ortodoks kalıpları, mikro düzeyde de

¹ Levent Ünsaldı, "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji: Birkaç Epistemolojik İzahat ve Kavramsal Yaratıcılığa Çağrı/Çakalın Sosyolojisine Davet", *Sosyoloji Divanı* 3 (2014), 27.

² Bu konuda bk. Ünver Günay vd., "Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu* (Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 193-215; Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisi ve Yöntem: Toplum Bilim Yazıları II* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2016); Kemalettin Taş, *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011); Abdolvahap Taştan, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Lisansüstü Tez Çalışmaları ve Bazı Yöntembilimsel Sorunlar", *Bilimname* 35 (2018), 305-320.

olsa kıracaktır.³ Feyerabend'in aslı meselesi, bilimin kült haline getirilip, tüm pratik malzemenin daha önceden belirlenmiş yöntem uyarlanmasına yönelik geliştirilmiştir; itiraz, bilimsel bilginin dogmatik iman nesnesi olmasına ve bilimle uğraşanların, yöntem ısrarıyla bilimsel bilgiyi tekelleşmiş kurum haline dönüştürmesinedir. Merceğe takılan malzeme, yöntemden ziyade, yöntemin algısal inşa ve diskurlaşan malumat ajandasıdır.⁴ "Bilimsel yöntem diye bir şey yoktur, her proje, her teori, her usul kendi içinde ve ele aldığı süreçlere uyarlanmış standartlarla değerlendirilmelidir"⁵ ifadesi, koşulların farklılaşmasıyla evrensel ve kalıcı ölçüm aletlerinin geçersizliğine vurgu yapar. Normatif içeriklerden yoksun olsa da yeni standartlar oluşturulmaya devam edilir. Araştırmacıların üzerinde çalıştığı faaliyetler değişikçe çalışma yolları, usulleri ve uslamlama biçimlerinin de değişeceği görüşü melez desenlerin varlığı ile çok parçalı unsurları bir araya getirme uğraşdır.⁶ Kendisini tenkit eden akılcılara karşı söylediği "yargılarımızı kabul edilmiş standartlara dayandırınca böylesi araştırmalar için söyleyeceğimiz tek şey şu olmaktadır: ne olsa uyar"⁷ ifadesi, "bilim insanı, ne kadar akılsal olursa olsun, böyle bir sistemi çarpıtabilir"⁸ ikazıyla anlaşılanmaktadır. Bu sebeple *ne olsa uyar*'ın polemik yaratan açıklaması, hangi kuralların ve homojen unsurların çalışma boyunca askıya alınacağını veya hangilerinin aslı birim olacağını çalışma öncesinde kimsenin belirleyemeyeceği, A veya B şeklindeki kalıcı normların garantilenemeyeceği görüşüne dayanır.⁹ Bir araştırma yönlendirmesiz ve keyfi ilerlemez; "standartlar vardır ama bunlar akılsallık konusundaki soyut görüşlerden değil, araştırma sürecinin kendisinden çıkar."¹⁰ Böyle bir kabul, araştırma sürecinde kurlsız yol alınamayacağını çok açık bir şekilde ifade eder:

"...hiçbir kural olmadan yol almayı savunmuyorum bağlamsal açıklamayı savunuyorum ama bağlamsal kurallar mutlak kuralların yerini almamalı, onları tamamlamalıdır. Giriştiğim polemiklerde, ne kuralları ortadan kaldırmak istiyorum ne de onların değersiz olduklarını göstermek istiyorum. Niyetim daha çok kurallar envanterini genişletmek ve ayrıca bunların hepsine ilişkin yeni bir kullanım önermektir. Benim tutumumu karakterize eden şey, herhangi bir tikel kural-içerik değil, bu kullanımdır... Bir kuralın araştırmamıza ya da ilgi duyduğumuz eylem türlerine yol göstermesine izin verebiliriz, bu kuralın bazı eylemleri dışlamasına, ötekileri biçimlendirmesine ve eylemlerimiz zorba bir hükümdar gibi bir bütün olarak yönetmesine izin verebiliriz ama araştırmalarımızın ve eylemlerimizin bu kuralı askıya almasına ya da bilinen bütün koşulları uygulamasını gerektirdiği halde o kuralı uygulanamaz kabul etmesine de izin verebiliriz."¹¹

Her şeyin olabilirliğinin meşruiyet vesikası bulunduğu postmodern süreçte, Feyerabend dahi, bilimsel bilgiye ulaşma yolunda kurallar envanterini genişletmeyi önerdiğine göre araştırma sürecinin gidişatını belirleyen prensipler dizisi, ister yöntem olarak adlandırılınsın ister adlandırılmasın, takip edilen bir güzergâh olarak tebarüz etmektedir. Araştırma planında, şartlara uygun olarak farklı ilkeler benimsemek veya çeşitli seçenekleri birlikte kullanmak kurlsızlık olarak kabul edilemez; Neuman'ın da belirttiği gibi "birden fazla yanıtı olan bir soru her şeyin mümkün olduğu anlamına gelmez."¹² Alternatifler arasında araştırmaya en yakın ve en uygun olan kurallardan seçim yapılır; ancak bu seçimde yöntemin üstenci bir dil oluşturup oluşturmadığına dikkat edilmesi gerekir. Barthes, sosyal bilim çalışmalarını içinde

³ Bu konuda bk. Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*. çev. Ahmet Kardam (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

⁴ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 104.

⁵ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 136.

⁶ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 137.

⁷ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 59.

⁸ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 227.

⁹ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 227.

¹⁰ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 138.

¹¹ Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, 226.

¹² Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2016), 118.

916 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

yöntemin sürekli dile getirilip yasallaşmasının verimsizlikle sonuçlanacağını söylerken, yöntemselsel bir üst dil kurmamaya dikkat çeker.¹³ Nihayetinde yöntem, bir bakış açısı ve *yerleştirilmiş bir gösteri*¹⁴ olarak tekrar konumlandırıldığında yine de orada apaçık vardır. Kendisini ılımlı objektivist olarak tanımlayan Layder de çok parçalı araştırma güzergâhı izleyerek “sistematsel bir yöntemin tamamen terk edilmesi değil, farklı konumların ve yaklaşımların yararlı yönlerinin uzlaştırılması”¹⁵ olarak tanımladığı metodolojik çoğulculuğu benimser. Yöntem veya yöntemlerin bilimsel araştırmanın bizzat kendinde mündemiç olduğunu söylemek yanlış olmaz. Usul, izinden gitme anlamında kullandığımız yöntem, doğa-birey-toplum ilişkisini açıklama hususunda araştırmacının yürüdüğü yolu, bu yolda harcadığı gayreti ve süreci belirleyen kuralları bütününe işaret eder.¹⁶ Türkiye’de yöntemi, bilimin temeli olarak imleyen Ergun da bilimin her şeyden önce yöntem ile birlikte oluştuğunu, bilginin ancak yöntemle bilime dönüştürülebileceğini, aksi takdirde kuru bilgi enflasyonu ile karşılaşılacağını belirtirken yöntemsizlik savunusuna karşı sert eleştiriler getirir:

“...yöntem, bilimin temelidir, önce yöntemi bulmak, sonra bilimi oluşturmak gerekir... Türkiye’de büyük önemi, hem de çok büyük önemi yani vazgeçilmezliği bunca belirgin bir gerçeğin, yani yöntem gerçeğinin kimi kişi ve çevrelerce içinden neredeyse çıkılamaz bir savrulukla ve bağışlanamaz bir sorumsuzlukla algılandığını hep birlikte görmekteyiz. Bu tür algılamaların, ideolojiden olduğu kadar bilgisizlikten de kaynaklandığını özel olarak vurgulamak isteriz.”¹⁷

Ergun’un zaviyesinden, yöntemsiz bilim yapılamaz; yöntem “adı üstünde yöndür, yönelmedir, yönlendirir, yöntem bir amaca yönelik araştırma planıdır ve bu plan, araştırma olan bir eylem içerir.”¹⁸ Böyle bir tanım ve bu tanımın genişletilmiş formu¹⁹ sosyolojik yöntem üzerine oluşturulan literatürü son derece fazla etkilemiştir:

“...bilimsel yöntemlerin, düşüncede tutumlar olarak, zihinsel araştırma planları olarak soyut tutumlar olduklarını biliyoruz, bilmeliyiz. Yöntemler olarak bu soyut tutumlar/tavırlar, bilimsel araştırmalarda, araştırma teknikleri aracılığıyla uygulanırken, somutluk kazanmış olurlar. Örneğin deneysel yöntem, diyalektik yöntem, işlevsel yöntem, yapısal yöntem; işte bu yöntemler, bilimsel araştırmalarda, kullandıkları araştırma teknikleriyle somutluğa kavuşmuş olurlar, somut tavırlarını gerçekleştirmiş olurlar.”²⁰

Özellikle Çelebi, Cangızbay ve Günay gibi araştırmacıların yöntem tariflerinde bu etki çok net görülür.²¹ Mesela Günay, *Din Sosyolojisi* kitabında, Ergun’la azami benzerliğe sahip tanımını şöyle yapar:

“...sosyolojide yöntem, konuyu ele alırken izlenen zihinsel tutum ve yaklaşımı ve bu amaçla oluşturulan ‘araştırma planı’ni ifade etmektedir. Bu anlamda sosyolojide, çatışmacı (diyalektik) fonksiyonalist, karşılıklı etkileşimci vs. yöntemlerden söz edilmektedir. Bunların sosyolojik kuramlara sıkı sıkıya bağlı bulunduğunu önemle belirtelim. Bu bakımdan yöntemler soyutlardır. Araştırma teknikleri ise soyut yöntemin somut gerçekliğe uygulanışında başvurulan araçları ifade etmektedirler.”²²

Artık bilimin kendi içsel dinamiklerinde, yöntemin var olduğunu kabul ederek somut ve soyut düzlemlerden oluşan bir araştırma planından bahsedilebilir. Bu aşamada, yöntemin ikinci problematiği ile karşı karşıya kalınır; zira yöntemin doğa ve sosyal bilimlerin kullandığı çatı bir kavram olarak varlığı sorgulanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yöntemi bir araştırma

¹³ Roland Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, çev. Ayşe Ece vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 346.

¹⁴ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 346.

¹⁵ Derek Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, çev. Serdar Ünal (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 290.

¹⁶ Nilgün Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları* (Ankara: Anı Yayınları, 2004), 131.

¹⁷ Doğan Ergun, *Yöntemi Bulmak* (Ankara: İmge Kitabevi, 2018), 33.

¹⁸ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 114.

¹⁹ Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı* (Ankara: İmge Kitabevi, 2006); a.m.f., *Yöntemi Bulmak*.

²⁰ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 24.

²¹ Bu konuda bk. Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008); Kadir Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2011).

²² Günay, *Din Sosyolojisi*, 71.

planı olarak ele almak, üst şemsiyede, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin ortak paydasını oluşturur. Arslantürk ve Amman, bu ortaklığı "genel yöntemler"²³ olarak adlandırmakta; Çelebi ise yöntemin için olarak her türlü bilim için müşterek bir kavram olduğunu iddia etmektedir.²⁴ Düşünürü göre "bilimde yöntem herhangi bir bilim dalı için değil; fakat tarihten matematiğe fizikten sosyolojiye antropolojiden biyolojiye değin tüm bilim dalları için ortak olan sorunları, soruları konu edinir."²⁵ Bu haliyle yöntem, her türlü bilimsel etkinliğin kullandığı genel bir kaide olarak yorumlanır. Çelebi'ye göre bilimsel yöntem "bir yanı ile eylemsel, bir yanı ile zihinsel bir süreç"²⁶ olarak görülmelidir. Usullama, akıl yürütme ya da aklın işleme prensipleri zihinsel sürece tekabül ederken, araştırma sürecinde kullanılan tekniklerle araştırmanın pratize hali, bilimsel yöntemin eylemsel yönünü oluşturur. Araştırmacı, objesini açıklamak için önermelere hangi kanallardan yaklaşıcağını, en verimli sonucu nasıl ulaşacağını ancak akıl yürüterek tasarlar; bir manada "bilimsel yöntemin eylemsel yönü, hedef olarak alınan objeye neler olduğunu gösteren araştırma kuralları toplamına tekabül eder."²⁷ Zihinsel süreci imleyen akıl yürütme seçenekleri, genel itibarıyla tümevarım ve tümdengelim şeklinde kavramsallaştırılırken, düşünür tarafından üçüncü bir seçenek olarak hipotetik-dedüktif maddesi eklenir.²⁸ Çelebi analogiyi veri toplama yolu gördüğü,²⁹ nedensellik kurma işlemini de "olaylar arası ilişkilerden biri"³⁰ olarak tanımladığı için usullama sürecine bu maddeleri katmaz.³¹ Tümevarım, tekillerden yola çıkarak genele ulaşabileceğini gösterirken, eylemsel açıdan gözlemler, sınıflandırır, hipotez kurar, sınırlar ve yorumlar. Tümdengelim veya hipotetik-dedüktif, genelden tikele doğru bilgiyi usullarken hipotez kurar, gözlemler, sınıflandırır, sınırlar ve yorumlar.³² Düşünürü göre en sağlıklı bilimsel etkinlik, zihinsel açıdan hipotetik-dedüktif usullamaya, eylemsel yönden hipotez, gözlem, yorum aşamalarına ve bu aşamalar gerçekleşirken araştırma tekniklerinin kullanımına dayanır.³³ Ergun da tüm bilim dallarında yöntemin zihinsel oluşumundaki mantığın tümevarım ve tümdengelim gibi soyut işlemler ile somut araştırma tekniklerinden müteşekkil gerçekleştiğini söyler.³⁴

Bu aşamada, bilimsel bilgiye ulaşırken sadece tümevarım veya tümdengelim gibi zihni bir tasarımın yöntem olarak isimlendirilemeyeceği üçüncü bir problematik olarak karşımıza çıkar. Ergun, tümevarımı, "yalnızca ve ancak olguları gören ve onlarla ilgili gözlemlerle yetinen bir mantık tavrı" olarak açıklarken; bu tür usullamayı kullanan araştırmacıların deneysel yol, gözlem, ampirizmden yararlanmak istediklerini belirtir.³⁵ Tümdengelim ise "doğrudan doğruya bütünlük kavramına bağlı bir mantık tavrı" olarak kodlanırken, bu gibi bir usullama yolunu kullanan araştırmacıların diyalektikten istifade ettiği ifade edilir.³⁶ Diyalektiğin kullanılmasındaki amaç, tümelin varlık bilgisinden yola çıkarak tikelle ilişkisini tanımlamak, çelişkileri bulmak için uğraşmak, özgülüklerin betimlemesini yaparken totale arasın-

²³ Zeki Arslantürk - Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 48.

²⁴ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*.

²⁵ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 132.

²⁶ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 131.

²⁷ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 134-135.

²⁸ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 134.

²⁹ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 134.

³⁰ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 149.

³¹ Arslantürk - Amman, tümdengelim-tümevarım (dedüksiyon-endüksiyon) ve andırma (analoji) ve sebep-sonuç ilişkisi bulma (jenetik metod) işlemlerini doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin paylaştığı genel yöntemler arasında zikreder. Bu konuda bk. Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 48.

³² Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 135.

³³ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 135.

³⁴ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 16.

³⁵ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 16.

³⁶ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 16.

918 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

daki bağı nedensellik içinde açıklamaktır. Ergun en bilimsel uygulama olarak diyalektik biçimi göstermekte,³⁷ diyalektik hareketin kurallarına göre araştırma planının gidişatının geçerli olarak belirlenebileceğini söylemektedir.³⁸ Felsefesini kanıksadığı diyalektiğin, süreç içinde gelişiminden yola çıkarak araştırmaya uygulanabilecek maddelerini saptayan Ergun³⁹ tümevarımı Comtevari bir akıl yürütme biçimi olarak gördüğü için eleştirmektedir.⁴⁰

Bu noktada, son derece ciddi bir problem karşımıza çıkar. Hem Çelebi hem Ergun pozitivist tümevarımla eşleştirmiş,⁴¹ tümdengelimci anti-pozitivist bir epistemolojiye dayandığı ve daha esnek olduğu için desteklemiştir. Hâlbuki Neuman, Layder veya Becker gibi araştırmacılara baktığımızda, bu eşleşme tam tersidir; tümdengelimci gibi bir akıl yürütme daha totolojik/pozitivist temelli bir kullanım olarak işaretlenirken, tümevarım çok daha esnek, anti-pozitivistlerin kullandığı bir akıl yürütme biçimi gibi kodlanmaktadır.⁴² Neuman, pozitivist sosyal bilimin tümdengelimci olduğunu dile getirirken, insan etkinliğinin genel kategorilerini kestirmek için bir olasılıklar dizisi düşünüldüğünde, nedensel yasaların keşfedilmeye çalışıldığını ve tümdengelimci mantığın, ampirik gözlemlerle bireylerin davranışlarını birleştirdiğini söyler.⁴³ Pozitivist epistemolojinin nomotetik eğilimleri ile beslenen çalışmalarda yasalar, katı mantıksal uslamlamaya göre işlerken⁴⁴ anti-pozitivist epistemoloji ile var olan araştırmalarda uslamlama, zıt yöndedir; yorumlayıcı sosyal bilimlerin ideografik bakışıyla uyumlu olarak uslamlama tümevarımsaldır.⁴⁵ Bir diğer ifadeyle, Neuman, bir açıklamanın doğru ya da yanlışlığını belirlerken pozitivist sosyal bilimlerin, tümdengelimci uslamlama biçimiyle hipotezler kurduğunu, gözlemlerle test ettiğini ve sonrasında nedensel yasaları doğruladığını;⁴⁶ yorumcu sosyal bilimcinin ise tümevarımsal uslamlama ile incelediği nesnelere, kuram yoluyla anlam verdiğini belirtmektedir.⁴⁷

Üçüncü yol olarak görülen eleştirel teoride ise etkileşim halinde gizli yapılar anlaşıl-maya çalışılır, en doğru bilgiye ulaşmaya uğraşılırken praksis hedeflenir. "Kuramın test edilmesi dinamik, süregiden bir kuram uygulama ve değiştirme sürecidir."⁴⁸ Yönelimin düşünüm-sel-diyalektik olduğu bir yolda, dış ve iç gerçeklik dinamik bir toplamın yüzleri olarak tanımlanır.⁴⁹ Bu haliyle, tümdengelim ve tümevarımın haricinde eleştirel sosyal bilim, konuları açıklamak için dışaçekim biçimini kullanır. Dışaçekim, diğer uslamlama biçimlerinin geliştirilmiş halidir; araştırmacı gözlem veya teorik bir varsayımla başlamak yerine, potansiyel olarak bir kuralı deneyimlemeye açar. Bu kuraldan ne çıkabileceği sorgulanarak, fikirler ve gözlemlerle alternatif alanlar değerlendirilir, *ya eğer* sorusu yöneltilir. "Dışaçekim kullanan bir araştırmacı birden çok çerçevenin etkisini ardışık olarak değerlendirir, uygular ve yaratıcı biçimde hem süreçteki fikirleri hem de verileri yeniden bağlama oturtur ya da yeniden tanımlar."⁵⁰

Layder'in tümdengelim ve tümevarıma ilişkin açıklamaları da Neuman'a benzemektedir.⁵¹ Layder'e göre bir intihar veya kamu kaynaklarının kullanımına ilişkin ampirik olarak

³⁷ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 49.

³⁸ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 169.

³⁹ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 170.

⁴⁰ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 39.

⁴¹ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*; Ergun, *Yöntemi Bulmak*.

⁴² Bu konuda bk. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*; Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*; Howard S. Becker, *Mesleğin İncelikleri*, çev. Levent Ünsaldı vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2015).

⁴³ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 122.

⁴⁴ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 125.

⁴⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 136.

⁴⁶ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 150.

⁴⁷ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 141.

⁴⁸ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 148.

⁴⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 150.

⁵⁰ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 147.

⁵¹ Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, 224.

tecrübe edilebilen önermeler düzenleyebilmek için tümdengelim ile genel varsayımlar kümesi kullanılırken; tümevarım ampirik verilerin toparlanmasına yaslanmaktadır.⁵² Temellendirilmiş teorinin asal varsayımları tümevarım yönelimi⁵³ ile açıklanırken, orta boy teoriler hipotetik-tümdengelimci yaklaşımın sınırları içinde kalır.⁵⁴ Layder'in bizzat uyarlayıcı teori kurgusunda hem tümdengelim hem de tümevarım usulama biçimi kullanılır.⁵⁵ Bu birliktelik "tümevarım ve tümdengelim aşırı, katı veya dogmatik tanımlamalarından kaçınarak ve bunları potansiyel "açık" söylemler olarak düşünerek bu çelişkileri/uyuşmazlıkları ortadan kaldırmaya çalışır."⁵⁶ Bu bağlamda, bir araştırmacı, çalışmasının zihinsel sürecinde usulama biçiminden ne anladığını açıklamak zorundadır. Tümevarımı, nihai bir bütüne varmak yerine, yolda şekillenen bir sürecin biçimselliği olarak ele almak, temellendirilmiş teoriye ve tecrübe sonu ulaşılabilecek bilgiye yakın görünür. Tümevarımdan kasıt, belirli bir kategori, teori veya model olduğunu düşünüp, tüm pratiği oraya ikame etmek demek değildir. Hem bütünü hem parçayı hem de aralarındaki çok yönlü bağlantıyı dikkate alıp araştırmanın seyrine göre zihinsel sürece dâhil etmektir.

Yöntem belirsizliğini bertaraf ederken açıklanması gereken dördüncü problematik, yöntem, teknik ve desen/model arasındaki karışıklığın giderilmesidir. Ergun, Türkçede teknik kelimesinin yöntem kavramı yerine kullanıldığını,⁵⁷ "konuşma yöntemi, tartışma yöntemi, balık avlama yöntemi, tarım yöntemleri" gibi kullanımlarda doğru kelimenin teknik olması gerektiğini vurgularken⁵⁸ daha vahim kullanımın bilim yaparken mevcut olduğunu, zira yöntemsiz bilim yapıldığını iddia etmektedir:

"...bu kavram kargaşasının nedeni sosyolojik kuram ile sosyolojik araştırma arasındaki kopukluk, ilişkisizlik ya da dengesizliktir. Başka bir deyişle neye göre, ne, nasıl araştırılacaktır bunu bilmemektir. Şu halde, önce yöntem ve teknik kavramları arasındaki farkı ve sonra bunlar arasındaki bağı kesinlikle göstermek zorunluluğu apaçık ortadadır... Araştırma tekniklerini yaratan, ortaya çıkaran yöntemdir. Çünkü yöntemin nasıl'a cevap verebilmesi için birkaç ya da bir sürü işleme ihtiyacı vardır ki, bunlar tekniklerdir. Görülüyor ki, yöntem teknikten önce gelir ve bir yönetime göre tekniklerden yararlanır. Yöntem bir amaca göre bir araştırma planı olunca, teknikler amaca ulaşmak için gerekli araçlardır."⁵⁹

Cangızbay'a göre de bilimin oluşturacağı bütünlüğe, hangi tekil gerçekliklerin ekleneceğinin tespiti yöntemiyle, bunlar hakkında bilgi toplama işlemi ise araştırma teknikleriyle tespit edilir.⁶⁰ "Verilerin toplanmasında kullanılacak işlem usullerine teknik adı verilir, aynı türden bir verinin insandan ya da hayvandan, deniz seviyesinde ya da dört bin metre yükseklikte, konuşabilen birisinden ya da sağır dilsizden, Fransa'da ya da Afganistan'da elde edilecek olmasına göre kullanılacak teknikler de değişecektir."⁶¹ Yine aynı şekilde nitel ve nicel tasarımların *yöntem* adı altında verilmesi kanıksanmıştır. Hâlbuki nitel ve nicel araştırma⁶² yöntem değil desen veya modeldir; araştırmacı bilimsel bilgiye ulaşılabilecek araştırmasının nitel, nicel veya her ikisini de kullanabileceği bir desen tasarlar, araştırma tekniklerini seçmede bu model belirleyici olur.

Son olarak, yöntemin sosyolojik ekoller ile sık sık karıştığı görülmektedir. Ergun, sosyolojik yaklaşımları yöntemin içine dâhil eder; fonksiyonalizm, pozitivism, diyalektik yönelim çoğu zaman yöntem olarak zikredilir.⁶³ Çelebi, burada, Ergun'dan ayrılarak fonksiyonalizm,

⁵² Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, 225.

⁵³ Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, 225.

⁵⁴ Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, 226.

⁵⁵ Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*.

⁵⁶ Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*, 226.

⁵⁷ Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih* (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 64.

⁵⁸ Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, 64.

⁵⁹ Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, 65.

⁶⁰ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 52.

⁶¹ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 52.

⁶² Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 221.

⁶³ Ergun, *Yöntemi Bulmak*, 27.

920 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

diyalektik materyalizm, yapısalcılık gibi teori temelli açılımların yöntem değil bilakis yaklaşım olduğunu söyler.⁶⁴ İsbetli bir çerçeve sunan Neuman da sosyal bilimlerde mevcut pozitivizm, yorumlayıcı teori ve eleştirel ekolü yöntem yerine *yaklaşım* olarak verir.⁶⁵ Üç temel yaklaşımın tercih ettiği uslamlama biçimleri, araştırma teknikleri, yoğunlaştığı mevzuları, metodolojik eğilimleri veya insan doğasına yaklaşımları farklı olabileceği gibi zaman zaman örtüşmelere de rastlanabilir. Buraya kadar gelinen noktada, çatı kavram olan yöntemin, bilimin kendinde mündemîç olduğu, bir uslamlama biçimi, teknik, desen veya yaklaşım olmadığı aksine zihinsel ve eylemsel yönleri ile bir araştırma planı olduğu söylenebilir; fakat bu kadar malumat yöntemin nasıl kullanılacağını anlatmakta yine eksik kalır. Bu sebeple, ilerleyen bölümde din sosyolojisi gibi interdisipliner bir bilimde yöntemin nasıl kullanılacağına dair şematikleştirmeye gidilecektir.

2. Din Sosyolojisi ve Yöntemsel Şema

Din sosyolojisinin yöntemsel şemasını çizmek, bir bakıma, alanın inceliklerini görmeyi sağlayacak hassas öğelerini belirlemektir. Becker, mesleğin inceliklerini yazdığı eserde, sosyal bilim işçiliğinin püf noktalarına değinir.⁶⁶ Düşünürce göre, her nasıl tesisatçılar veya marangozlar zanaatlarını zorlu koşullarda kolaylaştırmaya çalışıyorlarsa, sosyal bilimciler de kendi püf noktalarını yaratmak durumundadır.⁶⁷ "Püf noktası, ortak bir sorundan kurtulmanın bir yolunu gösteren, farklı koşullarda zorlu ve kalıcı bir sorun gibi görünebilecek bir meselenin görece kolay biçimde çözülmesinin bir yolunu sunan özgül bir işlemdir."⁶⁸ Bu işlemleri takip etmek her ne kadar bir araştırmacının işini kolaylaştırırsa da, genel manada bakıldığında, farklı alanların kombinasyonlarının olabilirliğini düşünmek, konvansiyonel usullerden vazgeçmek, mesleğin görüldüğü kadar kolay olmadığını göstermektedir. Bu nedenle *incelikler* temelde yapılan işin, bir araştırma planının veya bir sosyal bilim uğraşısının ne kadar detaylı ve zor bir zanaat olduğunu ortaya koyar:

"...inceliklerin yaptığı şey, araştırma için yeni sorgulamalara, durumların karşılaştırılması ve yeni kategorilerin inşası için yeni olanaklara vb. imkân tanımak için bir şeyleri tersine çevirmenin, farklı görmenin yollarını sunmaktır; tüm bu mesainin kendisidir. Keyiflidir ama sizi hiç düşündürmeyen ve rutin bir biçimde yaptığınız şeylerden daha fazla çalışma gerektirir."⁶⁹

Yöntem, bilimin inceliğidir, işin püf noktaları ise uğraşıya değer farklılıklara ve tamamlanmalara açıktır. Aşağıdaki şemada (Şekil 1) görüldüğü gibi zihinsel ve eylemsel süreç ile hazırlanacak bir araştırma planına bu çalışmada özgün bir kategori olarak *göstergesel süreç* eklenmektedir. Din sosyolojisi alanında tüm yöntemsel şemanın işlerliğini sağlayacak ana mekanizma, yaklaşımlar ile yöntem arasındaki bağlantının kurulmasıdır. İlerleyen bölümde, makalenin iç sınırlılıkları nedeniyle yaklaşım olarak sadece yorumlayıcı sosyoloji ile yöntemin bağlantısı stilize edilmeye çalışılacaktır. Öte yandan, konunun gidişatına göre eleştirel ve uyarlayıcı yaklaşımlarla yapılacak diğer yöntemsel şemaların da din sosyolojisi çalışmalarında araştırma planının verimli kodlanmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede, uyarlayıcı sosyoloji için Layder, eleştirel sosyoloji için Neuman ve Ergun'un içeriksel anlamda yoğun malzeme sunduğu söylenebilir.⁷⁰

⁶⁴ Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 132-134.

⁶⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 117-156.

⁶⁶ Becker, *Mesleğin İncelikleri*.

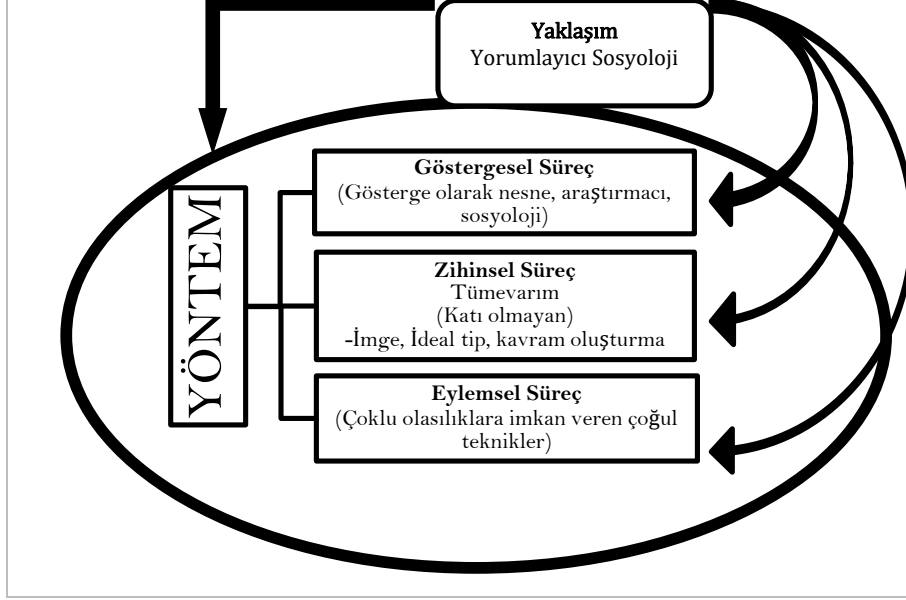
⁶⁷ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 25.

⁶⁸ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 27.

⁶⁹ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 31.

⁷⁰ bk. Layder, *Sosyolojik Araştırma Pratiği*; Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*; Ergun, *Yöntemi Bulmak*.

Şekil 1: Yöntemsel Şema



2.1. Göstergesel Süreç

Yöntemsel şemadaki zihinsel ve eylemsel sürecin yanına yeni bir kategori olarak göstergesel parçanın eklenmesinin temel nedeni, araştırmacının planını benimsemesine katkı sağlamak, bedenleşmiş bilginin kurulmasına yol açmaktır. Bu ekseninde, göstergesel süreç her alt bilimin kendi dokusuna göre ilkeler sunacaktır. Din sosyolojisi gibi hem sosyoloji hem teoloji ile dirsek teması olan bir alanda, araştırmacıların göstergeleri okuma gerekliliğinin farkında olmaları çalışmalarının seyri açısından elzemdir. Daha açıklayıcı olabilmek için göstergesel yönü izah edebilecek üç birimden söz edilebilir: gösterge olarak araştırma nesnesi, gösterge olarak araştırmacı kimliği ve gösterge olarak sosyolojinin bizzat kendisi.

İlk olarak zikredilecek husus, bilimsel süreçte görülen her objenin göstergesel anlamına dikkat çekmenin gerekliliğidir. Araştırma planından önce bir din sosyoloğu, çevresindeki her nesnenin göstergeler bütünüdür bir parçası olduğunu içselleştirdiğinde araştırmaya değer görülecek sayısız konu envanteri önüne serilecektir. Envanter sağlama işleminde göstergebilim sosyal bilimlere yönelik çeşitli protokoller önermektedir.⁷¹ Bilimler bu noktadan kalkarak kendi bütüncülerinin farklılığını gösterir; protokoller ile gerçeğin bazı yerleri ve anları netleşir. Bu aşamada, göstergebilimin bir hermenötik olmadığı sistemli bir anlamlandırma takibiyle yorumlayıcı sosyolojiyle daha çok örtüşebileceği vurgulanmalıdır. Göstergebilimin "tercih ettiği inceleme nesnelere imgelemin metinleridir; yani aynı zamanda hem gerçeğe benzer bir görünüm sunan hem de gerçek olma açısından bir belirsizlik taşıyan anlatılar, görüntüler, portreler, anlatımlar, bireysel dil kullanımları, tutkular, yapılarıdır."⁷²

Göstergebilim ile görme etkinliğinin farklı açılara ilişkin kapsamı ortaya çıkarken, yan anlamlar ve olaylar devreye girer; dışarıdan bakıldığında, konu dışı gibi görünen unsurlara

⁷¹ Roland Barthes, *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 60.

⁷² Barthes, *Bir Deneme Bir Ders*, 61.

922 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

opsiyon tanıırken merkezi nokta gözden kaybedilmez. Barthes bu durumu şöyle açıklar: “annesinin çevresinde oynayan, ondan uzaklaşan, sonra geri dönüp ona bir çakıl taşı, bir yün parçası getiren, böylelikle dingin merkezin çevresinde bir oyun alanı çizen bir çocuğun gidip gelmeleri gibi sözün ve dinlemenin de bir örgü oluşturmasını isterim.”⁷³ Nesnelere anlamlarını çözebilmek için değişik açılarda gelgitler yaşansa da merkezi nokta kaybedilmez. Merkezdeki baskın güç, bulunulan yerin kültürüdür; göstergeler dünyasında anlam, kültürel bir olgudur ve doğallaştırılarak kabul edilmesi problematiktir.⁷⁴ Etrafımızdaki her nesnenin kültürel olarak kodlu olduğunu görebilmenin yolu, sonsuz kez girift anlam örgülerinin içinden çıkan göstergelerin saflığıyla mücadele etmektir.⁷⁵ Bu bağlamda, kimi zaman bir reklam görüntüsünden bir feraceye, bir cami mimarisinden, ayet adıyla müsemma bir alışveriş merkezine kadar uzanan göstergeler biçiminde dinin kültüre eklenme örgüleri gözler önüne serilir. Bir din sosyoloğu nesnelere içlerine gömülü kültürel ve dini formları okumaya uğraşırken, kendi malzeme alanının sınırlarını da genişletir. Barthes bir yazınında, taşın göstergesel anlamını çözümler; aslında herhangi bir insan için gösteren olan taşın gösterilenine bakmayı teklif ettiği, gizli bir oylama, bir ölüm cezası olabileceğini belirtir. Gösteren ve gösterilenden oluşan göstergenin kendi mekanizmasında işlevsel içerimleri mevcuttur; bu içerimleri çözümlenmek, nesnelere saf varlıklar olarak yaklaşmama alışkanlığı kazanmakla mümkündür.⁷⁶ Cangızbay da insanın kendi kendini inşa etmediğini, insanların dünya hakkında yapacakları yorumların, buldukları gördükleri ve yaşadıkları ortama direkt bağlantılı olduğunu söylerken,⁷⁷ belirlenmişlikler çerçevesinde oluşturulan insanın ancak kültürün bizzat içinden yorum geliştirebileceğini belirtir:

“Ben bir Türk/Müslüman olarak, domuza/domuz etine ve/veya salyangoza/salyangozlu salata ve pilava Fransızla aynı yerden bakıp aynı şeyleri görüp hissedemem ve de bu durum benim gerçekliğimin en görmezden gelinemem ve de en sahici bir parçasıdır; ama şu da vardır ki, benim Türklüğüm/Müslümanlığım da, benim en az “özelik” taşıyan, yani en fazla dıştan belirlenmiş, yani en “nesne” yanımıdır.”⁷⁸

Din sosyolojisi alanında inceleme yapacak bir araştırmacının yaşadığı ortamı, nesnelere okuma etkinliği içinde soluması, sembollerin güçlerini keşfetmesine yol açacaktır. Kültürün din ile eklenme sürecinde objelere yüklenen anlamlar yüksek din, halk dini, popüler din gibi indekslerde çözümlenirken, konu dışı sayılan göstergelerin de merkeze katkıları eklenir. Bu süreç, ikinci birim olarak işaretlenen araştırmacının göstergesel kimliğini fark etmesine büyük katkı sağlar. Becker, kendi mesleğini icra ederken bilgilerini gündelik rutin haline getirip onları pratikte uygulamış, seneler süren zorlu süreç sonunda sosyolojik düşünmeyi ve gördüklerini anlamlandırabilmeyi içselleştirmiştir.⁷⁹ “Bir piyanistin gamlar üzerinde gezinmesi veya bir golf oyuncusunun topa vurma çalışması yapması gibi”⁸⁰ araştırmacı da kendi araştırmacılığını ciddi pratik deneyimleri ile kazanmaktadır. Nesnelere okuma alışkanlığı, imgelemlere saplantılı bir şekilde dikkat etmektir.⁸¹ Becker, derslerinde bu tür pratikleri öğrencilerine kazandırmak için zaman zaman alıştırma yapar. Bir öğrencinin defterini kullanarak, ondan, şimdiki duruma gelene kadar nesnenin eylem ve karar anlarını anlatabilmesini bekler.⁸² Bazen tepede asılı bir projekte işaret ederek *bu burada ne arıyor* diye sorar

⁷³ Barthes, *Bir Deneme Bir Ders*, 63.

⁷⁴ Roland Barthes, *Göstergibilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 205.

⁷⁵ Barthes, *Göstergibilimsel Serüven*, 186.

⁷⁶ Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 183.

⁷⁷ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 217-218.

⁷⁸ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 218.

⁷⁹ bk. Becker, *Mesleğin İncelikleri*.

⁸⁰ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 331.

⁸¹ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 40.

⁸² Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 94.

ve ancak bu gibi sorular arttıkça sistematik düşüncenin alışkanlık haline gelebileceğini iddia eder.⁸³ Becker'in ifadesiyle:

"...Aslında herhangi biri bunları benim yaptığım şekilde yapabilir ama bu, pratik ister, hem de çok fazla pratik. Aynı zamanda bu, gördüğünüz ve duyduğunuz veyahut da ele aldığımız her şey hakkında, bütün bir gün ya da en azından siz ve çalışma arkadaşlarınızın tahammül edebileceği raddede sorular sormak demektir. Giydiğiniz kot pantolonlar, duvarınızdaki resimler, okul kafeteryasındaki kötü yiyecekler, doktorun henüz terk ettiğiniz muayenehanesi, kösedeki evin yeni bahçesi vb. Bunu ciddiyetle, sizlere sunduğum ve ileride hatırlayabileceğiniz tavsiyeleri izleyerek yapın ama hepsinin de ötesinde kendi inceliklerinizi yaratın."⁸⁴

Görüngülerden yola çıkarak sistematik düşünmeyi alışkanlık haline getirebilmek, sosyolojik düşünceyi "nefes almak kadar doğal"⁸⁵ olan profesyonel bir işe dönüştürür. Bu bir bakıma "bedenleşmiş bilgi dedikleri türde bir beceridir"⁸⁶ ve bir şeyi çok iyi bildiğin yerde, onu icra ederken ekstra düşünmek zorunda kalmamaya işaret eder. Ünsaldı, Becker'in açıklamalarını, kendini mesleğine *nasbedişiyile* ilişkilendirir; bütünüyle kendisini mesleğine adayan Becker'in bedenleşmiş bilgiyi temsil ederken mesleğini yaptıkça öğrenen, öğrettikçe yapan bir hal aldığını ifade eder.⁸⁷ Sosyolojik düşünmek, yaşadığı her şeyi ve her şeyde kolektif faaliyetin yansımalarını aratırken, belirli bir hareketi birçok insanın veya kurumun ürettiği işlem olarak ele almayı öğretir.⁸⁸

Araştırmacının meslek ile *nasbedilmesi*, mesleği kişinin ikinci doğası haline getirebilmesidir. "Yapılması gereken şeylerin oldukları şekliyle onların zaten ikinci doğası olmalarından ötürüdür."⁸⁹ Bu ikinci doğa olma durumu, pratik gerektirmek yanında "yaptıkları şeyi her zaman ciddiye almış olmalarından ve asla kestirme ve kolaycı yollara başvurmuş olmamalarından da kaynaklanır."⁹⁰ Bu minvalde, mesleğin inceliğini bilen kişi, uğraş edindiği bilimi ciddiye almaktadır. Araştırmacının bu göstergesel kimliğinin farkında olmasıyla birlikte, nesniyle arasına koyduğu mesafenin sınırlarını da ayarlaması icap eder; bu nedenle metnin içinde kendi varlığının olabildiğince yokluğu hedeflenir. Olgu olarak din, haddizatında araştırmacının sübjektif yorumlarının yürüncesinde şekillenebilecek tehlikeleri taşımaktadır; bir manada, gösterge, araştırmacının kimliği ile çok yakından ilişkilidir. Araştırdığı objeye ideolojik olarak yaklaşıp yaklaşmadığı veya bilimi ideoloji haline getirip getirmediği gibi kıstaslar araştırmacının göstergesel kimliğinin farkındalığında çözümlenebilir. Araştırmacının mensup olduğu dini inanca yakınlığı ile yaptığı din sosyolojisi araştırmasının yansızlığının kontrol edilebilme kanalları açık olmalıdır. Bu kontrol mekanizmasını sağlayacak saydam test aracı metindir; metin de yazarın ölümüdür. Barthes, *yazarın ölümü* metaforuyla yazmanın kişisizleşmesini önerir.⁹¹ Sesin kökenini kaybetmesiyle, yazar kendi ölümüyle karşılaşır ve yazı başlar.⁹² Yazmanın kişisizleşmesi, kutsaliyetinin sönümlenmesi yazarın metinden çekilmesidir. "Yazarın çekilmesi, modern metni bir bütün olarak dönüştürür... metin artık öyle bir biçimde üretilir ve okunur ki bu üretme ve okuma eylemlerinin hiçbir düzeyinde yazar yer almaz."⁹³ Metin, tek anlamlılığa yol açan teolojik denilebilecek⁹⁴ bir dizi sözcükten oluşmaz, aksine metin kültürün binlerce kaynağından müteşekkil alıntılarının yer aldığı bir bütündür. Bu nedenle hayat

⁸³ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 332.

⁸⁴ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 334.

⁸⁵ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 335.

⁸⁶ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 332.

⁸⁷ Levent Ünsaldı, "Takdim". *Mesleğin İncelikleri*. mlf. Howard S. Becker (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 15-16.

⁸⁸ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 332.

⁸⁹ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 335.

⁹⁰ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 335.

⁹¹ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 61-68.

⁹² Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 62.

⁹³ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 64.

⁹⁴ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 65-66.

924 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

göstergeler bütünüdür ve hayatı anlatan metinler yazarlarına indirgenemeyecek kadar kültürel bir bütünlüğe sahiptir. Yazarın ölmediği metin kapalı metindir. Bugün bir din sosyoloğunun kendi dini yönelimlerinin ekseninde yazacağı ve çıkarsadığı, metinle arasında koyamadığı mesafenin kendi yazısını kapatacağı öngörülür. Araştırmacının dini inancı, kutsalı, belirlenmişlikleri açıklandığı ölçüde, egemenlik yazıdan alınarak yazara atfedilecektir. Bu egemenliği kırmak, bir sır veya “son bir anlam yüklemeyi reddetmek anti-teolojik diyebileceğimiz, tamamen devrimci bir etkinliğin gerçekleşmesini mümkün kılar”.⁹⁵ Yazar çekildikçe okur güçlenecek, bilimsel düşünceyi ahımlaması artacaktır. Barthes’ın dilinden:

“Metin, farklı kültürlerden gelen, birbirleriyle diyalog kuran, kavga eden, birbirlerinin parodisini yapan çok sayıda yazıdan oluşur; ancak bu çokluğun bir araya gelip toplandığı bir nokta vardır ve bu nokta, şimdiye kadar söylendiği gibi yazarın kendisi değildir; okurun kendisidir. Okur, bir Yazı’yı oluşturan tüm alıntılarının hiçbirini kaybolmadan kaydedildiği yerdir; bir metnin bütünlüğü kökeninde değil, ulaştığı yerde bulunur, ancak ulaştığı yer artık belli bir kişinin özelliklerini taşıyan bir yer değildir. Okur, tarihi, biyografisi ve psikolojisi olmayan bir insandır... Yazı’nın geleceğinin olması için miti tersine çevirmemiz gerektiğini biliyoruz: Okurun doğumunun bedeli yazarın ölümü olacaktır.”⁹⁶

Son olarak, alt disiplinler proliferasyonuna temkinli yaklaşmak gerekir. Din sosyolojisi alanında inceleme yapan bir araştırmacı, inceleme sürecine başlamadan önce gösterge olarak sosyolojiyi tanımalıdır. Sosyolojinin temsiliyeti farklı formülasyon biçimleriyle sunulabilecek olsa da Cangızbay sosyolojisinde var olan iki ilke sosyolojinin temsiliyetini anlatma bakımından öze hitap eder. İlk olarak “sosyolojiler değil, sosyoloji”⁹⁷ yargısı ile bir konunun sosyolojisini yapmaya eğilim gösteren bir araştırmacıya, o konudan başlamak yerine hiçbir şeyin olmayan bir sosyolojiden yola çıkarak inceleme yapması hatırlatılır. Duyumsanan, tecrübe edilen, gözle görülen her nesne veya olgu için bir bilim yapılamayacağı gibi sosyolojinin kendisi olmadan din sosyolojisi de yapılamaz. Bu aşamada temel mantık, doğa bilimlerindeki *düzenlilik* kavramına benzeyen bir mekanizmanın sosyolojide *yapı* ile var olmasıdır. Sosyolojide yapı, beşerin dışından ve tarih öncesinden verili olmaktan ziyade bizzat insanla, insanın kurduğu toplumda yürürlükte olan belirleyicilikler hiyerarşisi ile anlaşılabilir bir oluşumdur.⁹⁸ Herhangi bir olay, olgu veya nesnenin şümulü bir şekilde anlaşılabilmesi için toplumsalın bütünsel varlığı ile ilişkilendirilmesi gerekir, yapıya değinmeden yapılmaya çalışılan bir bilim sosyoloji olmaz.⁹⁹ Diğer bir ifadeyle, bir nesne kendi kendisiyle açıklanamaz; dışarıdaki etmenlere bakıldığı vakit belirli düzenliliklere işaret etmek zorunluluğu doğar.

Buradan hareket ederek “bileşkenin sıfır olması, güçlerin de sıfır olması demek kesinlikle değildir”¹⁰⁰ ilkesine ulaşılabilir. Fizik kanunlarından mülhem formüle edilen bu ilke, sosyolojik bir hadise açıklanırken görünmeyen birimlerin de hesaba katılması gerektiğini imler. Akarsuların güçlerinin sıfırlandığı yerde bir bileşke olarak göl oluşur; göle giren biri, akarsu-yun gücünü hissetmese de güç vardır ve göl akarsular olmadan izah edilmez.¹⁰¹ Sosyolojinin uğraşı da bileşkeden ziyade güçlerdir, bileşke zaten vardır, doğrudan doğruya duyulanan, deneyimlenendir.¹⁰² Araştırmacılar kendi duyularını temelinde olayları anlamlandırmak çok net sandıkları hususların o kadar açık olmadığını, görünenden görünmeyene doğru giderek çözmeye çalışır. Normalleşmiş yüzeyleri kazıma işlemleri ile gizlilikleri açığa çıkarma uğraşısına girerler; bu ise sosyolojinin rahatsızlık verici bir bilim olmasına neden olur.¹⁰³ Sosyolojinin örtük ilişkileri çözümlenme iradesinden yola çıkarak dinin parametre olduğu her türlü alanın çözümlenmesinde, din sosyolojisi araştırmacıları bu ilkeleri göz önünde bulundurmalıdır.

⁹⁵ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 67.

⁹⁶ Barthes, *Dilin Çalışma Sesi*, 67-68.

⁹⁷ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 7.

⁹⁸ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 206.

⁹⁹ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 206.

¹⁰⁰ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 99.

¹⁰¹ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 171.

¹⁰² Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 170.

¹⁰³ Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*. çev. Filiz Öztürk vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 25.

Bilhassa dinin merkezi bir değişken olduğu yeni dini hareketler gibi çalışmalarda, sapkın dini formların yarattığı statik oluşumlardan veya normalleşmiş sosyalleşme görüntüsünden yola çıkarak bilinmeyen ağları keşfetmek üzere araştırma sürecine girmek gerekir. Özcesi, din sosyolojisinde yöntem, zihinsel ve eylemsel süreç öncesinde araştırıcının ne ile uğraştığı, kim olduğu ve nasıl bir alan içinde bulunduğunu kapsayan göstergeler bütüncesini tanımakla başlar.

2.2. Zihinsel Süreç

Bir araştırma yaparken düşündüklerimizin daha fazlasını elde etmenin yolu, zihinsel kombinasyonlardan geçer. Mantıksal bir çıkarım yapmaya imkân verecek ölçüleri görünürleştirmek bu minvalde işe yarar. "Hâlihazırda bildiklerimize, yeni şeyler ortaya çıkarmak için belli kurallar doğrultusunda, müdahale etme yolları"¹⁰⁴ bulmak gerekir. Ana önermenin kültürel olarak kurulduğu bir indekste, yan önermelerin neler olduğunu veya olabileceğini hesaba katarken bizzat içerdeki durumun mantık oluşturmadaki belirleyiciliğinin farkında olmak esas teşkil eder. Farklı etnik gruptakilerin sapkın olduğuna ilişkin kurulan bir önermenin mantıksal yolla nereye varacağı, ilk etapta zihni bir sürecin ön yargısız olmasıyla ilişkilidir. Yorumlayıcı sosyoloji perspektifiyle yapılacak sosyoloji çalışmalarında, bilimsel bilgiye ulaşmada uslamlama biçiminin tümevarım olduğu yönünde yoğun bir kanaat vardır. Becker, çoklu olasılıkları, tasarım sürecinin içine kattığı için *analitik tümevarım* ismini kullanır ve bu yolla ilginin odağındaki her türlü şeyi dışarıda bırakarak, her neyle ilgileniyorsa ona yoğunlaşmayı teklif eder.¹⁰⁵ Bu işlemler davranış biçimlerinin nereye varabileceği hususunda bir öneri sunar:

"Analitik tümevarıma ulaştığınızda teorinizi her vaka için geliştirir ve denersiniz. İlk vaka için veriler toplanmaz, bunun bir açıklamasını formüle edersiniz. İkinci vakayla ilgili veriler elde ettiğinizde bu teoriyi ikinci vaka üzerinde uygularsınız. Teori bu vakayı yeterli biçimde açıklıyor, dolayısıyla teoriyi doğruluyorsa sorun yoktur; üçüncü vakaya geçersiniz. Açıklayıcı hipotezlerinizden herhangi birinin açıklamakta yetersiz kaldığı "olumsuz bir vakayla" karşılaştığınızda açıklamaya çalıştığınız şeye ilişkin açıklama modelinizi değiştirirsiniz; bunu, bu sorunlu vakaya ilişkin gerçeklerin size sunduğu her öğeyi açılmaya dâhil ederek yapabilirsiniz."¹⁰⁶

Tümevarımın analitik yorumunda edinilecek temel fayda, araştırma sorusuna berraklık getirilmesi ve nesne ile dışsallaşan davranış biçimi arasındaki sorgulamaların imkânıdır. Bu uslamlama biçimi, konunun gidişatına göre değişebilir; bu nedenle Becker tümevarımı katı ve katı olmayan şeklinde ikiye ayırır. Katı tümevarımın oldukça incelikli oluşu, tek bir sonucu açıklayabilmek için tasarlanması- tek bir hipoteze odaklanması- karşılaşılan ikincil sonuçları dışarıda bırakmasını gerektirir. Dışarıdan bakıldığında olasılıkların azaldığı izlenimi verilse de konunun yoğunluğu nedeniyle yakından takip edilecek bir ilgiyi hak eder. Hatırlanması gereken ilke, uslamlama biçiminin yoğunluğunun konuya göre farklılaştığıdır; bu nedenle dikkatli bir işlem sürecine ihtiyaç vardır. Pek de katı olmayan analitik tümevarım, olumsuz vakaların kullanımına açık seyir takip eder; hipotezi geçersiz kılacak olayların aranması, genellemeler yoluyla bu olayların geçerli olabileceği yollar düşünülür, yine de olumsuz vakaları bulmak için uğraşılır.¹⁰⁷ "Geçersiz kılan vaka aramanın amacı, genel imgelemi iyileştirmek, bu karmaşıklık ve çeşitliliğin ikna edici bir temsilini sunmak"¹⁰⁸ içindir.

Analitik tümevarımın katı olmama durumu, çoklu tipler üretmede genişlik sağlar. Din sosyolojisi çalışmalarında gerek etnografik bilgiler edinirken gerek tarihsel tabanlı araştırmalar yaparken geleneksel resme uymayanlara odaklanma bir seçenek olarak karşımızdadır.

¹⁰⁴ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 238.

¹⁰⁵ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 303.

¹⁰⁶ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 303.

¹⁰⁷ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 305-319.

¹⁰⁸ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 323.

926 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

Becker'in bu aşamada söylediği basit tavsiye "sıkıntı yaratana, çerçeveye oturmamayı arayın"¹⁰⁹ ilkesidir; bu ilke analiz edilecek düzlemi kaosa düşmeden daha karmaşık hale getirmeye yarayacaktır. Mesela dindar ailelerin sapkın davranışlar gösteren çocukları üzerine yapılacak bir araştırmada, araştırmacı çoklu olasılıklar envanteri oluşturabilir. Geleneksel olarak sapkın davranışın tanımı, her toplumun kendi kaideleri çerçevesinde belirlendiği için toplumsal ve kültürel formlarla ulaşılabilecek aşama imgesel olarak çizilir. Bu imgelemin sınırları ve nasıl genişleyebileceği eylemsel faaliyetlerde konvansiyonel tekniklerden uzaklaşmakla yakından ilişkilidir; fakat zihinsel düşünme sürecinde mantıksal bir zincir kurmak için kavramların, imgelerin ve ideal tiplerin ne olduğuna ilişkin sarıh bilgiler edinmek gerekir.

İmgelem geliştirme, araştırmacının hayal gücünün olabildiğince genişliğiyle alakalıdır; bir bakıma gerçeğin olmadığı yerde devreye hayalin girmesidir.¹¹⁰ Araştırmacı, toplumdaki bireylerin olay ve nesnelere nasıl yaklaştığını anlayabilmek için kendi bildiklerinden farklı -kendisine makul gelenden öte- neler yapılabileceğini hayal etmek durumunda kalabilir. Bir çalışma esnasında gerçeğin olmadığı yerlerde imgelemlerin devreye girmesi¹¹¹ doğal alana müdahale etmektir.¹¹² Yeryüzündeki bütün insanlar güneşi ve dünyayı zaman ve mekân problematiği olmadan gözlemleseler dahi, gözlemi, zihinsel inşa ile bütünleştirmedikleri vakit "gerçekliğin bu kısmi tezahürünü aşma şansına sahip"¹¹³ olamayacaktır. Bunun yanında, varılması muhtemel bazı kavramların da konunun geneline entegre edilmesi gerekecektir.¹¹⁴ Bilimsel bilginin dili, kavramlarla konuşmak ise kavramlar olmadan bilimsel konuşabilmenin, özellikle sosyoloji yapabilmenin imkânı yoktur. Kavramlar, doğa bilimlerinde sentez işlevi görürken sosyal bilimlerde analiz araçları olmaktadır.¹¹⁵ Özellikle yorumlayıcı sosyoloji, mikro çalışmalara özel *kavram* çıkartan, ampiriyle sürekli bir diyalog içinde olan bir perspektiftir.¹¹⁶ Kavramların işaret ettikleri dizi içerisinde yerleştirilmesi, farklı zaman ve mekânlarda nasıl şekil aldığı ve bugüne hangi bağlamsal kategoriler içinden geldiği çözümlenerek indeksi anlaşılır.¹¹⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus, sosyolojik kavramların "tekilin tasviri ile (özel isim) genelleştirici tasnifi (genel isim) eş zamanlı olarak bir arada barındıran *yarı özel* isimler"¹¹⁸ olduğunu hatırd tutmaktır. Diğer bir ifadeyle, bu yarım soyutlamalar buldukları bağlam ile anlam kazanmakta, indekse bağlı olarak anlaşılmalıdır.¹¹⁹ Modernite, postmodernite, feodalite, bürokrasi, dayanışma, yabancılaşma gibi binlerce kavram bağlamsal haritaya gönderme yapar. Tarihsel tekillikleri bazı özelliklerine atıf yaparak kodlama ve analogiye imkân vermeye yarayan kelimeleri kavram olarak nitelendirme, araştırmacıları ister istemez zihni bir faaliyet olan ideal tipe götürür.

Weber açısından ideal tip, gerekli düzeyde işlevsel, toplumsal olayları soyutlayacak bir keşif enstrümanı olarak kullanılmaktadır; her ne kadar ideal tipin bileşenlerinde gerçeklerden müteşekkil kesitler var ise de bu bir inşadır.¹²⁰ "Bu insanın kendisi, kelimenin tam anlamıyla, gerçekliğin belirli öğelerinin analitik olarak vurgulanmasıyla ulaşılmış bir ütopyaya benzer."¹²¹ Weber *kent ekonomisi* kavramsallaşmasını ideal tip olarak örneklerken şehirlerin ampirik olarak test edilmiş ekonomik faaliyetlerinin ortalamasına işaret etmez; gerçekliğin betimlemesine yarayacak akraba bağlamlar ekseninde düşünülmesini ister. Zihinsel bir inşa

¹⁰⁹ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 329.

¹¹⁰ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 43-45.

¹¹¹ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 45.

¹¹² Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 47.

¹¹³ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 49.

¹¹⁴ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 52.

¹¹⁵ Ünsaldı, "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji", 30.

¹¹⁶ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 184.

¹¹⁷ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 224.

¹¹⁸ Ünsaldı, "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji", 30.

¹¹⁹ Ünsaldı, "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji", 30.

¹²⁰ Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögüt (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 117.

¹²¹ Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 117.

aracı olarak ideal tipi gerçeklikle eşleştirmenin bir ütopya olduğu belirtilir.¹²² O halde sosyolojik bilgiye ulaşıırken kurguladığımız ideal tip:

“...gerçek bir durumu ya da eylemi bir *örnek* olarak kapsayacak bir şema olarak dahi iş görmeye pek uygun değildir. O gerçek durum ya da eylemin, belli anlamlı bileşenlerinin açıklanması için kendisiyle *karşılaştırıldığı* ve incelendiği salt ideal bir *sınırlayıcı* kavram olarak bir anlama sahiptir. Bu tür kavramlar, nesnel olasılık kategorisini uygulayarak aracılığıyla ilişkiler formüle ettiğimiz inşalardır. Gerçekliğe yönelmiş ve onun tarafından disipline edilen tahayyülümüzün uygunluğu, bu kategori aracılığıyla muhakemeye tabi tutulur.”¹²³

Bir bakıma tarihselliklerle damgalanmış olan kavramlar, çeşitli analizler neticesinde ele geçmiş yarı özel tanımlamalardır; özele özgün yanlarından çıkarak genel hakkında bilgiler verilir. Becker bir araştırmasında¹²⁴ tıp öğrencilerinin hastalardan bazıları için *mızımız* dediğini keşfeder ve süreç içinde kavramın içeriğini, “çok sayıda şikâyeti olan ancak gözlemlenebilir patolojisi olmayan bir hasta olarak”¹²⁵ betimler. Bir basit sözcüğe yüklenen çoklu anlamlar, meseleyi kısaltmak ve genelleştirmek için kullanılan tasvir aracı haline gelir. Benzer şekilde Ünsaldı da “farklı ilke ve gayeleri aynı anda devreye sokabilen”, “gerçekten yapması gerekenleri yapıyormuş gibi yapan” kişilere yöneltilen *çaka*/kelimesini ideal tip olarak kullanır.¹²⁶ Her ne kadar pejoratif bir mana içerse de kavram, sadece bir sınıf veya bir gruba yüklenemeyecek, her türlü yapının içinde kendini gösterecek kişileri genelde temsil eden ama özelde kendisiyle karşılaşmanın imkânsız olduğu bir tipolojiye işaret eder. Bu bağlamda, Becker’in araştırmaları sonucunda çıkarsadığı “mızımız”, Ünsaldı’nın bir ideal tip örnekleme olarak sunduğu *çaka* kavramlarının şematikleştiği düzlemde kelimeler töz değil, gerçeğin akrahasıdır. Din sosyolojisi alan çalışmalarında odaklanılacak grup/gruplar için tarihsellik ile damgalanmış indekse yerleştirilebilecek yarı özel tanımlamalar bulunmalıdır. Dini değerleri ile modern dünyaya tutunmaya çalışan Müslüman kimliklerin eşikte kalmış halleri, tipolojiler aracılığıyla ölçümlenebilir;¹²⁷ fakat bunun için de uslamlama biçiminin genişlemesine izin vermek gerekmektedir. Yorumlayıcı sosyoloji, dini tipolojiler kurma hususunda araştırma tekniklerinin kullanım modellerini genişletmektedir; bilgiyi somutlaştıracak yegâne araç olan bu eylem biçimlerinin esnek ama sistemli varlığına ihtiyaç duyulmaktadır.

2.3. Eylemsel Süreç

Eylemsel sürecin araştırma planının göstergesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Araştırmanın soyut düzlemde somuta aktarımını sağlayacak temel enstrümanlar araştırma teknikleri ve kurallarında gömülüdür. Verilerin toplamada kullanılan usul *tekniktir*¹²⁸ ve toplanılan verinin cinsine göre usul de zaman zaman değişir. Araştırmacı, araştırma protokolünde neleri edinmek istiyorsa kendine uygun araçları seçer. Yorumlayıcı sosyolojinin yürünmesinde yapılacak mikro çalışmalar, meseleleri açıklamanın ötesinde detaylandırarak anlamaya gayret edecektir. Yorumun haddi zatında tanzim edilmiş bir izah aracı¹²⁹ olduğu düşünüldüğünde, mikro parçalara bölünen inceleme birimlerinin konvansiyonel tekniklerden uzaklaşması, bir manada mevcut tekniklerin genişlemesi beklenir. Araştırma tekniklerinin genişlemesi, ciddiyetsizlik veya sistemsizlik olarak değerlendirilmemelidir.¹³⁰ Aksine yorumlayıcı sosyolojide, toplumu anlatmaya yaracak her türlü sıra dışı teknik, konunun seyrine göre imkân dâhilindedir. Becker’in sözleriyle:

¹²² Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 117.

¹²³ Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 121.

¹²⁴ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 243.

¹²⁵ Becker, *Mesleğin İncelikleri*, 249.

¹²⁶ Ünsaldı, “Süreklı Bir Tematikleşirme Çabası Olarak Sosyoloji”, 27.

¹²⁷ Bu konuda bk. Birsen Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

¹²⁸ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 52.

¹²⁹ Ünsaldı, “Süreklı Bir Tematikleşirme Çabası Olarak Sosyoloji”, 19.

¹³⁰ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 366.

"Bilimin savunucuları kimin yol haritasını tercih edeceğinizi sormak isteyeceklerdir. Eğitilmiş bir haritacı mı, yoksa bir diğer ilçede yaşayan arkadaşımızın yaptığı haritayı mı? Bu soruya ben de şu cevabı verdim: Duruma göre değişir. Yani haritaya neden ihtiyaç duyduğuma bağlı olarak hangi haritayı tercih edeceğim değişecektir. Eğer arkadaşımın evine gitmek için haritaya ihtiyaç duyuyorsam, o zaman arkadaşım tarafından çizilmiş ve bütün yerel işaretleri içeren haritayı tercih ederim. Eğer kentsel istatistikleri hesaplayacaksam, o zaman da bir haritacının yaptığı haritayı tercih ederim."¹³¹

Yorumlayıcı sosyolojide her ne kadar katılımcı gözlem ve saha araştırmalarının belirgin bir payı varsa da¹³² birleştirilmiş modellerin tercih edildiği görülür. Yorumlayıcı sosyologların verilen cevapları bir bağlama oturtma ısrarları anket tekniğinin öncelenmemesine neden olur. "Bir kişinin yanıtının gerçek anlamı, görüşme ya da soru sorma bağlamına göre değişecektir";¹³³ ayrıca katılımcının sınırlandırılmış cevaplar arasından seçim yapması, kendi gündelik hayatında belki deneyimlemediği sonuçları ona işaretlemek olacaktır. Bu bakımdan örneklemin anlam dünyasının, tecrübelerinin kendi dil kurguları özelinde serimlenmesi amaçlanır. Sahaya inen araştırmacılar, katılımcılarla saatler süren görüşmeler yapar, onların davranış biçimlerini inceler, en ince ayrıntısına kadar etkileşim ağını analiz eder. Betimlemelerin zenginliği, iç tutarlılık ile insanların günlük deneyimleri bir metinselliğe dönüştürülür.¹³⁴ Araştırmacı, bir hastanedeki kurumsal ilişkileri incelemek istediğinde, sadece hemşireleri veya doktorları gözlemlemenin veya onlarla konuşmanın yeterli olmayacağını bilir. Yöneticiler, hastalar, hasta bakıcılar, temizlik görevlileri, aşçı, tedarikçi, sigorta şirketi veya çamaşırhanede çalışanlarla konuşularak etraflı bilgiye ulaşılacağı öngörülür.¹³⁵ Bu tip kurumsal çalışmaların yanında özellikle etnografik araştırma tekniklerinden mülhem geliştirilen detaylandırılmış betimlemeler, konuyu anlamak hususunda yardımcı olur.

İlaveten, dokümantasyon tekniğinin genişletilmesi, araştırma sürecinin seyrini verimli yönde değiştirir. Her türlü yazılı edebi eser (roman, öykü, şiir) görsel malzeme (fotoğraflar) sözlü, sesli (müzik) veriler, çizimler (harita, diyagram) incelenen konuyu ayrıntılandırarak analiz etmeye imkân sunar. Bu durum, bir bakıma, araştırma kurallarının yeniden tasarlanması için bir fırsattır. "Bir yanda filmler, romanlar ve tiyatro oyunları ve diğer yanda ise tablolar, çizelgeler, grafikler, matematiksel modeller ve bunlara benzeyebilecek her şey"¹³⁶ dokümantasyon tekniğinin içine yerleştirilir. Becker'in zaviyesinden:

"İnsanların kendi toplumları ya da ilgilerini çeken herhangi bir toplum hakkında bildiklerini anlatabilmek için kullandıkları romanla, istatistikle, tarihle, etnografya, fotoğrafla, filmle ve bunlara benzer bütün yollarla ilgileniyorum. Bütün bu mecradaki temsil çabalarının ürettiği ürünlere, "toplum hakkında bildirimler" ya bazen "topluma dair temsiller/anlatılar" adını veriyorum."¹³⁷

Dokümantasyon araçlarının içine görsel malzemeyi eklemek karşılaştırma yapılacak birçok alan ortaya çıkartırken, çoğul anlamlı hikâyeler yaratır.¹³⁸ Becker, bir sokağın nasıl göründüğüne odaklanarak yağmurdan sel basmış caddelerin, sıralı park edilmiş otomobillerin fotoğrafını çekmenin bağlamsal açıdan birçok veriyi açığa çıkaracağını söyler.¹³⁹ Yine, romanlarda kurgusal yaşam ile araştırmacının keşfedemediği ve keşfedemeyeceği örüntüleri yakalama imkânı bulunur. Mesela Jane Austen'in *Aşk ve Gurur*¹⁴⁰ isimli eseri, toplumsal analiz bi-

¹³¹ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 363-364.

¹³² Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 131.

¹³³ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 138.

¹³⁴ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 136.

¹³⁵ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 268.

¹³⁶ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 11.

¹³⁷ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 23.

¹³⁸ Becker, görsel malzemenin sosyal bilimlerde kullanılmayacağını söyleyenlere karşı, doğa bilimlerinde görsel malzemenin son derece fazla kullanıldığını ve bilimselliğinin de sorgulanmadığını belirterek cevap verir. bk. Becker, *Toplumu Anlatmak*, 250.

¹³⁹ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 81.

¹⁴⁰ bk. Jane Austen, *Aşk ve Gurur*. çev. Nihal Yeğinoğlu (İstanbul: Can Yayınları, 1991).

rimi olarak kullanıldığında tasvirler, geleneksel davranış kodları tarihsellik soyutlamaları olarak ölçümlenmiş olur; roman, İngilizlerin evlilik adetlerine ilişkin görülebilecek iyi yapılandırılmış bir betimlemedir.¹⁴¹ Becker, romanın en başından itibaren verdiği mesajın -zengin ve bekâr bir erkeğin bir eşe ihtiyacı olduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir- matematiksel bir ispatın en başında ortaya çıkan ispatlanacak bir hipotez gibi değerlendirilebileceğini söyler.¹⁴² Bu, bir bakıma, edebi metinlerde mevcut olan çoklu olasılıkları anlama becerisini sosyolojiye ikame etmektir; bu tür edebi eserler Geertz'in yoğun betimlemelerine¹⁴³ benzetilebilir ve zengin etnografik malzeme olarak kullanılabilir.¹⁴⁴ Sosyolojinin romanlara veri sağlama işleminin en az ideal tip veya matematiksel modeller kadar işlevsel veya kurgusal olduğunu Becker şöyle ifade eder:

"Antin'in hikâyesi bir kurgudur. Tarif ettiği ülke var olmamıştır. Anlattığı hikâye hiç gerçekleşmemiştir. Aynı şekilde ne Weber'in ideal tipinde tarif edilen bürokrasi var olmuştur, ne de senfoni orkestraları topluluğu benim hayali matematiksel modelimde tarif edildiği gibi yıldan yıla planlanmış böylesine tam bir program izler. Model de ideal tip de tıpkı hikâye gibi kurgusaldır. Üçü de analitik olmak, önemli unsurlarını bulmak için gerçek durumları teşrih etmek ve sonra bu unsurların birbirlerini nasıl etkilediklerini ve birbirlerine nasıl bağımlı olduklarını gösteren bir model inşa etmek bakımından benzerdirler."¹⁴⁵

Din sosyolojisi alan çalışmalarında yapılacak incelemelerde, teknik olarak farklı olasılıkların kullanılması sistemli fakat esnek bir güzergâh takip etmeyi sağlayacaktır. Örneğin, modern dünyada imamların yaşam tarzlarını dökümlemek için yapılacak bir aile araştırmasında, sosyo-kültürel ve ekonomik parametreler ile din-değer ikilisinin ilişkiselliğinin çözümlendiği varsayıldığında tek başına sahaya inmek yeterli olmayacaktır. Seçili örneklerle mülakatlar yapmanın yanında, hanelerdeki kullanım nesnelere fotoğrafçılık, görüntülerin gücünden yararlanarak görünmeyen malzemeleri çıkartmak açıyı genişletecektir. Bunun yanında, tarihsellik ve değişim çizgilerini yakalayabilmek için imamların hayat şekilleri hakkında ipuçları elde edilebilecek romanlar, günlükler, filmler kullanılabilir, tipolojik karakterler oluşturularak analogiler yapılabilir. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*,¹⁴⁶ *Mesihpaşa İmamı*¹⁴⁷ gibi yoğun betimleme örnekleri *The İmam*¹⁴⁸ gibi film kareleri araştırmacının bedenleşmiş bilgisinin ötesinde, göremediği açılara işaret edecekler. Bu gibi tekniklerin hep birlikte kullanımının sistematize hale gelmesi, çoğul anlamlı hikâyeleri oluşturmaya yarayacaktır.

Sonuç

Postmodern dönemde, her ne kadar yönlemsizlik tartışmaları devam etse de, ilkeler veya kurallar bütüncesi olmadan bir araştırmacının yapılamaması, yöntemin bilimde mündemik olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle din sosyolojisi araştırmacıları, yönsemel problemlere vakıf olmak, yöntemin ne olduğundan önce ne olmadığına karar vermek durumundadır. Bu çerçevede, doğa ve sosyal bilimlerin ortak kullandığı çatı kavram olarak yöntem, tek başına tümevarım, tümdengelim gibi zihinsel süreçler olmadığı gibi; araştırma tekniği, desen, model gibi eylemsel süreçler veya teori ve yaklaşım da değildir. Hem soyut hem somut aşamaları yüklenen bir çaba olarak yöntem, sadece zihinsel ve eylemsel değil, göster-

¹⁴¹ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 305-321.

¹⁴² Becker, *Toplumu Anlatmak*, 308.

¹⁴³ Bu konuda bk. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, Inc., 1973).

¹⁴⁴ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 360-361.

¹⁴⁵ Becker, *Toplumu Anlatmak*, 219.

¹⁴⁶ Bu konuda bk. Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*. Tarih Serisi (No. 5) (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001).

¹⁴⁷ Samiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2000).

¹⁴⁸ bk. İsmail Güneş, *The İmam* (Film, 2005).

930 | Birsen Banu Okutan. Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme

gesel sürece de odaklanması gereken bir araştırma planıdır. Din sosyolojisi alanında özelleştirilen şemada, zihinsel ve eylemsel kategoriler, sosyolojinin diğer alt dallarındaki belirteçlerle daha fazla ortaklığa sahiptir. Göç sosyolojisi veya aile sosyolojisinde kullanılan katılımlı gözlem, mülakat, saha araştırmaları gibi araştırma teknikleri din sosyolojisi alanında da yoğunlukla kullanılmaktadır. Yine aynı şekilde, zihinsel tasarlama biçimlerinden tümevarım kültür sosyolojisi veya suç sosyolojisi gibi çalışma alanlarında kullanıldığı gibi din sosyolojisinde de tasarlama biçimi olarak işlev görmektedir. Diğer yandan, din sosyolojisi disiplininde yöntemin bir parçası olarak saydığımız göstergesel taraf, dikkat çekici bir kategori olarak farklılaşmaktadır; bunun nedeni, din sosyolojisi araştırmacılarının büyük oranda teoloji eğitimi almasına ve bedenselleşmiş bilgilerinin metinlerine daha çok yansımaya ihtimaline bağlıdır. Bir din sosyolojisi araştırmacısı, kendi değerleri ve iman öğretilerine meşruiyet kazandıracak şekilde sübjektif bakış açısıyla bilimsel bir çalışma yapamayacağını zihinsel süreçten önce bilmelidir. Bu farkındalık, göstergesel kimliği tanımlar; tanımanın etkisi ile nesnelere anlam mutfağına girebilecek araştırmacılar artık yazarı öldürürken alımlayıcıları diriltmektedir. Alımlayıcıların dogmatik metinlerden uzaklaşarak kendi kararlarını vermesini sağlama istenci, disiplinin özgürlüğüne kapı aralamaktır. Özgür bir arenada yapılacak din sosyolojisi çalışmalarının artması ile kişiselleştirilmiş sosyoloji metinleri arasında paydaşlık da artacaktır. Bir bakıma, tüm alt dallar için geçerli olan *sosyolojiler değil sosyoloji* ilkesinin metinlere yansımaları, ortak dili geliştirerek akraba kavramların kullanımını pekiştirecek, tanzim edilmiş kavramsal malzeme ise şematik dağınıklığı önleyecektir.

Her yöntemin bir yaklaşım veya teoriyle ilintili olarak kendi özgün içeriğini belirlediği şemada, ekol seçimi araştırmacıya aittir. Bu çalışmanın eksik yanı, diğer yaklaşımlarla ilişkili yöntemsel şemalara değinmemesidir. Örnek olarak seçilen yorumlayıcı yaklaşımın bir taraftan, genel-geçer bilgilerden ziyade anlamaya odaklanan etnografik betimleme tekniklerine fırsat vermesi, bir taraftan da tüm aşamaları sistemleştirmeye uğraşan karakteri, tercih edilme sebebi olarak addedilebilir. İleriki araştırmalarda, özellikle uyarlayıcı ve eleştirel sosyoloji perspektifi ekseninde hazırlanacak incelemelerde, göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreçlerin içerik birimlerini tartışmak, bir yandan tarihsel malzemeyi alarak tematikleştirmeye giderken diğer yandan da pratiği olabildiği kadar özgün haliyle vermeye uğraşmak, tipolojik set olarak kurgulanan şemanın hedefine hizmet edecektir. Özcesi, bir din sosyolojisi ethosunun analojik resmi, annesini merkeze yerleştirerek dingin özün konumunu ve belirlenimini kaybetmeden onun çevresinde oyun oynayan çocuğun durumu gibidir. Gidip gelmelerin imajinatif varlığını araştırma sürecine eklemleyebilmeyi becerebilen her araştırmacı, yerleştirilmiş bir gösteri olan yöntemden gözünü ayırmadıkça metnin temsil kabiliyetini arttırarak, mesleğin inceliklerine dokunabilecektir.

Kaynakça

- Arslantürk, Zeki - Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Basım, 2001.
- Austen, Jane. *Aşk ve Gurur*. çev. Nihal Yeğinobalı. İstanbul: Can Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Ayverdi, Samiha. *Mesihpaşa İmami*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Barthes, Roland. *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Barthes, Roland. *Dilin Çalışma Sesi*. çev. Ayşe Ece vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Becker, Howard S. *Mesleğin İncelikleri*. çev. Levent Ünsaldı vd. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Becker, Howard S. *Toplumunu Anlatmak*. çev. Şerife Geniş vd. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. Tarih Serisi (No. 5). İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. çev. Filiz Öztürk vd. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Cangızbay, Kadir. *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Çiftçi, Adil. *Din Sosyolojisi ve Yöntem: Toplum Bilim Yazıları 2*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2016.
- Ergun, Doğan. *Sosyoloji ve Tarih*. Ankara: İmge Kitabevi, 4. Basım, 2005.
- Ergun, Doğan. *100 Soruda Sosyoloji Elkitabı*. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Ergun, Doğan. *Yöntemi Bulmak*. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2018.
- Feyerabend, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*. çev. Ahmet Kardam. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., 1973.
- Günay, Ünver vd. "Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu". *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu* (11 -13 Haziran 2004). 193-215. Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Basım, 2008.
- Güneş, İsmail. *The İmam*. (Film, 2005). <https://www.imdb.com/title/tt0481354/>
- Layder, Derek. *Sosyolojik Araştırma Pratiği*. çev. Serdar Ünal. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*. çev. Se-def Özge. Ankara: Yayın Odası, 8. Basım, 2016.
- Okutan, Birsen Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Taş, Kemalettin. *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Taştan, Abdulvahap. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Lisansüstü Tez Çalışmaları ve Bazı Yöntembilimsel Sorunlar". *Bilimname* 35 (2018), 305-320. DOI: 10.28949/bilimname.397561
- Ünsaldı, Levent. "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji: Birkaç Epistemolojik İzahat ve Kavramsal Yaratıcılığa Çağrı/Çakalın Sosyolojisine Davet". *Sosyoloji Divanı* 3 (2014), 13-37.
- Ünsaldı, Levent. "Takdim". *Mesleğin İncelikleri*. mlf. Howard S. Becker. 9-17. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 933-949

**Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme,
Sömürgecilik ve Kültürelcilik**

*Hegemonic Elements of Representative Thinking: Reification, Colonialism and
Culturalism*

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
*Assistant Professor., Sivas Cumhuriyet University, Theology Faculty, Department of
Sociology of Religion*
Sivas, Turkey

ikaya@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0002-8761-7489

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 13 December / Kasım 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 933- 949

Cite as / Atıf: Kaya, İrfan. "Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik [Hegemonic Elements of Representative Thinking: Reification, Colonialism and Culturalism]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 933- 949.

<https://doi.org/10.18505/cuid.788025>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

Hegemonic Elements of Representative Thinking: Reification, Colonialism and Culturalism

Abstract: The article that discusses the issue of culturalism as an element of the idea of representation tries to examine a concept, which claims to represent reality through conceptualization, from scratch, or by going to the bottom in a manner of *excavation*. Foucault's archaeology was chosen as the most suitable method for this excavation activity. Because the archaeological method does not make a historical or meta-historical claim beyond the truth; it does not impose the necessary violence of the method on its object. It grasps its object in its singularity, and most importantly, it thinks and suggests that the truth is no more than an invention. This archaeological study on the concept of culture tries to reveal the difference between the current meaning of the concept and its etymological origin and to grasp it in its singularity. In this way, the problematic relationship between the concepts that man invented and applied while engaging in understanding *things* that are happening around him will be revealed. Conceptualization is inherent in the idea of truth, which is based on absolutism and is no more than an invention, while ultimately subordinating the particular to the universal. While the article reveals the intolerance of the act of dichotomous thinking, which operates as a product of the effort to represent the truth, as in the nature-culture distinction, it acts according to the approach known as *deconstruction* in social sciences. In a representative thought, *truth* is what can actually be represented, presenting itself to the observer as an object of display. The fact that the understanding of truth is based on essentialist principles such as absolute, unchangeable, fixed, universal thanks to Plato makes an idealized representation inevitable. In fact, intellectual endeavors such as conceptualization, abstraction, and generalization mean the idealization of the concrete, singular, and unique by detaching it from its context. It can be said that underlying the idea of representation is the belief that the human mind can grasp the essence of things and therefore can represent them in thought, depending on the idea that truth is rational. As is, it is a thought that tries to keep realism in its hands, blesses it, and strives with all its might to declare its divine absolutism. Ultimately, while the mechanism of representation operates for the stable, it acts with the aim of establishing dominance. The distinction between the representative and the represented is ultimately the product of an anthropocentric perspective. Thanks to this distinction, it is inevitable that everything except the observer subject becomes the object of study. This point of view, believed to be one and universal, requires the fixation of the object of study. It can be said that the idea of representation, which signifies the ideal of absolute truth, underlies today's issues that are based on differences, such as language, religion, race, and gender, that have always been on the world agenda. As the products of representative thought, both binary categorization based on distinction such as nature and culture, and the concept that implies a direct relationship between thought and the outside world, realism is a state of *alienation* in which whatever is related to the human being ceases to belong to it and is used against it. The reification made possible by the distinction between the representative and the represented is actually nothing but alienation. It can be said that the rooted problem of the world of thought and the peoples of the world since Platonism is that reification and commodification have become so universal that they seem almost like natural, organic entities, and forms. The attempt of representative thought, which confines external reality to the conceptual world, to impose a framework on reality, breaks the connection with reality, and moreover, by being guided by concepts and abstractions, it builds *iron cages* around the human being. The insistence of Western thought on representation, no matter if it is true or false, no matter if it is accepted or not, has led to the radical consequence of the abolition of certainty over reality. Today, the world of thought has evolved from the representation of the truth, which implies the idea that there is a necessary connection between the order of things and the order of words, to the reality of representation, where the boundary between reality and image is abolished, the reality is aestheticized and transformed into images, and society ultimately

becomes *cultural*. With an entry into the cultural turn, everything has become cultural and conventional in the postmodern period.

Keywords: Sociology of Religion, Culture, Representation, Reification, Culturalism.

Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik

Öz: Temsil düşüncesinin bir unsuru olarak kültürelcilik meselesini tartışma konusu yapan makale; kavramsallaştırma marifetiyle gerçekliği temsil ettiği iddiasındaki (bir) kavramı, *iyi bir çukur kazıcısı* edasıyla en başa sararak ya da en dibe inerek eşeleme çabasındadır. Bu kazı faaliyetine en uygun yöntem olarak da Foucault'nun arkeolojisi seçilmiştir. Zira arkeolojik yöntem, hakikat üstünde tarih dışı ve ötesi bir iddia taşımaz, nesnesine yöntemin zorunlu şiddetini dayatmaz, nesnesini kendi tekilliği içerisinde kavrar, en önemlisi de hakikatin bir icattan fazlası olmadığını düşünür ve düşündürür. Kültür kavramı üzerinden yapılan bu arkeolojik inceleme, kavramın bugünkü kullanılan anlamı ile etimolojik kökeni arasındaki farkı ortaya koymaya ve tekilliği içerisinde kavramaya çalışmaktadır. Böylelikle insanın etrafında olmakta olanları anlama faaliyetinde bulunurken icat ettiği ve başvurduğu kavramların *şeyler*le olan sorunlu ilişkisi ortaya konmuş olacaktır. Kavramsallaştırma, nihayetinde tikeli evrensel tabii kılarken mutlaklık üzerine kurulu, bir icattan fazlası olmayan hakikat düşüncesine içkindir. Makale, doğa-kültür ayrımında olduğu gibi hakikatin temsili çabasının bir ürünü olarak işletilen dikotomik düşünme ediminin farklı olana gösterdiği tahammülsüzlüğü ortaya koyarken sosyal bilim dünyasında *yapısöküm* olarak bilinen yaklaşıma göre hareket etmektedir. Temsilci bir düşüncede *hakikat*, aslında temsil edilebilen, kendini gözlemciye bir teşhir nesnesi olarak sunandır. Hakikat anlayışının Platon marifetiyle mutlak, değişmez, sabit, evrensel gibi özcu ilkeler üzerine bina edilmesi beraberinde idealize bir temsili kaçınılmaz kılmaktadır. Esasında kavramsallaştırma, soyutlama ve genelleştirme gibi düşünsel uğraşlar da somut, tekil ve biricik olanın bağlamından koparılarak idealize edilmesi anlamına gelmektedir. Temsil düşüncesi için, hakikatin rasyonel olduğu fikrine bağlı olarak, insan aklının, şeylerin özünü kavrayabilir, dolayısıyla onları düşüncede temsil edebilir olduğuna yönelik inancın yattığı söylenebilir. Bu haliyle, gerçekçiliği elinde tutmaya çalışan, kutsayan, tanrısal mutlaklığını ilan etmek üzere tüm gücüyle çabalayan bir düşüncedir. Nihayetinde temsiliyet mekanizması muhkem olan için işletilirken hâkimiyet kurma amacıyla hareket etmektedir. Temsil eden ile temsil edilen şeklindeki ayrım nihayetinde insan merkezli bir bakış açısının ürünüdür. Bu ayrım sayesinde gözlemci özne dışındaki her şeyin inceleme nesnesi haline gelmesi kaçınılmazdır. Tek ve evrensel olduğuna inanılan bu bakış açısı inceleme nesnesinin sabitletmesini zorunlu kılar. Günümüzün dil, din, ırk ve cinsiyet gibi farklılığa dayalı dünya gündeminden düşmeyen meselelerin kökeninde mutlak hakikat idealini imlemesiyle temsil düşüncesinin yattığı söylenebilir. Temsilci düşüncenin ürünleri olarak gerek doğa-kültür gibi ayrıma dayalı ikili kategorileştirmeler gerekse de düşünce ile dış dünya arasında doğrudan bir ilişkiyi imleyen kavram realizmi insana dair her ne varsa ona ait olmaktan çıktığı ve ona karşı kullanıldığı bir *yabancılaşma* durumudur. Temsil eden ile temsil edilen arasına konan mesafeyle mümkün hale gelen şeyleşme, aslında yabancılaşmadan başka bir şey değildir. Platonculuktan bu yana düşün dünyasının ve dünya insanların kökleşmiş sorunu için, şeyleşmenin ve metalaştırmanın neredeyse doğal, organik varlıklar ve formlar gibi görünecek kadar evrenselleşmiş hale gelmiş olmasıdır denebilir. Dış gerçekliği kavramsal dünyanın içerisine hapseden temsilci düşüncenin gerçekliğe bir çerçeve dayatma girişimi, gerçeklik ile olan bağı koparmakta, dahası kavramlar ve soyutlamalar tarafından yönlendirilmesiyle insanın etrafına *demir kafesler* örmektedir. Batı düşüncesinin temsildeki ısrarı, doğru ya da yanlış, kabul edilsin ya da edilmesin gerçeklik üzerindeki kesinliğin ortadan kalkması gibi radikal bir sonuç doğurdu. Bugün itibarıyla düşünce dünyası, şeylerin düzeni ile kelimelerin düzeni arasında zorunlu bir bağlantı olduğu fikrini imleyen hakikatin temsilden, gerçek ve imaj arasındaki sınırın silindiği, gerçekliğin estetikleştirilerek imajlara dönüştüğü, toplumun ise en nihayetinde *kültürel*/hale geldiği temsilin hakikatine evrilmiş durumda. Kültürel dönemece girilmesiyle birlikte postmodern

dönemde her şey kültürel, uzlaşısaldır. Her şeyin kültürel hale gelmesi ve kültürün doğallaşması, karşı çıkayım derken doğalcılığı yeniden üretmektedir. Kültürelcilik, bireylerin kendi kültürleri tarafından belirlendikleri, bu kültürlerin kapalı, organik bütünlük oluşturdukları ve bireyin kendi kültürünü terk edemediği, ancak yalnızca kendi içinde gerçekleştirildiği hegemonik bir yaklaşımdır. Etrafımızda olup bitenleri anlaşılır kılmak için başvurduğumuz, kendi icadımız olan kavramlar ve kapalı bir devre gibi işleyen ideolojiler gibi kendi gerçekliğini yaratmakta ve dayatmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Din Sosyolojisi, Kültür, Temsil, Şeyleşme, Kültürelcilik.

Giriş

Makale, kültürelcilik meselesine temsil düşüncesinin bir unsuru olarak yaklaşmaktadır.¹ Bu maksatla, temsilci düşüncenin klasik zeminlerinden olan kavram realizmini tartışma konusu yaparken, dış gerçeklik ile kavramları birleştiren, tahakkümcü toplumsal örüntülere alan açtığı varsaymaktadır. Ayrıca insanların kendisini genel olarak kimlik üzerinden temsil etme yolunu seçtiği günümüzde, farklılıkları belli bir aynılık altında baskılayan, farkı ve tikel olanı bir yoksunluk üzerinden tanımlayan, dolayısıyla bir yokluk üzerinden kimlik kazandıran Batı orijinli temsilci düşünme biçiminin küresel boyutta sosyo-politik alanda operasyonel bir argüman olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nihayetinde, geride bıraktığımız iki yüzyılda Batı ile Doğu arasındaki ilişkinin bir şeyleştirme pratiği olarak düşünüldüğünde oryantalist düzlemde gerçekleştiği ifade edilebilir. Günümüzün dil, din, ırk ve cinsiyet gibi farklılığa dayalı dünya gündeminden düşmeyen meselelerin kökeninde mutlak hakikat idealini imlemesiyle temsil düşüncesinin yattığı söylenebilir. Hakikat düşüncesinin mutlaklık üzerine kurulması, bir türevi olarak temsilci düşüncüyü tahammülsüz kılmaktadır. Kavram ile dış gerçeklik arasındaki doğrudan ilişki de temsilci düşüncenin tahakkümcü yapısından beslenmektedir. Dolayısıyla farklılık meselesi, Batı düşüncesine içkin haliyle özdeşlik ve temsil mantığı etrafında sindirilen, yadsınan veya görmezden gelinen alana işaret etmektedir. Dahası Batılı düşünme biçiminden farklı bir geleneğe (farklılığa alan açan, müphemliğe imkân veren, dikte etmeden, sınırlandırmadan, başka türlü nasıl anlatılabilirin arzusunda, başkasıyla birlikte nasıl yaşanırın arayışında olan) sahip olmalarına rağmen Batı-dışı toplumlarda, modern zamanlardan çağdaş zamanlara, başka bir deyişle kolonyalizmden globalizme gelindiğinde kültürün emperyalizme tepkiyle bir hegemonya aracı olarak kullanılmaya devam ettiği görülmektedir.² Buradaki özellikle Batı-dışı toplumları ilgilendiren temel sorun, oryantalist kurulum sürecindeki bir kültürün retoriğinin tekçilleşmesi (monistleşmesi) ve genellikle dinsel veya milliyetçi köktencilikle özdeşleşmesi sonucunda emperyal kültürün hegemonik işlevini

¹ Toplumsal ve siyasal habitusunun kültürel söylemlerle belirlendiği ülkemizde "malzeme bolluğuna" rağmen bu konu üzerine yapılmış çalışmalar son derece azdır. Ülkemizde kültürelcilik meselesi üzerine yazılmış müstakil bir eser olmamakla birlikte Fırat Mollaer'in *Yerlilğin Retoriği* isimli eseri, toplumsal-siyasal meselelerin kültürel mevzulara indirildiği ülkemizde kültürelcilğe yönelttiği eleştirileri ile öne çıkmaktadır. Bir diğer çalışma ise Ali Artun'un kültürelcilik sanat üzerindeki yansımalarıyla ele aldığı *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm* başlıklı çalışmasıdır. Öte yandan Terry Eagleton'ın *Kültür Yorumları*, kültürelcilik üzerine yazılmış zikredilmeye değer çalışmalardan biridir. Aziz Al-Azmeh'in *İslamlar ve Moderniteler* isimli eseri ise, Batının şarkiyatçı ve kültürelci söylemi ile İslamcılığın kültürel sahihlik söylemi arasında kurduğu ilişki ve paralellikler açısından önemini korumaktadır. Ayrıca post-kolonyalizm eleştirmenlerinden Arif Dirlik'in dilimize çevrilen *Postkolonyal Aura ve Kriz, Kimlik ve Siyaset* isimli eserleri de özellikle kültürelcilik hegemonik yönüyle ele almış olması nedeniyle incelenmeye değerdir. Bk. Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009). Dolayısıyla bu çalışma, kültürelcilik konusunu temsilci düşüncüyle kurduğu ilişki açısından ele alırken özgün bir çalışma olarak alanında önemli bir boşluğu doldurmaya aday görünmektedir.

² Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğdu-aslan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 49-94. Ayrıca küreselleşmenin yarattığı çok kültürlülük ortamında Avrupa-merkezci tavrın korunduğuna dair eleştiri için bk. Slavoj Žižek, *Kırlıgan Temas*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 282.

devralmasıdır. Nihayetinde bir söylem olarak oryantalizm de tikellerden yola çıkarak o kavrama bağlı olan tüm nesnelere bir çatı altında toplayan Batı düşüncesinin tümleştirilen/aynileştiren epistemolojisinin ürünüdür. Dediğimiz gibi günümüzün dil, din, ırk ve cinsiyet gibi ayrımcılığa dayalı *kültür savaşlarının*³ gerisinde nesnellik, evrensellik, mutlaklık iddiaları altında tahakküm ve şiddetle olan ilişkisini gizlemeyi amaçlayan, bilgiyle nesnesi arasında birebir uygunluğu zorunlu kılan temsilci düşüncenin yattığı söylenebilir. Günümüzün çokkültürlü postmodern politikaları bile farklı toplumlar arasındaki hegemonik ilişkileri önleyebilmiş değildir. Hatta tanınma mücadelesi veren kolonyalizm sonrası kültürel birlikliklerin içerisinde kendi kendini ötekileştiren hegemonik ilişkilere sebebiyet verdiği bile iddia edilebilir. Dolayısıyla bu çalışma, bugün sıklıkla kullanılan bir kavramın (kültür kavramının) arkeolojisinden; sırasıyla, mutlaklık üzerine kurulu bir düşüncenin temsilci bir düşüncüyü ortaya çıkardığını, temsilci düşüncenin ise kavramlar ile şeyler arasında doğrudan bir ilişkiyi kaçınılmaz kıldığını, benzer nitelikteki nesnelere kavramsallaştırma marifetiyle aynı kavram altında toplanmasının şeyleştirmeye yol açtığını ve temsilci düşünceyle karakterize Batı düşüncesinde yer edinen oryantalizmin ise bir şeyleştirme pratiği olarak ele alınması gerekliliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makale, bir hegemonya aracı olarak işletilen Batılı oryantalist söylem karşısında Batı-dışı toplumların kültürelci bir tepkiyle karşılık verirken bir temsililer bütünü olduğu iddiasındaki kültürelcilik ile emperyal kültürün hegemonik işlevini devraldığını, bunun ise Batı ile Doğu arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı oryantalist düşünce biçiminin kültürelcilik üzerinden Batı-dışı toplumlar eliyle içselleştirilmiş olduğunu varsaymaktadır. Dolayısıyla kültürelci bir yaklaşımın self-oryantalist bir tavır olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmasıyla bu çalışma, din sosyolojisinin klasikleşmiş konularından biri olan oryantalizm çalışmalarına özgün bir yaklaşım getirmiş olmaktadır. Bu özgünlüğe ulaşmak için öncelikle kültür ile kolonyalizm kavramlarının etimolojik köken birliğinden söz etmek gerekmektedir. Bu maksatla doğa-kültür ayrımının ele alındığı ikinci bölümde, temsilci düşüncenin şeyleştirmeyi kaçınılmaz kılan dikotomik ayrım üzerine kurulu yaklaşım tarzı tartışma konusu yapılmıştır.

Temsil düşüncesinin bir unsuru olarak kültürelcilik meselesini tartışma konusu yapan makale; kavramsallaştırma marifetiyle gerçekliği temsil ettiği iddiasındaki (bir) kavramı, *iyi bir çukur kazıcısı* edasıyla en başa sararak ya da en dibe inerek eşeleme çabasıdır. Bu kazı faaliyetine en uygun yöntem olarak da Foucault'nun arkeolojisi seçilmiştir. Zira arkeolojik yöntem, hakikat üstünde tarih dışı ve ötesi bir iddia taşımaz, nesnesine yöntemin zorunlu şiddetini dayatmaz, nesnesini kendi tekilliği içerisinde kavrar, en önemlisi de hakikatin bir icattan fazlası olmadığını düşünür⁴ ve düşündürür. Kültür kavramı üzerinden yapılan bu arkeolojik inceleme, kavramın bugünkü kullanılan anlamı ile etimolojik kökeni arasındaki farkı ortaya koymaya ve tekilliği içerisinde kavramaya çalışmaktadır. Böylelikle insanın etrafında olmakta olanları anlama faaliyetinde bulunurken icat ettiği ve baş vurduğu kavramların şeylerle olan sorunlu ilişkisi ortaya konmuş olacaktır. Kavramsallaştırma, nihayetinde tikeli evrensel tabii kılarken mutlaklık üzerine kurulu, bir icattan fazlası olmayan hakikat düşüncesine içkindir. Makale, doğa-kültür ayrımında olduğu gibi hakikatin temsili çabasının bir ürünü olarak işletilen dikotomik düşünme ediminin farklı olana gösterdiği tahammülsüzlüğü ortaya koyarken sosyal bilim dünyasında *yapısöküm* olarak bilinen yaklaşıma göre hareket etmektedir.

1. Temsilci Düşünce ve Kavramsallaştırma

Batı metafizik geleneği, "ideal dünya"- "görünen dünya", "kendinde-şey"- "görünüş" ayrımıyla, her defasında Platonculuğun değişik şekil ya da dönüşümlerinden ibaret olan bir karakter sergilemiştir. Hakiki bir dünya ideali karşısında görünen dünyanın yadsınması fizik bölünmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. Temsil sistemlerinde anlam yapısı, temsiller âlemi ile

³ Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 44.

⁴ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş, Foucault, Agamben, Hardt-Negri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 87.

bunun temsil ettiği dış gerçeklik arasına yerleştirilen sabit ayırmadan türemektedir. Belli bir hakikati temsil etme iddiasındaki formlarda üstü örtük bir hakikat istenci bulunması bu ontolojik ayrımın doğal sonucudur. Her form, özü gereği, daha ortaya çıktığı andan itibaren, geçiciliği aştığı iddiasıyla hayattan bağımsız bir şekilde geçerlilik ve gerçeklik talep eder. Bu talebin sonunda gerçeklik, kendine içkin anlamı olmayana, maddi ve atıl olana indirgenmiş olur. Böylece hakikatin Heidegger'in deyişiyle *temsilin kesinliği* meselesinden ibaret olduğu bir dünyada nesnel hakikatlerin varlığı güvence altına alınmış olur. Temsil etmek, aslında verili bir gerçekliğin simülakrını üretmektir; gerçekte orada olmayan bir şeye gönderme yapmaktadır. Foucault'ya göre ise, *gerçeklik* hakkında sahip olduğumuz bilgi, kavramların bilgisidir, çünkü *gerçeklik* kendisi *gerçek olmayana* göre zıttı olmasının sonucu anlamında bir kavramdır. Dahası, *şeylerin düzeni* ile *kelimelerin düzeni* arasında zorunlu bir bağlantı olduğu fikri, Batı epistemolojisinin metafiziksel bir varsayımdır.⁵ Nesnel varlıklara dair bildiğimiz şey gerçeklik değildir, fakat basitçe sahip olduğumuz bilgi, oluşun akışı üzerine bir sistem empoze etmeye çalışan dilin ürünüdür. Kelimelerle düşünmeye zorlandığımız için dil, sistemleştirmemize ve sabitleştirmemize neden olan bir matristir.⁶ Foucault'dan çok daha önce Nietzsche, dünyanın bize yüklediği kısıtlamalar hakkında aynı endişeleri taşımaktaydı. Bu kısıtlamaların, kendimizi ve dünyamızı kavramsallaştırdığımız kategorilerden doğduğunu düşünen Nietzsche sözkonusu kısıtlamaların dilin yapısında mevcut olduğunu bulgular.⁷ Dil, bizi yalnızca susmaya değil, ısrarla aynı ezberi tekrarlamaya zorlamaktadır. Boyunduruğumuz her sözcüğün içindedir. Kavramsallaştırma edimiyle de, dış gerçekliği öznelliğini, biricikliğini parçalamaya pahasına, *şey* benzeri bir kategori olarak bütünleştirerek *şeyleşme* süreci başlamış olur.⁸ "Şeyleşme, bir sürecin ya da ilişkinin genelleme yoluyla bir soyutlamaya dönüştürüldüğü ve böylece bir "şey/nesne" haline getirildiği anı imler."⁹ Şeyleşme, hayali bir nesnellüğün oluşması, bu da insan yapımı, örneğin bir kurum ya da ideolojinin insanları kontrol eden bir güç niteliği kazanması anlamına gelir. Örneğin *kültürel şeyleşme* durumunda, "İnsanların ürettikleri, kendilerine yabancı bir ürün gibi, toplumsal olanlar doğal olgular gibi değişmez görünür; şey benzeri totaliteler kültür yaşamına egemen olur."¹⁰

Kavram, özdeş olmayı özdeş kılarken, temsil ettiğini beyan ettiği şeyi yanlışlarken, dış gerçeklik üzerinde tahakküm uygular. Nietzsche "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"de, kavramların gerçeklere karşılık gelmeyen metaforlar olduğunu savunur: Her kavram der Nietzsche, eşitsiz olanı eşitleme yoluyla doğar. Bu, mantık terimleriyle özdeş olmayanın özdeş kılınmasıdır. "Kavramlar temsil ettiğini beyan ettiği şeyin yanlışlanmasıdır. Nasıl ki yaprak kesinlikle diğeriyle tamamiyle eş değilse, 'yaprak' kavramının, bireysel farklılıklar

⁵ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Pantheon Books, 1970)'den aktaran Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*, çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 205.

⁶ Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum*, 204.

⁷ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 74-75.

⁸ Platonculuğun ve Hristiyan inancının etkisi altındaki Batı düşüncesine göre bir süreç olarak "Şeyleşme, Adem ile Havva'nın Cennet Bahçesinden kovulup Tanrı'nın gözünden uzak bir yerde yaşamak zorunda bırakıldığında başlar, çünkü o andan itibaren insanlık hakikatten/doğruluktan kategorik olarak kopmuştur. Dahası şeyleşme, insanoğlunun Babil Kulesi yükseldikçe artan kibrinin, aralarında kullandıkları tek dilin farklı dünya dillerine parçalanması suretiyle cezalandırıldığı ve böylelikle sözcükler dünyasıyla şeyler dünyası arasındaki bağlantının sonsuza dek kesildiği zaman meydana gelen şeydir. Ya da şeyleşme, Sokrates baldıran zehrini içerek, temsilinden önce de var olduğu farz edilen bir Platonik hakikat uğruna kendini feda ettiğinde vuku bulan şeydir. Modern çağda ise şeyleşme insanlığın bilgi alanının, Rönesans ile Aydınlanma arasındaki bir zamanda bilme, etik ve güzellik alanları, daha sonra da bilim, siyaset ve sanat disiplinleri olarak rasyonelleştiğinde olan şeydir. Hristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'da vücut bulması (*incarnation*) kavramı şeyleşmeye dair bir metafor olarak düşünülebilir; çünkü İsa -tarihsel olarak ya da ekmek ve şarap ayinlerinde olduğu gibi simgesel olarak- insana dönüştüğünde tanrısal olan, dünyevi bir dile çevrilmektedir." bk. Timothy Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 25.

⁹ Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, 23-24.

¹⁰ Fırat Mollaer, *Yerlilik Retoriği* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2018), 46.

gelişigüzel bir şekilde bir kenara atılarak ve ayırt edici özellikler göz ardı edilerek oluşturulduğu da o kadar gerçektir.”¹¹ “Buna karşılık şu söylenmelidir: Eğer her birimiz farklı algılara sahip olsaydık; bir kuş gibi, kurtçuk gibi, bitki gibi algılasaydık veya kimimiz bir uyarıya kırmızı derken diğerimiz mavi ve hatta bir üçüncümüz bu uyarıyı ses olarak algılasaydı, o zaman kimse doğanın düzeninden bahsetmezdi, aksine doğa en üst düzeyde öznel bir yapı olarak anlaşılırdı.”¹² Nietzsche’ye göre dünyayı kendilerinin uygun bulduğu şekilde görmeye ve deneyimlemeye zorlayan ilk dil kullanıcılarıdır. “Bir şeylere isim verme konusundaki efendice hak öylesine genişliyor ki, insan dilin kaynağının kendisini kural koyucuların bir güç gösterisi olarak algılayabilir: ‘Bu *budur*, şu *şudur*’ diyorlar, her nesneyi ve her olayı bir ses ile mühürlüyorlar; sanki bu ses o *şey*/olaya ait bir *şeymiş* gibi.”¹³ “Yüz kere tekrarlayacağım, şu sözcüklerin ayartmasından kurtulalım artık.”¹⁴ diyen Nietzsche’yle “Adlar denizinden kurtar beni ey Rabbim”¹⁵ diyen Muhyiddin Arabi’yi bir arada zikretmek ilginç olsa gerektir. Hal böyle iken biz bu kavramları yarattıktan sonra onların kendi icadımız olduğunu unutmaya adeta hakikat olduklarına inanmaya başlarız. Benzer şekilde kültürelcilik de, “kültürün zaman içinde değişmeyen bir temsiller bütünü olduğuna inanır; bu bütünün kendi üstüne kapalı olduğunu düşünür; bu bütünün belli bir siyasal yönelimi belirlediğini varsayar.”¹⁶ Dolayısıyla kültürelcilik kavramsal ve imgelemsel temsilleri, tarihsel kitlenin hayatındaki nihai ve indirgenemez sınırlar olarak ele alır. Her ikisi için de geçerli olan, insana dair her ne varsa ona ait olmaktan çıktığı ve ona karşı kullanıldığı bir *yabancılaşma* durumudur. Nitekim Nietzsche’nin vurguladığı gibi, kavramı formda olduğu gibi, bireysel ve gerçek olanı görmezden gelme pahasına elde ederiz; “Oysa doğa ne form ne de kavram tanır; tür bile tanımaz. Birey ve tür kıyaslamamız dahi antropomorfik bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz.”¹⁷

Şeyleştirme düşüncesinin örtük olarak bağlı olduğu ve yinedeği kabul edilen şey tam da Batı modernliğinin karşıtlığa dayalı olarak kavramsallaştırılmasıdır.¹⁸ Dünyanın *somut* ve *soyut/kavramsal* şeklinde iki ayrı kısımdan oluşuyor olması, herkesçe makul bulunabilecek bariz bir *şeymiş* gibi görünebilir. Sözkonusu, dünyanın ve kişi olmanın tabiatı olduğunda, her zaman için maddi ile gayri-maddi arasında bir ayırım yapmak suretiyle anlaşılabilirliği düşünlür. Nitekim Batı düşüncesinin yarattığı gerçeklik efekti, temsille gerçek arasına konan ayırım sayesinde. Bu yüzden olsa gerek, *ötekine* uygulanan ikilikleri aşmak üzere Derrida, Batı metafiziğini saçılma (*dissemination*) ile yapısöküme uğratmayı dener. Saçılma, *différance* gibi anlamın genişlemesine hizmet eder. Böylece durağan bir düşünce sistemine neden olan tek anlamlar düzeni, elindeki olanakları yitirmiş olur.¹⁹ Nihayetinde kişi, anlamak/anlatmak istediği konuyu betimleme adına farklı isimlendirmelere gider. Aslında bu isimlendirme sonucu üretilen kelimeler, anlamı ayırtmak ve buradan yola çıkarak varlığı, aralarındaki ilişkiyi kopararak parçalamak için değil; bilakis pekiştirmek ve teyit etmek içindir ki, bununla bağlamı/bağlantıyı güçlendirmiş olur. Lâkin Batı düşüncesi varlığını bu ayırttırmaya borçludur. Bununla bir diğerine tahakküm ederek ondan istediğini elde etme arzusunadadır.

Kullandığımız *gösterenler* ile kelimeler sayesinde ulaştığımız *gösterilenler* arasındaki bu kopukluğun basit bir temsil krizinden ibaret olmadığı postmodern dönemle birlikte fark edilince, dilin uygunsuz, yanlış ve önyargılı kullanımını düzeltmeyle sorunun üstesinden ge-

¹¹ Friedrich Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine”, *Nietzsche ve Dil*, haz. Onur Aktaş (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 26-27.

¹² Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine”, 32.

¹³ Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine”,

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Bir Gelecek Felsefesini Açış), çev. Ahmet İnam (İstanbul: Yorum Yayınları, 2001), 16.

¹⁵ Aktaran Peter Berger, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Atif Yayınları, 2018), X.

¹⁶ Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 67.

¹⁷ Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine”, 26-27.

¹⁸ Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, 34.

¹⁹ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press Ltd., 1981), 25.

linemeyeceği anlaşıldı. Öyle görünüyor ki gerçekliğin kendisi sorun haline gelmişti: "Modernizm gösteren, gösterilen ve gönderenin rollerini net biçimde ayırıştırıp özerkleştirdi, Post-modernizm ise, bu ayrımları sorunsallaştırdı, özellikle de gösteren ile gönderge arasındaki, başka deyişle temsil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi..."²⁰ Örgütlü Marksizm'in yıkılıp, Soğuk Savaş'ın sona ermesini izleyen küreselleşme dönemiyle birlikte dünya *kültür döneme* girdi.²¹ *Kültürel dönemeç* ile günümüzün postmodern dünyası, toplumsal hayatımızdaki her şeyin, kültürel alanın yarı özerkliğinin tahrir edilerek kültürel hale geldiğini söylememize elverecek denli kültürün bütün toplumsal alanda (bilişim, iktisadi, tüketim, teknoloji, medya gibi) devasa yayılışına tanıklık etmektedir. Buna rağmen, Margaret Archer, sosyolojideki kilit kavramlar arasında en zayıf analitik gelişimi sergileyenin kültür kavramı olduğu ve sosyolojik teori içerisinde çok dalgalı bir seyir izlediği iddiasındadır.²² Archer'a göre, özellikle kültürel bütünleşme miti, sosyal bilimlerdeki en derin aldanışlardan biridir. Archer, bu mitin kökenlerinin kültüre estetik bir birlik oluşturacak şekilde tutarlılık kazanan Alman tarihselciliğinde ve romantizmde yattığını belirtir.²³ Bu estetik birlik, bir devrin tını ve dünya görüşünün o devre özgü birliğini vurgulayan *Zeitgeist* ve *Weltanschauung* gibi terimler içerisinde yakalanır. Bu dünya görüşü, kültüre toplumsal düzeni bütünleştirme ve üretmede merkezi bir rol biçmekteydi.

2. Kültür ve Doğa-Kültür, Kültür-Uygarlık Ayrımı

Kültür, gündelik dilde kullanıldığı şekliyle "bizi hareketsiz kılacak kadar geniş ve rahatsız edecek kadar katı"²⁴ bir kavramdır. Herder'in döneminden bu yana kültür söz konusu olduğunda değişmeden kalan bir gerçek var: "Bundan daha belirsiz bir sözcük, bütün uluslar ve dönemlere uygulanmasından daha aldatıcı bir şey yoktur."²⁵ Williams'ın, "Kültür fikrindeki sorun, onu sürekli genişletmek zorunda kalmamızdır -ta ki ortak hayatımızın neredeyse tamamıyla özdeş hale gelinceye kadar."²⁶ şeklindeki ifadesi *kültür* teriminin doğasında şişme eğilimi bulunduğuna işaret eder. Nitekim Antonin Artaud'a göre, "Hayattan bahsederken hiç bu kadar çok kültür ve uygarlık lafı edilmemişti. Bugün yaşadığımız yılgınlığın kökündeki hayatın çöküşü ile zaten hayatla hiç çakışmamış ve aslında hayata hükmetmek için tasarlanmış olan kültüre gösterdiğimiz ilgi arasında tuhaf bir koşutluk bulunmaktadır."²⁷ Buradan hareketle kültürün her yerde olduğu anlamı çıkarılabilir. O halde kültür her yerde ise Spinozacı paradoksla terim geçerli mecrasını yitirmiş anlamına gelir. *Modernliğin ilk sosyoloğu ve sosyolojinin esteti* sayılan Georg Simmel daha 1900'lerde *kültürün aşırı nesnelşmesinden* ve bu "Muazzam kültürün nesnelere ve bilgide, kurumlarda ve hayatımızı kolaylaştıran şeylerde somutlaşarak kişisel olan her şeyi yutmasından"²⁸ bahsetmektedir. Ortak hayatımızla özdeş, çok az şeyi dışarıda bırakan haliyle terimdeki gevşekliğin, Adorno açısından yönetsel bir tarafı vardır. Adorno "Kültürden söz eden, bilerek ya da bilmeyerek yönetimden söz ediyor"

²⁰ Scott Lash, *Sociology of Postmodernism* (London and New York: Routledge, 1990), 12.

²¹ Fredric Jameson, *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal (Ankara: Dost Yayınları, 2005). Ayrıca bk. Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer-Abdulkadir Gölcü (Ankara: Nirengi Kitap, 2011), 91.

²² Margaret Archer, *Culture and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1.

²³ Archer, *Culture and Agency*, 8.

²⁴ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 44.

²⁵ Herder'in bitiremediği *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind* (1784-91) kitabından aktaran Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 108.

²⁶ Raymond Williams, *Kültür ve Toplum 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 382.

²⁷ Aktaran Ali Artun, *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm, Kimlik ve Estetik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 8.

²⁸ Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 108.

²⁹ demektir. Felsefe ve din, bilim ve sanat, yaşam tarzları ve töreler gibi birbirinden farklı bu kadar çok şeyin ve ayrıca bir çağın nesnel tininin tek bir *kültür* sözcüğüyle özetlenişi, Adorno'ya göre daha en baştan, tüm bunları yukarıdan bakarak bir araya toplayan, taksim eden, ölçüp biçen, organize eden bir idari bakışı ele vermektedir. Kültürün siyasal çatışmanın alanı olduğunu gösteren en özlü ifade ise, Hitler'in yakın adamı Joseph Goebbels'in "Kültür lafını duyduğum mu, tabancama davranıyorum."³⁰ sözüdür. Terry Eagleton'ın şu yorumu da *kültür savaşlarının* devam etmekte olduğunu gösteriyor. "Bosna ya da Belfast'ta kültür, kasetçalarının dinlediğiniz şey değil, uğruna öldürdüğünüz şeydir."³¹ Hatta *Tanrı'nın ölümünden* sonra doğan boşluğu doldurmaya, dinin kapladığı alanının mirasçısı olmaya en yakın aday da yine kültürdür. Nedeni ise temel değerleri, aşkın hakikatleri, hâkim gelenekleri, törensel pratikleri, duysal sembolizmi, tinsel içe dönüklüğü, ahlaki gelişimi, ortak kimliği ve bir toplumsal misyonu içeriyor olmasıdır.³² Tanrı'nın ölümünü ilan eden Nietzsche, tarih boyunca kültür uğruna verilen mücadeleyi şöyle dile getirir: "Ne de pahalı ödetiyorsunuz bedelinizi! Ne denli çok kan ve zulüm yattıyor, bütün bu "iyi şeyler" in altında!"³³

Söz konusu kültür kavramı olunca Raymond Williams'la başlamak gelenek olmuştur. Bizim açımızdan da, kültür kelimesinin etimolojik kökenine dair Williams'ın araştırmaları, bir self-oryantalist pratik olarak kültürelciliğin vardığı noktayı göstermek açısından son derece değerlidir. Williams'a göre, İngiliz dilindeki en karmaşık iki üç sözcükten biri olan *culture*, yakınlık Latince *cultura*'dan, o da kök sözcük *colere*'den türemiştir. *Colere* ikamet etmek, yetiştirmek, korumak, ibadetle onurlandırmak gibi sonradan ayrıışan, bir dizi anlam taşımaktadır. Anlamdaki ayrıışmalar, bizde adeta oryantalizmin, kavramın tarihsel sürecini takip ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim *culture*, ilk kullanımlarının tümünde bir sürecin adıdır. Örneğin *ikamet* anlamı *colonus* aracılığıyla *colony*'ye (sömürge), *ibadetle onurlandırmak*, *cultus* üzerinden *cult*'a (inanç, tapınma) dönüşmüştür.³⁴ Dolayısıyla *kültür* ve *kolonyalizm* gibi başlıklar, kavramın etimolojisinden anlıyoruz ki, totolojik bir karakter sergilemektedir. Burası, kolonyalizme karşı mücadele verirken kendini kültür üzerinden konumlandırılan Batı dışı toplumlar açısından oldukça manidar ve ironik bir durum olsa gerektir.

Günümüzde doğayı kültürün türevi saymak moda olsa da kültür etimolojik açıdan doğadan türemiş bir kavramdır. Bilindiği gibi özgün anlamlarından biri *ekip biçmek*, diğeri *doğal gelişme eğilimidir*. Kavramın etimolojisi bizlere, bir *kendiliğindenlik* ile *rasyonalite* arasındaki geriliminden bahsetmeye imkân vermektedir. Kendi haline bırakılan *doğal* ile *doğal büyümenin gözetilmesi* aynı kavram etrafında toplanmaktadır. Bu açıdan kültür için, biri sürekli olarak diğerini unutturan iki biçim arasında gidip gelmesinden söz edilebilir. "Kültür bir yandan *süregelendir*, diğer yandan ise icat edilen. Bir tarafıyla hem güncel hem de bin yıllardır süren, zihniyetlerin, gerçekliklerin ve toplumsal ritüelleştirmelerin derinliğinde biriken yavaşlıklar, gizlilikler ve gecikmeler; kapalı, inatçı, gündelik davranışlara gömülmüş yaşam. Diğer tarafta ise sapmalar, gelecekteki nesillerin art arda kendi *işlenmiş kültürlerini* çıkaracakları bir yaratıcılığın payları."³⁵ Kültür, insan elinden çıkmış olmakla birlikte kültür kavramı doğadan gelir; ziraat (*agriculture*) ve saban bıçağı (*coulter*) kelimeleriyle ilişkilidir. Günümüzün en yüce, en şehirli insan faaliyetlerini anlatmada kullanılan terim kırsal bir kökene sahiptir. İlk başta *çiftçilik* ya da *doğal gelişime göz kulak olmak* anlamına gelen kültür bir bakımdan

²⁹ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 121.

³⁰ Aktaran Zizek, *Kırılğan Temas*, 292.

³¹ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 51.

³² Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 160.

³³ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 78.

³⁴ Williams, *Anahtar Sözcükler*, 105. *Anahtar Sözcükler*'in Türkçe baskısında *culture* kavramının parantez içinde "kültür, hars" şeklinde karşılanmış olması, ülkemizde Ziya Gökalp etkisiyle başlayan kültürelciliğin devam etmekte olduğunun küçük bir örneği olarak yorumlanabilir.

³⁵ Michel de Certeau, *La Culture au Pluriel* (Paris: Christian Bourgois, 1980), 238-9'dan aktaran Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, 68.

yetiştirme meselesidir. Doğal gelişime göz kulak olmak, biçimlendirme fikriyle kendiliğindenlik kavramını bir araya getirir. Organik büyümede insan müdahalesi söz konusu değildir, ancak bu sürecin denetlenip düzenlenmesi gerekmektedir. Kültür, failliği olduğu kadar nesneye karşı da belli bir hassasiyeti barındırmaktadır.³⁶ Daha sonraki süreçte ayrışacak olan bu çift taraflılıkta, *kendiliğindenlik* tarafı özellikle muhafazakâr kültürelcilik tarafından sahiplenilmiştir. Kavramın *aktif doğal gelişme eğilimi* anlamı, doğa-kültür ayrımını sağlıklı bir zeminde değerlendirmek açısından önemlidir. İnsanoğlu, -ilk evre olarak kabul gören- doğa/1 halinde iken, etrafında olup bitenleri benzerlik ve farklılıklara göre betimlemeye çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu benzerlikler ve farklılıkların, anlama ait ayrı bir alan, şeylerin kendilerinin dışında yer alan bir kod şeklinde düşünülmemesidir. Çünkü şey fikrinin kendisine burada yer yoktur. Daha ziyade, bir şeyin bir diğerine benzeyen, ondan farklı olan, onu tekrarlayan ya da yeniden canlandıran bir şey olarak gerçekleştiği bir dünyada süregiden zorunlu ilişkiler vardır. Yoksa ilişkiler ağı içerisinde yaşananların, doğa-kültür ayrımı şeklinde kategorileştirilmesi, doğaya *dışarıdan* yapı atfetmek anlamına gelecektir. Vuku bulan, tekrar ettiği şeyle aynı olmakla birlikte farklılık da arz eder. Ancak ne şekilde olursa olsun asla kesinlikten söz edilemez. Hiçbir şey, kendisine benzeyenin ya da kendisinden farklı olanın dışında yer almaz. Burada hiyerarşik bir dizgeye yer yoktur. Daha diyalektik bir bakış açısıyla -Hegeli olmayan- söylersek, doğa kültür üretir, kültür de doğayı değiştirir. Bu noktada Marksist *kültürel materyalizm* ifadesi gereksiz bir tekrara düşmüş olur. Doğa her zaman bir anlamda kültürelse, kültürler de kendileriyle doğa arasında sürekli alışverişten, yani emek değişimi şeyden oluşurlar. Kentler ahşap, kum, demir, taş, su gibi malzemelerden kurulur ve bu nedenle de kır yaşamı ne kadar kültürelse, onlar da o kadar doğaldır.³⁷ Her şey hem taklit eder hem de taklit edilir. Kopyaların düzeni ile asılların düzeni, teşhir edilenler ile gerçeğin, metin ile gerçek dünyanın, gösterenler ile göstergelerin düzenleri arasında basit bir ayrım yoktur; modern dünyanın gözünde *düzeni* oluşturan basit bir hiyerarşik ayrım burada barınmaz.³⁸ Burada her şey, tarihin bir amaca doğru ilerlemesi gerektiğini savunan Batı düşüncesinin anlayamayacağı bir tarzda saçılarak, dağılarak, yayılıp bırakarak hareket eder. Derridacı terminolojiyle saçılarak, anlamın genişlemesine hizmet eder.³⁹

Simmel'in *öznel* ve *nesnel* kültür arasındaki çatışma modeli, bir ölçüde şeyleşme kavramını açıklayıcı tarzdadır. Bu modeli nesnelleştirme sürecini modernlik süreciyle ilişkilendirmeyi deneyen Simmel'in kuramında yaşam, bizzat kendisi için ürettiği ve kendi *nesnelleşmiş* mantıkları uyarınca sabit kimlikler kazanan formlara karşı sürekli bir mücadele içindedir. Böylece bu formlar -sanat eserleri, dinler, bilimler ve teknolojiler, yasalar ve benzerleri- "onları yaratan ve bağımsız kılan manevi dinamik"ten yabancılaşırlar.⁴⁰ Nesnel kültür, hiç durmaksızın ve ümitsizce tüm formları aşmaya ve "çıplak dolayimsızlığı içinde ortaya çıkmaya çabalayan öznel kültürün üstünde hâkimiyet kurmaya başlar."⁴¹ "Yaşam, işte bu suretle bir yandan tüm bu hareketin dinamiğini sağlarken, diğer yandan da aşkınlığa ulaşma çabalarında formların giderek artan katılığı tarafından sürekli olarak kısırlaştırılıp hezimete uğratılır. Bu ikinci model, herhangi bir diyalektik çözüm ile değil, temel terimlerinin daha fazla kutuplaşması ile sonuçlanır. Öznel kültür ile nesnel kültür arasındaki ilişki ikisi arasında radikal bir yabancılaşma ilişkisi haline gelir."⁴²

³⁶ Terry Eagleton, *Kültür*, çev. Berrak Göçer (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 34.

³⁷ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 12.

³⁸ Timothy Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 121.

³⁹ Aytaç Hakan Tuğran, *Derrida'nın Hayalet Kavramı Işığında Angelopoulos'un Sınır Üçlemesi Filmlerinin Çözümlemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22.

⁴⁰ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 55.

⁴¹ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 79.

⁴² Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, 141-142. Lukacs'ın şeyleşme kavramı ise, "Zorunlu olarak hem öznel hem nesnel kültüre yöneliktir, çünkü kavram burjuvazinin bu ikisi arasında yaptığı ayrıma

İnsanın zihinsel harita oluşturabilme yeteneği belli ki, insanı *dışındaki* doğadan ayıran temel unsur olmaktadır. Batılı bir perspektiften, insan bir mimar gibi, binasını gerçekte inşa etmeden önce hayalinde kurar. Modern devlet siyasetine *Leviathan* eseriyle yön veren, “doğal olan, akış halinde olan bir dünyaydı ve doğal olanın zaptedilebilmesi için düzen yaratılmalıydı”⁴³ derken Thomas Hobbes’ta düzenlenmemiş, kültürlenmemiş haliyle argümanının çıkış noktasını oluşturan doğa hayalidir, kurgudur. Ne ilginçtir ki doğa durumunda insanı egoist olarak tanımlayan⁴⁴ Hobbes’un aksine Aydınlanma karşıtı romantiklerin meramina *doğaya dönüş* teması ile tercüman olan J. J. Rousseau’nun doğa anlayışı ise iyimserdir. Rousseau’ya göre insan doğuştan iyi ve özgürdür.⁴⁵ Ancak Rousseau için de değişmeyen bir şey var ki, o da Hobbes’ta olduğu gibi yaklaşımının doğa-kültür gibi ayırım temelinde şekillenmiş olmasıdır. Her iki görüşün de özsel ve bütüncüllükle karakterize olması Batılı öznenin doğaya bakışında olduğu gibi nesnesi ile arasına *mesafe* koymasıyla ilişkilidir. Haddizatında Batılı sosyal bilimler nesnelliklerini bu mesafeye borçludur. Pierre Bourdieu’nun dikkat çektiği gibi modern antropolog ve sosyal bilimci, nesneyle ilişkisinin ilkelerini nesnenin kendisine aktarır ve onu sadece bilinmek için var olan bir bütüncellik olarak algılar. Nesnelcilik her zaman bir özcülük potansiyeli barındırır.⁴⁶ Bununla birlikte, doğa-kültür ayırımında doğaya biçilen rol ideolojiktir. Doğa, Batılı toplumların kültür adına ve insanlık namına ortaya koymuş olduğu gelişmeyi öne çıkarmak için başvurduğu bir icattır. Çizgisel olarak kademelendirilen tarihte, kültür-öncesine aittir. Böylece doğa, kültür karşısında Avrupa-merkezci bir bakışla, marazileştirilir, dışlanır, üstesinden gelinmesi için aşılması gereken tarih-öncesine ait bir aşama olarak basılır. Oysaki Rönesans sonrasında Avrupa kültürünün yaşamış olduğu kültürel dönüşümde gelmiş olduğu uygarlık seviyesinin evrensel olarak dayatılmasına karşı çıkan Herder, kültürden şöyle söz eder: “Üstün Avrupa kültürünün ta kendisi Doğa’nın büyüklüğüne apaçık bir hakarettir.”⁴⁷ Herder’in dikkat çektiği yapay bir evrensellik adına kültürel farklılıkların bastırılma çabası, postmodern dönemde yeniden biçimlendirilerek kültürel meselelere dönüştürülür. (Bu görüşüyle Herder için, postmodern çokkültürlülük argümanına öncülük ettiği söylenebilir.) Postmodern dönemle birlikte modernliğin başlarında yapılan doğa-kültür ikiliği aşılmaya çalışılır. Bunun için doğa kültürelleştirilir. Sınırlılıklara tabi bir doğa anlayışı terk edilir. İnsanın müdahalesine açık hale gelmesiyle doğa zorunlulukların alanı olmaktan çıkar. Plastik bir doğa anlayışının öne çıkmaya başlaması Hegelci anlamda oksimorondur. Dahası ileri kapitalizm ikliminde her şey plastik, geçici, değişken, biçimlendirilebilir ve tek kullanımlıktır ve kültür ilginç bir şekilde doğaya kıyasla daha fazla eğilip bükülebilir olarak görülür.⁴⁸ İnsanların ortak ihtiyaçlara ve becerilere sahip doğal, fiziksel bir hayvan türü olarak gören anlayış terkedilir; insanlar artık anlam ağlarına örülmüş kültürel varlıklardır. Böylece kültür, postmodern kuramcılar⁴⁹ eliyle mutlaklaştırılır. Esasında insanın kültürel hayvan olarak ta-

karşı çıkar. Yalnızca proleterya tarihin hem öznesi hem nesnesidir.” bk. Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone (London: The Merlin Press, 1971), 149.

⁴³ Stephen Collins’ten aktaran Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 17.

⁴⁴ Thomas Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 11-12.

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Tüze Üzerine*, çev. Alpagut Erenuluğ (İstanbul: Öteki Yayınları, 1999), 29.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak, Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 137-138.

⁴⁷ Aktaran Williams, *Anahtar Sözcükler*, 108.

⁴⁸ Eagleton, *Kültür*, 43.

⁴⁹ Bu isimlerden biri, Eagleton’un iddiasına göre felsefeci Richard Rorty’dir.

nımlanması, kültürün doğallaştırılması demektir. Ters yönden üretilmiş bir doğalcılıktır. Doğal karalamaya çalışırken, onu yeniden üretmiş olur.⁵⁰ Kültürelcilik, Terry Eagleton'ın deyşiyle, doğalcı felsefelere karşı gösterilen tepkiyle ortaya çıkmasına rağmen "doğal bir yanda karalamaya çalışırken bir yandan da yeniden üretmiştir. Kültür de bunu yaptığında, doğayla aynı rolü oynuyormuş gibi görünür ve bize doğal gelir."⁵¹

Kültür kelimesinin karmaşık tarihinin peşine düşen Raymond Williams, kelimeyi üç temel anlam etrafında toplamıştır: "(1) 18. yüzyıldan itibaren zihinsel, manevi ve estetik gelişime ilişkin genel bir süreci anlatan bağımsız ve soyut ad (2) ister özgül ister genel biçimde kullanılsın, Herder'den Klemm'e dek, gerek bir halkın, dönemin, gurubun gerekse genel olarak insanlığın belli bir yaşama biçimini anlatan bağımsız ad (3) entelektüel ve özellikle sanatsal etkinliğin ürünleri ve uygulamalarını anlatan bağımsız ve soyut ad."⁵² Williams'ın tasnifinden, 19. yüzyıla birlikte yaygın olarak kullanılmaya başlanan kültür fikrinin somuttan/maddi üretim biçiminden soyuta doğru evrim geçirdiği anlaşılmaktadır. 19. yüzyılın sonlarında ise, *uygarlık*n eş anlamlısı olmaktan çıkarak zıt anlamda kullanılmaya başlar. Fransa kökenli "uygarlık", tipik olarak siyasi, ekonomik ve teknik yaşamı kapsarken, Alman kökenli *kültür* dinsel, sanatsal ve entelektüel olanla daha sınırlı bir alana hitap etmekteydi. *Uygarlık*, ulusal farkları gözlemleyen, *kültür*; bunları öne çıkarmaya başlamıştı. *Kültür* ve *uygarlık* arasındaki gerilim, Almanya ve Fransa arasındaki rekabetle yakından ilişkiliydi. Kültür, ruhsal açıdan iflas etmiş uygarlığa karşı bir başkaldırı işlevi görmüştür. Uygarlık ne kadar materyalist ise, kültür de o kadar yüce ve uhrevi sayılmıştır. Uygarlık artık bir gerçeklik olarak kabul görünürken, kültür bir değerler meselesidir. Kavram bu açıdan ele alındığında kültür geri getirilemez bir şekilde geçmişte kalmıştır. "Kaybettiğimiz cennet, yaka paça kovduğumuz mutlu bahçe, tarihin ufkunda hep az önce gözden yiten organik toplumdur kültür."⁵³ Artık birbiriyle çatışma halinde kullanılmaya başlanan kültür ve uygarlık terimlerinden ilki Romantizm, diğeri ise Aydınlanma düşüncesi tarafından sahiplenilmiştir. "Uygarlık soyut, yabancılaşmış, parçalanmış, mekanik, faydacı, maddi sürece duyulan boş inancın esiri; kültür ise bütünsel, organik, duyumsal, kendinde amaçlı ve geçmişi kapsayıcıydı. Bu yüzden kültür ve uygarlık arasındaki çatışma, gelenek ve modernlik arasında sürmekte olan çekişmenin bir parçası oldu."⁵⁴

3. Şeyleşme, Kültürelcilik ve Sömürgecilik

Şeyleşme, özdeşlikle düşünme; sözcükleri düşüncesizce şeylere dâhil etmek ya da ayrışıklığı özdeşlik adına bastırarak demektir.⁵⁵ Özdeşlik ise kavramsal sabitlik gerektirir. "Kavramlar, türler, formlar, amaçlar, yasalar (özdeş durumlar dünyası) inşa etme zorunluluğu, gerçek dünyayı tespit etmeye muktedirmişiz gibi ... sadece onun içinde var oluşumuzu olanaklı kılmaya adına dünyayı düzenleme zorunluluğudur bu: böylece kendimiz için hesap edilebilir, basit ve kavranabilir bir dünya yaratırız."⁵⁶ Bir şeyin özdeşliğe sahip olabilmesi zandan bağımsız olarak tanımlanabilmesine bağlıdır. Haddizatında bu durum şeylerin temelindeki özsel doğayı keşfetmek amacıyla var olanı ayrıntılarıyla açıklama teşebbüsünde bulunan her ontoloji için geçerlidir. Ontolojiler birer keşif tasarısı oldukları sürece varolanın doğasını ya da özünü dile getirmek ya da onun özdeşliğini sunmak durumundadır. Homer'ın Jame-

⁵⁰ Doğalcılığa karşı olarak ortaya çıkan kültürelciliğin ilk kullanımı 1919 tarihli *Cultural Reality* isimli eseriyile Florian Znaniecki'ye aittir. Znaniecki'ye göre realite mutlak bir düzen değildir, yaratıcı evrimle değiştirilebilir. Burası Bergson'un yaratıcı evriminin girdiği kanaldır. bk. Florian Znaniecki, *Cultural Reality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1919).

⁵¹ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 113.

⁵² Williams, *Anahtar Sözcükler*, 109.

⁵³ Eagleton, *Kültür*, 22.

⁵⁴ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 21.

⁵⁵ Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, 27.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*; trans. Walter Kaufmann and Reginald John Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 282.

son'un şeyleşme kuramını açıklarken ifade ettiği gibi, "Bu amansız şeyleştirme ve metalaştırma mantığı en nihayet elimizde kalan son direniş alanlarını da sömürgeleştirmiştir: bilinç-dışını, estetiği ve Üçüncü Dünyayı."⁵⁷ Bu yüzden olsa gerek Said, şeyleşme kuramının kültürel emperyalizmle suç ortaklığı yaptığını kabul etmiştir. Sömürgeleştirme fikrinin kendisi, Marx'ın deyimiyle, "özgür göçmenler tarafından sömürgeleştirilen ekilmemiş topraklar"⁵⁸ fikri yapısal olarak *basit* şeyleşme kavramına benzemektedir. Herman Melville, modernleşme öncesi Konstantinopolis'te bulunduğu sırada günlüğüne "Sokakların hiçbir planı yok. Tam bir labirent. Dar, kapalı. Ah bir üzerine yükselebilsen... Ama nerede?... Sokakların adı yok... Numara yok... Hiçbir şey yok"⁵⁹ diye not düşmüştü. Melville'yi şaşırtan şey, şehrin bir resim olarak görülmesini sağlayan, panoramik bakış açısına imkân vermemesiydi. Şehir, herhangi bir plandan yoksun görünüyordu. Avrupalılar, gözlemci ile gözlemlenen nesne arasına konan mesafe sayesinde, "şeylerin kendilerinin" dışında duran bir şeyler olmasını bekliyorlardı. Oysa Ortadoğu şehrinde hiçbir şey dışarıda durmuyor, kendini yabancılara, gözlemci özneyle temaşa nesnesi olarak sunmuyordu. Sokakların adı yoktu, yollarda işaret yoktu, belirgin *façadeler* bulduğu açık alanlar yoktu, harita yoktu. Şehir kendini, bir şeyin temsili olarak sunmayı reddediyordu, çünkü zaten bu niyetle kurulmuş değildi. Başka bir deyişle, ayrı bir planın ya da anlamın var olduğu efektini yaratacak şekilde düzenlenmemiştir. Örneğin bir Kuzey Afrika evinin düzenlenişi, şeyler ile bir örüntü veya bir plan arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Bu tür evlerin düzeni, dünyaya kendisinin nesnesi gibi yaklaşan yalıtılmış bir özne üzerine kurulu bir düzen değildir. Bu birey-öznenin dünya ile bu dünyanın planı ya da temsili arasındaki ilişkiyi sabitleştirmesi meselesi olarak anlam, onu ilgilendirmez; ne de bu temsilin kesinliği olarak hakikat.⁶⁰ Batılı bakış açısına göre ise, her şey, izleyen bir öznenin gözleri için, bir göstergeler sistemi gibi düzenlenmiştir. Her şey sanki bir şeyin modeli ya da resmimiş gibi tasarlanmış bir şekilde insanın önünde belirlemektedir. Her şey bir gösterilenin bir göstereni olduğunu ilan etmektedir. Mesele kendini dünyadan ayırmak ve onu bir panorama olarak kurmaktır. O yüzden şeyleşme konusunu anlamak için öncelikle Batı'nın nasıl olup da temsil ile gerçeklik, formlar düzeni ile hakiki şeyler düzeni olarak ikiye bölünmüş bir şekilde yaşamakta olduğunu anlamamız gerekmektedir. Dahası, bu ayrımın nasıl dünyayı Batı ve Batı-olmayan şeklinde ikiye bölen bir başka ayrıma tekabül ettiğini; dolayısıyla da Oryantalizmin bir kültürün ötekini nasıl resmettiğiyle ilgili genel tarihsel meselenin belli bir halinden ibaret olmayıp modern dünyanın kendine özgü tabiatının ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamamız gerekmektedir.⁶¹ Ayrıca şeyleşme kuramının ön kabulü, tüm kültürlerin tek bir kültür içinde asimile edildiği ve bunun sonucu olarak bu kültürlerin dünyanın şafağına yerleştirilmiş bir çöküş uzanan çizgi üzerinde belli bir konum aldıklarıdır.⁶² Dahası, "Said'in oryantalizminin kül-

⁵⁷ Sean Homer, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Post-modernism* (Cambridge: Polity Press, 1998), 169.

⁵⁸ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin, 1990), 931.

⁵⁹ Herman Melville, *Journal of a Visit to the Levant, October 11 1856-May 1857*, ed. Howard C. Horsford (Princeton: Princeton University Press, 1955), 79, 114.

⁶⁰ Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, 104.

⁶¹ Zeynep Sayın'a göre de "Kültürlerin özerkliği kavramında bir iktidar ilişkisi vardır; çünkü özerklik, kültürlerin kendilerine özgü bir öz tarafından yönetilen kapalı ve türdeş bir dünya olduğu görüşünü içererek, kendi özerkliğini evrensellikle eş tutar ve evrensel kılma amacını güder. Nitekim yüzyıllar boyu bu nedenle modernist Batı, özerk bir özcü-lük doğrultusunda kendi üstünlüğünü iddia etmiştir. Şimdi benim görüşüme göre on dokuzuncu yüzyıldan bu yana modernizmin karşıtlık ilkesinden etkilenen İslâmî yeniden diriliş hareketi de aynı yanılgıya düşmekte, kendini aslı ve özerk bir kapalılık olarak kurgulayarak iktidar savaşı vermektedir. Bu boyutuyla 'modern' bir harekettir, İslâmiyet'in yeniden diriliş hareketi çünkü kendini "öteki"ne karşı kurgulamasına karşın aslı ve içsel bir devamlılığın işareti olarak düşünmekte; kendi söylemini, "öteki"ni yadsıma ve kendi üstünlüğünü kanıtlama temelinde gerçekleştirmektedir." bk. Zeynep Sayın, "Batı Modernizmi, İslam Fundamentalizmi", *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 440.

⁶² Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, 47.

türelciliğin enstrümanı haline geldiği söylenebilir. Nihayetinde oryantalizm hegemonik kullanımında bir eleştirel silah olmaktan çok, toplumsal, politik ve ekonomik ilişkilerin ayık fayla görülmesine engel olan bir kültürelci zihniyetin güdümünde serüvenine devam etmektedir. Şarkiyatçılık'ın kötüye kullanımı, metin dünyevi bir bağlama yerleştirildiğinde bir kültürel ve politik semptom olarak görünmeye başlar. Semptomun işaret ettiği sorun ise şu şekilde ortaya konulabilir: Batı'ya karşı muhalefetin Doğucu bir kültürelcilik kanalında iş görmesi ve Batı'nın ekseriyetle kültürel bir bütünlük telakki edilerek kültürelci bir Batı-karşıtlığının ve maddi temeli olmayan bir anti-emperyalizmin üretimi."⁶³ Kısacası, post-kolonyal dünya kültürelcilik yapmak suretiyle oryantalizmi suiistimal etmektedir.

Şeyleştirilmeye dair fenomenolojik analizin "bilimsel maskesi", en iyi, 20. yüzyılın en etkili düşünür ve eylemcilerinden Fanon eliyle ifşa edilmiştir. Fanon'un sömürge toplumu tanımlaması da şeyleşme ve sömürgecilik ilişkisini izhar eder niteliktedir: "Sömürge dünyası, bölümlere ayrılmış bir dünya, hareketsiz, Manici bir dünyadır, bir heykeller dünyasıdır."⁶⁴ Başka bir deyişle baştan aşağı şeyleşmiş bir dünyadır. Fanon, beyaz bir çocuğun eliyle işaret ederek "Anne, bak Zenci!" sahnesinin anlatıldığı ünlü pasajında siyahın "Batılı bakışlar altında" sabitlendiğinden söz eder. "Sömürgeci bakış siyah öznelliği parçalar; aynı zamanda onu şey benzeri bir kategori olarak bütünleştirerek *şeyleşme* sürecini başlatır."⁶⁵ "Batılı bakışlar altında parçalarımı ayrılıyor... Sabitleniyorum." Fanon, şeyleşmenin sosyo-politik örneği olarak bu olgudaki bakışla bir şey gibi "nesnel bir araştırmaya tabi hâle gelirken" siyahlığını ve etnik karakterini *keşfettiğini* belirtir. "Bu satırların ardından da bu duygusal bağışıklıkların tümünü reddederek insan olmak istediğini belirtir, sadece insan olmak... Fanon düşüncesinde fenomenoloji, ikiye bölünmüş, karşılıklı dışlanan ilkelerine uyan, saf Aristotelesçi mantık tarafından yönetilen, uzlaşmanın mümkün olmadığı bir dünyaya giriş yapmıştır."⁶⁷ "Sömürge toplumu, Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?"undaki terimle, "fazlasıyla kolay, fazlasıyla bayağı, soyut düşünen, kötü bir toplum"dur. Hegel, soyut düşünmeyi, "katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm insani özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek" biçiminde tanımlar. Soyut düşünme, zenciye irksal ve imgesel bir özdeşleşmeye çağırır, onun zenciliğinden başka hiçbir şey görmeyip geri kalan tüm insani özünü hiçleyen beyaz efendinin konumuyla karşılaştırılabilir. Bu anlamıyla soyut düşünme, zihinsel ve toplumsal yaşamda şey benzeri bütünlüklerin egemen olduğu şeyleşme ile örtüşür."⁶⁸ Post-kolonyalizm eleştirisinin önde gelenlerinden Arif Dirlik için ise soyutlama, kültürelciliğin epistemolojik olarak hegemonyacı ideoloji olmaya başladığı noktadır. Dirlik'e göre, hegemonyacı bir kültürelcilik, kültürü, tüm gruplar ve insanlar için geçerli olmak üzere, sosyal ilişkilerin dışında ve bağımsız olarak, tüm sosyal ve siyasi bağlamından soyutlar. Böylece kültür, sosyal bugünden yabancılaşır ve herkesin birbiriyle girdiği ilişkinin karakterini belirleyen ve zaman boyutundan etkilenmeyen bir niteliğe bürünür. Kültürelciliği açıktan bir baskı mekanizması değil de gerçek bir hegemonyacı yapan, hegemonya altına alınmış olanın soyutlamaya ortaklık etmesidir. Dirlik'in hegemonik kültür karşısında var olma mücadelesi veren Üçüncü Dünya Ülkelerinin dikkatini çektiği nokta, Şarkiyatçılığın, "kendi kendini Şarkılaştırma" olmaksızın kavranamayacağı yönündeki gerçekle yüzleşmek durumunda bırakmasıdır.⁶⁹ Dolayısıyla Arif Dirlik, kültürelcilik tanımını suiistimal edilen oryantalizm bağlamında yapar: "Onun bir metodolojik olarak sosyal ve tarihsel sorunların, soyut kültür sorunlarına indirgenmesi çevresinde belirginleşen düşünsel yönelimler bütünü olduğu ve bu nedenle sadece toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkilerin meşrulaştırılmasından değil, aynı

⁶³ Firat Mollaer, "Şarkiyatçılığı İstismar etmek", *Birikim* (29.07.2020).

⁶⁴ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus Yayınları, 2016), 57.

⁶⁵ Firat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 110.

⁶⁶ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 145.

⁶⁷ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 115.

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Kim Soyut Düşünüyor", çev. Hakkı Hünler, *Alman İdealizmi II Hegel*, haz. Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 54-61.

⁶⁹ Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 86.

zamanda toplumların içindeki sömürü ve baskı gibi hegemonyacı ilişkilerin bulanıklaştırılmasından da sorumlu olduğudur.”⁷⁰ Postkolonyal politikaların kendisini küresel pazara eklemelerken herhangi bir direnişle karşılaşmayı sadece sömürgelerin olduğu, sömürgeci ülkelerin olmadığı sömürgeleştirme paradoksu olarak yorumlayan Slavoj Žižek’e göre “Günümüzün küresel kapitalizmi, ulusal kapitalizm ve onun uluslararası/sömürgeci safhasından sonra, bir tür ‘olumsuzlamanın olumsuzlaması’dır yine. Başlangıçta... , bir Ulus-Devlet’in sınırları içindeki kapitalizm söz konusuydu, uluslararası ticaret (Ulus-Devletler arasındaki ticaret) de ona eşlik ediyordu; ondan sonra sömürgeci ülkenin sömürge ülkeyi kendine tabi kıldığı ve ... sömürdüğü sömürgeleştirme ilişkisi geldi; bu sürecin son uğrağı da sadece sömürgelerin olduğu, sömürgeci ülkelerin olmadığı sömürgeleştirme paradoksudur –sömürgeci güç artık bir Ulus-Devlet değil, doğrudan doğruya küresel şirkettir.”⁷¹ Dolayısıyla çağdaş zamanlarda oryantalizmin, kendi kültürel milliyetçiliklerini keşfeden Üçüncü Dünya toplumları eliyle işlerliğini devam ettirdiği, günümüzün çokkültürlü ortamının da kendi içinde ötekileştirmeye, “çoğalan oryantalizmler”e kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Temsilci düşüncenin ürünleri olarak gerek doğa-kültür gibi ayrıma dayalı ikili kategorileştirmeler gerekse de düşünce ile dış dünya arasında doğrudan bir ilişkiyi imleyen kavram realizmi insana dair her ne varsa ona ait olmaktan çıktığı ve ona karşı kullanıldığı bir *yabancılaşma* durumudur. Temsil eden ile temsil edilen arasına konan mesafeyle mümkün hale gelen şeyleşme, aslında yabancılaşmadan başka bir şey değildir. Platonculuktan bu yana düşün dünyasının ve dünya insanların kökleşmiş sorunu için, şeyleşmenin ve metalaştırmanın neredeyse doğal, organik varlıklar ve formlar gibi görünecek kadar evrenselleşmiş hale gelmiş olmasıdır denebilir. Dış gerçekliği kavramsal dünyanın içerisine hapseden temsilci düşüncenin gerçekliğe bir çerçeve dayatma girişimi, gerçeklik ile olan bağı koparmakta, dahası kavramlar ve soyutlamalar tarafından yönlendirilmesiyle insanın etrafına *demir kafesler* örmektedir. Batı düşüncesinin temsildeki ısrarı, doğru ya da yanlış, kabul edilsin ya da edilmesin gerçeklik üzerindeki kesinliğin ortadan kalkması gibi radikal bir sonuç doğurdu. Bugün itibarıyla düşünce dünyası, şeylerin düzeni ile kelimelerin düzeni arasında zorunlu bir bağlantı olduğu fikrini imleyen hakikatın temsilinden, gerçek ve imaj arasındaki sınırın silindiği, gerçekliğin estetikleştirilerek imajlara dönüştüğü, toplumun ise en nihayetinde *kültüre*/hale geldiği temsilin hakikatine evrilmiş durumda. Kültürel dönemece girilmesiyle birlikte postmodern dönemde her şey kültürel, uzlaşımaldır. Her şeyin kültürel hale gelmesi ve kültürün doğallaşması, karşı çıkayım derken doğalcılığı yeniden üretmektedir. Kültürelcilik, bireylerin kendi kültürleri tarafından belirlendikleri, bu kültürlerin kapalı, organik bütünler oluşturdukları ve bireyin kendi kültürünü terk edemediği, ancak yalnızca kendi içinde gerçekleştirebildiği hegemonik bir yaklaşımdır. Etrafımızda olup bitenleri anlaşılır kılmak için başvurduğumuz, kendi icadımız olan kavramlar ve kapalı bir devre gibi işleyen ideolojiler gibi kendi gerçekliğini yaratmakta ve dayatmaktadır. Dahası, temsilci düşüncenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan oryantalist söylem ile tümleştiren, şeyleştiiren özselci yaklaşımıyla aynı düzlemde hareket etmekte, temsilci düşüncenin hegemonik sahasını genişletmekten öteye gidememektedir.

⁷⁰ Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 54.

⁷¹ Žižek, *Kırılğan Temas*, 282.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W.. *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*. çev. Nihat Ülner vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Archer, Margaret. *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Artun, Ali. *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm, Kimlik ve Estetik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bayart, Jean-François. *Kimlik Yanılsaması*. çev. Mehmet Morali. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Berger, Peter. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Vefa Saygın Öğütte. Ankara: Atıf Yayınları, 2018.
- Bewes, Timothy. *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*. çev. Deniz Soysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak, Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. trans. Barbara Johnson. London: The Athlone Press Ltd., 1981.
- Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. çev. Galip Doğduaslan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Eagleton, Terry. *Kültür*. çev. Berrak Göçer. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Yayınları, 2016.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Kim Soyut Düşünüyor". çev. Hakkı Hünler, *Alman İdealizmi II Hegel*. haz. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. çev. Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Homer, Sean. *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Post-modernism*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Jameson, Fredric. *Kültürel Dönemeç*. çev. Kemal İnal. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. çev. Nuri Plümer-Abdulkadir Gölcü. Ankara: Nirengi Kitap, 2011.
- Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. London and New York: Routledge, 1990.
- Lukacs, Georg. *History and Class Consciousness*. trans. Rodney Livingstone. London: The Merlin Press, 1971.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. trans. Ben Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- Mitchell, Timothy. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Mollaer, Fırat. *Yerlcliliğin Retoriği*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2018.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Mollaer, Fırat. "Şarkiyatçılığı İstismar etmek". *Birikim*. 29.07.2020. <https://www.birikimdergisi.com/guncel/7243/sarkiyatciligi-istismar-etmek>
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. trans. Walter Kaufmann and Reginald John Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine. Nietzsche ve Dil*. haz. Onur Aktaş. 21-39. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde, (Bir Gelecek Felsefesini Açış)*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınları, 2001.

- Melville, Herman. *Journal of a Visit to the Levant, October 11 1856-May 1857*. ed. Howard C. Horsford. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Özmkas, Utku. *Biyopolitika: İktidar ve Direniş, Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Tüze Üzerine*. çev. Alpagut Erenuluğ. İstanbul: Öteki Yayınları, 1999.
- Sayın, Zeynep. "Batı Modernizmi, İslam Fundamentalizmi". *Medeniyetler Çatışması*. der. Murat Yılmaz. 436-442. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Tuğran, Aytac Hakan. *Derrida'nın Hayalet Kavramı Işığında Angelopoulos'un Sınır Üçlemesi Filmlerinin Çözümlemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Turner, Bryan S. *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*. çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Sözcüğü*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Williams, Raymond. *Kültür ve Toplum 1780-1950*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Zizek, Slavoj. *Kırılğan Temas*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.